

مغامرة الإسلام

الضمير والتاريخ في حضارة عالميّة



المجلّد الأوّل

العصر الكلاسيكي للإسلام

مارشال هودجسون

ترجمة: أسامة غاوجي

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

مغامرة الإسلام

الضمير والتاريخ في حضارة عالميّة

[١]

مغامرة الإسلام

الضمير والتاريخ في حضارة عالميّة

المجلّد الأوّل

العصر الكلاسيكي للإسلام

مارشال هودجسون

ترجمة

أسامة غاوجي

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

هودجسون، مارشال

مغامرة الإسلام: الضمير والتاريخ في حضارة عالمية/ مارشال هودجسون؛ ترجمة أسامة غاوجي.

٣مج.

ISBN 978-614-431-211-7

١. الإسلام - تاريخ. ٢. الحضارة الإسلامية. ٣. الإمبراطورية الإسلامية. أ. غاوجي، أسامة (مترجم). ب. العنوان.

909.097671

The Venture of Islam

Conscience and History in a World Civilization

Marshall G.S. Hodgson

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٢١

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي:
رأس بيروت، المنارة،
شارع نجيب العرداتي
ص.ب: ٥٢٨٥-١١٣ حمرا - بيروت
١١٠٣٢٠٣٠ - لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧
محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بيروت - مكتبة
السوليدير، مقابل برج الغزال،
بناية المركز العربي
هاتف: ٠٠٩٦١١٩٩١٨٤١
محمول: ٠٠٩٦١٧٠٦٩٤١٥٢

القاهرة - مكتبة
وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥
محمول: ٠٠٢٠١٢٧١٧٣٦١٦٧

الاسكندرية - مكتبة
عمارة الفرات،
٢٤ شارع عبد السلام عارف - سابا باشا
هاتف: ٠٠٢٠٣٥٨٥٨٢١٣
محمول: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء - مكتبة
٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع
مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧
محمول: ٠٠٢١٢٦٠٤٣٦٨٨٤٨

تونس - مكتبة
١٠ نهج تانيت، نوتردام،
قبالة وزارة الخارجية
هاتف: ٠٠٢١٦٧٠٠٣٨٠٥٣
محمول: ٠٠٢١٦٢٥١٢٦٨٤٨

اسطنبول - مكتبة
حي الفاتح، ١٧ شارع الخرقة الشريفة،
المتفرع من شارع فوزي باشا
محمول: ٠٠٩٠٥٣٦٥٩٧٥٢١٨

إنّ تخلينا عن النظر إلى البشر بوصفهم إخوة لنا، والاعتقاد بأنّ الفضلَ مخصوصٌ بأمّةٍ واحدةٍ من دون بقيّة الأمم، يُشير صراحةً إلى ظلاميّةٍ في الفهم.

جون وولمان(*)

إلى جون نِف، وإلى ذكرى الراحل غوستاف فون غرونباوم
إعجاباً وامتناناً

(*) جون وولمان (١٧٢٠ ـ ١٧٧٢)، أحد أبرز دعاة الكويكرز (جمعية الأصدقاء الدينية) في أمريكا الشماليّة. كان واعظاً جَوّالاً في أنحاء بنسلفانيا، وكاتباً داعية للسلام ومعارضاً للرقّ والقسوة على الإنسان والحيوان، منتقداً لسياسات الاستغلال والتفاوت والحروب الرأسماليّة. أثّرت كتاباته، خاصّة يوميّاته، تأثيراً كبيراً في الكويكرز وفي مارشال هودجسون على نحوٍ شخصيّ (المترجم).

الكتاب الثاني

الحضارة الكلاسيكيّة للخلافة العليا

مقدّمة المترجم

«اللَّهُمَّ إن تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لا تعبد في الأرض»، حتى سقط رداؤه ﷺ عن منكبيه[1].

«لو جاء زائر من المريخ إلى الأرض في القرن السادس عشر، فإنّه كان سيظنّ بأنّ الإسلام على وشك أن يسود عالم البشر بأكمله»[2].

مارشال هودجسون

عن هذه المغامرة، التي استهلّتها رؤيا مستوحدٍ في غار، ثمّ أعادت اختراع العالم، يُحدّثنا مارشال هودجسون. وعن هذه المغامرة، متشعّبة المسالك، ومترامية البلدان، ومتعدّدة الشعوب والألسنة، يُعيد هودجسون سرد القصّة التي نعرفها والتي لا نعرفها. يُخبرنا من جديد عن تعقّد صيرورات التاريخ وتفاعلات مصالح المجموع والبيئة البشرية والطبيعيّة ورؤى الأفراد المبدعين. ويخبرنا من جديد عما نسيناه ـ أخُصنا نحن العرب ـ من تلوّن الإسلام بألوان شعوبٍ شتّى، تتوزّع بين الصين وغرب المتوسّط، لا يعدو العرب أن يكونوا خُمسهم. ويُخبرنا من جديد أيضاً ما نسيناه من

(١) أخرج مسلم في **صحيحه** في كتاب الجهاد والسير: «لما كان يوم بدر نظر رسول الله ﷺ إلى المشركين وهم ألف وأصحابه ثلاث مائة وتسعة عشر رجلاً، فاستقبل نبي الله ﷺ القبلة ثم مد يديه فجعل يهتف بربه: اللهم أنجز لي ما وعدتني، اللهم آتِ ما وعدتني، اللَّهُمَّ إن تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لا تعبد في الأرض. فما زال يهتف بربه مادّاً يديه مستقبل القبلة حتى سقط رداؤه عن منكبيه، فأتاه أبو بكر فأخذ رداءه فألقاه على منكبيه ثم التزمه من ورائه وقال: يا نبي الله، كفاك مناشدتك ربك، فإنه سينجز لك ما وعدك».

(٢) Marshall G. S. Hodgson, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*, edited with an Introduction and Conclusion by Edmund Burke III (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1993), p. 97.

فصول قصّة حضارة المسلمين في المراحل التي تسرّع غيرُه في وصفها بـ «عصور الانحطاط». وإذ يُخبرنا هودجسون بهذه القصّة، فإنّه يبني النماذج ويُطوّرها، ويُناقش غيره ويُفحمه، يُوضّح المزالق التي وقع فيها المؤرّخون والمستشرقون، ويُخبرنا عن المسارات التي لم يُفكّر فيها أحد. إنّه لا يُمتعنا بفريد القَصص وحسن الأحاديث؛ بل يُمتعنا بما نجده في أنفسنا من وضوح في الفهم ونزاهة في المنهج وعُمق واتساع في التحليل.

كان هودجسون سبّاقاً، قادته نزاهته الفكريّة وإخلاصه لموضوع بحثه إلى نقد انحيازات الاستشراق من داخله، وإلى الإعلان جهراً عن عطب مناهج المؤرّخين الغربيين الذين نظروا إلى العالم بعين غربيّة مستعلية. كان سبّاقاً في النظر إلى تاريخ العالم كلوحة تتدافع فيها تأثيرات الشعوب والحضارات، وتتداخل في نسيجها ألوان ثقافاتهم، التي ما تفتأ تتبدّل وتتطوّر وتتمازج عبر خطوط التجارة والتبادل الثقافي والحروب. ولهذا كان جهده فاتحةً مهمّة لتطوّرات كبرى في حقول الاستشراق ودراسات الإسلاميات والتاريخ العالمي وسوسيولوجيا الإسلام.

جاء **مغامرة الإسلام** ثمرةً لحياة مؤرّخ ومستشرق من طرازٍ فذّ، آمن بوحدة ضمير الإنسانيّة وبفرادة منجزاتها الحضاريّة. اقترب من الإسلام متعرّفاً، و«خلع نعليه عند باب مسجده»[٣]، ثمّ قدّم تراثه في سياق عالميّ يتفحّص خطوط التواصل والترابط بين حضارات العالم ومجتمعاته. لم يُعنَ بمآثر الملوك وسجلّات الدول وصولات المعارك بقدر ما عُنيَ بتاريخ الوعي والضمير، وبحركيّة التقاليد الثقافية وتموضعاتها الاجتماعيّة، على أساسٍ من تحليل الشروط الماديّة للبيئة والنشاط الاقتصادي. فجاءت الصورة النهائيّة لمغامرة الإسلام لوحة تحليلية شاملة: شاملة من جهة تتبّعها لكافّة مظاهر التغيّر التاريخي وسبر جميع العوامل المسهمة فيه؛ وشاملة أيضاً في تغطيتها لزمان تاريخيّ يمتدّ من أيام الساسانيين وما قبلهم ولا ينتهي إلا مع مرحلة صعود القوميات في العالم الثالث؛ وشاملة أيضاً في تغطيتها لرقعة جغرافيّة تمتدّ من الأرخبيل الماليزيّ إلى إفريقيا جنوب الصحراء الكبرى وما جاوزهما.

في هذه المقدّمة الموسّعة، سأعرّف بمارشال هودجسون والمناخ الذي

(٣) والعبارة لمحمود أيوب، نقلاً عن: Hodgson, Ibid., p 304.

كتب فيه مغامرة الإسلام، وسأتناول نقاط تفرّده وتميّزه ونقاط قصوره ومحدوديّته، كما سأتوسّع في إيضاح منهج مغامرة الإسلام وهيكله العام وتأثيراته اللاحقة لأمهّد للقارئ الطريق للدخول إلى هذا الكتاب ذي المنهج المركّب والأدوات التحليلية المعقّدة والحافل بخفايا الفرائد. وفي ختام المقدّمة، أُعرّف بجملة من اختياراتي في الترجمة وبالرموز التي أستعملها في هذا الكتاب، وهو ما لا غنى للقارئ عن الاطلاع عليه قبل قراءة هذا الكتاب.

من هو مارشال هودجسون؟

ولد مارشال غودوين سميز هودجسون في الحادي عشر من نيسان/ أبريل من عام ١٩٢٢ في ريتشموند من ولاية إنديانا الأمريكية. التحق في صباه بمدرسة ويست تاون الداخليّة، وهي مدرسة تابعة للكويكرز في ولاية بنسلفانيا، وحصل على درجة البكالوريوس في عام ١٩٤٣ من جامعة كولورادو في «الاقتصاد والعلوم السياسية» ثمّ في برنامج «الإغاثة وإعادة الإعمار» من كليّة إيرلهام، وهي كليّة خاصّة للفنون الليبرالية تأسّست على يد الكويكرز. كان ذلك في خضم الحرب العالميّة الثانية، وكان اهتمام هودجسون بالتاريخ العالميّ لا يزال في أوّله، ولكنّ حسّه الدينيّ والتزامه الإنسانيّ كانا شديدي الحضور، فكان يأمل بالتحاقه ببرنامج «الإغاثة وإعادة الأعمار» أن يُسهم بإعادة إعمار البلاد المنكوبة بأهوال الحرب العالمية الثانية[٤]. خلال دراسته الجامعية، التحق هودجسون بالنادي الكوزموبوليتاني، الذي كان يعمل على إنهاء التمييز العنصري بحقّ ذوي الأصول الإفريقية. كان على هودجسون أن يلتحق بالخدمة العسكريّة فور تخرّجه، ولكنّه رفض ذلك، معلناً أنّ القتال والحرب لا يتوافقان مع ضميره ومواقفه الدينيّة. كلّفه ذلك قضاء ثلاث سنوات (١٩٤٣ ـ ١٩٤٦) في معسكرات الاحتجاز المخصّصة لرافضي الخدمة العسكريّة. تخلّلت تلك السنوات أعمالاً من الخدمة العامّة، كما حظي هودجسون خلالها بالكثير من الوقت للتأمّل والقراءة والكتابة. وقد كتب في السنة الأخيرة، التي قضاها عاملاً في مستشفى كونكورد للأمراض العقليّة، دراسة مطوّلة حول تاريخ العالم.

(٤) Michael Geyer, "The Invention of World History from the Spirit of Nonviolent Resistance," in: Edmund Burke III and Robert J. Mankin, eds., *Islam and World History: The Ventures of Marshall Hodgson* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2018), p. 56.

من هم الكويكرز؟

ظهر الكويكرز، أو الصاحبيون، أو جمعيّة الأصدقاء الدينية، في إنجلترا القرن السابع عشر، على يد رجل استثنائيّ اسمه جورج فوكس (١٦٢٤ ـ ١٦٩٠). عندما كان جورج في العشرين من عمره، وفي السنوات الأخيرة من حرب الثلاثين عاماً، راودته رؤيا روحيّة تدعوه إلى الصدح بمذهب جديد، مذهبٍ لا يرى لإنسانٍ فضلاً على إنسان، إذ كلُّ إنسانٍ هو مستودعٌ للنور الإلهيّ: كلّ البشر متساوون، أياً كان دينهم أو عرقهم أو جنسهم، لا تجوز أذيّتهم، وكلّهم قادرون على التواصل الفرديّ مع الله، دون الحاجة إلى أيّ نوع من الوسطاء أو من «الأشكال الفارغة» كالطقوس والأسرار الكنسيّة المقدّسة التي يحرسها رجال الدين. يظفر الفرد بصلته الخاصّة بالله في كلّ مكان، إذا ما أصغى قلبه إلى صوت الله الساري في الطبيعة والبشر. فالله يُخاطب الإنسان مباشرةً ودائماً، ووحيه لا ينقطع. وفي عصر الإصلاح البروتستانتي، الحافل بالطوائف الدينيّة الجديدة، نادى فوكس برؤيته في الكنائس والشوارع، ووعظ المؤمنين به، الذين أسماهم بـ «الأصدقاء»، بمحبّة الجار والإيمان بمساواة الناس أجمعين واحترام كرامتهم الإنسانيّة، والتزَم أتباعُه بألا ينادوا أحداً إلا باسمه الأوّل، ولو كان الملك أو رأس الكنيسة، وألا يرفعوا قبّعة الاحترام لأحد، وهو ما كان يُمثّل نوعاً من العصيان السلمي على السلطتين السياسية والكنسية. نادى فوكس بالإصلاح الاجتماعي وإلغاء التفاوت الطبقي وحظر تجارة العبيد. قضى فوكس نصف حياته في السجن، كما تعرّض نحو ٦٠٠ من «الأصدقاء» للسجن ما بين ١٦٦٢ ـ ١٦٧٠ في بريطانيا. ولكنّ دعوته استمرّت، ووصل عدد أتباعه حين وفاته نحواً من ٥٠ ألفاً.

انتقل عدد كبير من «الأصدقاء» إلى الأرض الجديدة، أمريكا، على أمل بناء مجتمع جديد على أساس الإيمان الحقّ. ولكنّ اضطهادهم لم يتوقّف، وتعرّض بعضهم للإعدام. استفاد وليام بن (وهو الشخصيّة الثانية في المذهب) من منصبه كقاضٍ في المحكمة الملكيّة البريطانية ومن صلات أبيه الوثيقة مع الملك تشارلز الثاني لتيسير حصول الكويكرز على حقّ تأسيس بنسلفانيا. في بنسلفانيا، أسّس الكويكرز مجتمعهم، واشتُهروا بحسن صلاتهم مع السكان الأصليين، إذ استأذنوا منهم في مشاركتهم الأرض، واشتروا منهم حصّتهم من الأرض لزراعتها، وتعلّموا منهم أنواع المزروعات في تلك الأرض الجديدة، وعلّموهم في المقابل تقنيات الزراعة الحديثة. جاهر الكويكرز منذ نهاية القرن السابع عشر برفضهم لاستيراد العبيد من إفريقيا، وكانوا في طليعة الحركة المناهضة للعبوديّة في أمريكا. ظلّ الكويكرز طائفة نخبويّة لا ينتمي إليها إلا قلّة من المؤمنين لا تتجاوز أعدادهم اليوم ٣٠٠ ألف، يتركّز نصفهم في إفريقيا (وفي كينيا على وجه الخصوص)، ثمّ الولايات المتحدة وبريطانيا. يشتهر الكويكرز بانخراطهم النشط في القضايا الحقوقيّة والسياسيّة وبنشاطهم في الحقول العلميّة، وبعقلانيّة إيمانهم (الذي لا ينصّ على عقيدة مُحدّدة). يلتقي الكويكرز أسبوعيّاً في ما يُسمّونه «بيوت اللقاء» (كمقابل لـ «الكنائس»)، ويقضون الشطر الأكبر من لقاءاتهم صامتين، ليتعلّموا الإصغاء لصوت الله في قلوبهم.

خلال سنوات التكوين هذه، ظهرت عند هودجسون بواكير وعيه التاريخي، كما تأكّد التزامه الديني بمذهب الكويكرز داخل نفسه. وقد كان هذان العنصران متلازمين في تكوينه؛ فقد دفعه إيمانه الكويكري بتآخي البشر ووحدتهم إلى الانتباه مبكّراً إلى خطل المقاربات التي تموضع الغرب الأوروبي في قلب تاريخ العالم وتهمّش تواريخ الشعوب الأخرى. في حياة هودجسون العديدُ من المشاريع غير المكتملة. في شبابه (عام ١٩٤٥)، أراد أن يعنون دراسة واسعة في تاريخ العالم بـ «ليس ثمّة شيء اسمه المشرق!» (There Is No Orient!)، وأعدّ في العام نفسه مخطوطة كتاب حول «المواطنة العالمية»، في صفحاتها غير المنشورة يقول:

«علينا أن نكفّ عن الحديث عن تاريخ عالميّ أو عن تاريخ عام. . . إذا ما كان حديثنا منصبّاً بالأساس على تاريخ البلدان الأوروبية ومستعمراتها»[٥]. تمثّل هودجسون مبادئ الكويكرز على المستوى الشخصيّ، فامتنع منذ شبابه وحتى نهاية حياته عن اللحم والسجائر والخمر[٦].

من الإرث الديني والروحي للكويكرز، تمسّك هودجسون برؤية أخلاقيّة للتاريخ، وهو ما تُلخّصه إحدى تلميذاته، هوريشان إسلام أوغلو Huricihan Islamoglu، في أربعة بنود: ١ - كلّ البشر موجودون في العالم معاً، يجمعهم تاريخٌ مشتركٌ أكثر أهميّة من الفروقات والخلافات التي تفصل بينهم. ٢ - للفرد أهميّته في التاريخ الاقتصادي. ٣ - الفرد ليس مجرّد موضوع مُتغيِّر تابع في حركة التاريخ، بل هو فاعل مكين في التغيير. ٤ - صحيحٌ أنّ جميع الأفعال الإنسانيّة مشروطة وخاضعة للظروف التاريخيّة، إلا أنّ هذه الظروف التاريخيّة لا يُمكن أن تُفهم إلا بعديّاً بأثر رجعيّ وبشيء من النقد الذاتي[٧]. تتجلّى هذه الرؤية الأخلاقيّة في الاقتباس الذي افتتح به هودجسون كتابه الأوّل من كلمات جون وولمان، الواعظ الكويكري المتجوّل المناهض للعبوديّة والاستغلال الرأسمالي: **«إنّ تخلّينا عن النظر إلى البشر بوصفهم إخوة لنا، والاعتقاد بأنّ الفضلَ مخصوصٌ بأمّةٍ واحدةٍ من دون بقيّة الأمم، يُشير صراحةً إلى ظلاميّةٍ في الفهم»**.

خلال السنوات التي قضاها مارشال هودجسون في معسكرات الاحتجاز، كان والده جيمس (ت. ١٩٦٢) يكرّر الزيارة تلو الزيارة إلى مكتب جون نِف، رئيس لجنة الفكر الاجتماعي في جامعة شيكاغو، ليُقنعه بأنّ اهتمام ابنه بالتاريخ العالميّ ومنهجه العابر للتخصصات يتقاطع مع منهج اللجنة وتوجّهها[٨]. وقد كانت لجنة الفكر الاجتماعي (التي سيغدو

---

(٥) Geyer, Ibid., p. 61, and Katja Naumann, "Decentering World History: Marshall Hodgson and the UNESCO Project," in: Burke III and Mankin, eds., Ibid., p. 84.

(٦) انظر شهادة هشام شرابي حول ذلك: هشام شرابي، **الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص١٤٥.

(٧) Bruce B. Lawrence, "Genius Denied and Reclaimed: A 40-Year Retrospect on Marshall G.S. Hodgson's The Venture of Islam," (Marginala, A Los Angeles Review of Books Channel, 11 November 2014),
<https://marginalia.lareviewofbooks.org/retrospect-hodgson-venture-islam/>.

(٨) Lydia Kiesling, "The Professional Life and Educational Vision of Marshall Hodgson," (MA, Thesis, University of Chicago, 2012), p. 6.

هودجسون رئيساً لاحقاً لها) هي البوتقة التي صُبّت فيها شتى تيارات «دراسات الحضارة» وامتزجت بالمناهج الأنثربولوجيّة والتاريخيّة الجديدة، وكانت من أوائل من قدّم برامج عابرة للتخصّصات والحقول المعرفيّة؛ فقد عرّفت اللجنة منهجها بالقول: «إنّ الدراسة الجادّة لأيّ موضوع أكاديميّ أو لأيّ عمل فلسفيّ أو تاريخي أو لاهوتي أو أدبيّ تتطلّب دراية واسعة ومعمّقة بالمسائل الرئيسّة التي تنطوي عليها جميع هذه الدراسات. وعلى الطالب أن يتعلّم ما يحتاجه من هذه المسائل عبر الاطلاع على النصوص القديمة والحديثة على السواء في مناخ عابر للتخصّصات، وله بعد ذلك ـ وليس قبله ـ أن يُركّز على موضوع دراسته وبحثه الذي اختاره»(٩). لاحقاً، سيقول جون نِف في تأبين مارشال هودجسون بأنّه كان «دليلاً على صحّة المجازفة التي قمنا بها عندما أسسنا هذه اللجنة»(١٠).

في لجنة الفكر الاجتماعي، ظهر اهتمام هودجسون بالتاريخ الإسلامي، حيث أُلحق بـ «المعهد الشرقي»، وعمل تحت إشراف بروفسور العربيّة، المستشرق النمساوي الشهير غوستاف فون غرونباوم(١١)، وأنجز تحت إشرافه رسالته للدكتوراه بعنوان «**مجتمع منشق في الإسلام الوسيط: تاريخ عام للإسماعيلية النزاريّة في حقبة آلموت** *A Dissident Community in Medieval Islam: A General History of the Nizârî Ismâbîlîs in the Alamut Period*»، وعليها حصل على درجة الدكتوراه في عام ١٩٥١. كان هودجسون يُتقن قراءة العربيّة وكتابتها، وإن لم يُجد الحديث بها بطلاقة(١٢).

---

(٩) The John U. Nef Committee on Social Thought, University of Chicago (2019).

(١٠) Kiesling, Ibid., p. 6.

(١١) غوستاف فون غرونباوم، ولد في النمسا عام ١٩٠٩، وحصل على درجة الدكتوراه من برلين في دراسته **مدى الواقع في الشعر العربي الأول**، ثمّ هاجر من النمسا إلى الولايات المتحدة بعد ضمّها من قِبل ألمانيا، وذلك لأنه كان من أسرة يهوديّة وإن كان قد اعتنق الكاثوليكية. عُيّن أستاذاً للعربية في جامعة شيكاغو عام ١٩٤٣، ثمّ انتقل إلى جامعة كاليفورنيا في عام ١٩٥٧ ليرأس قسم الدراسات الشرقية. وعلى الرغم من غزارة إنتاجه في تخصّصه بالأدب والشعر العربيين، إلا أنّ منظوره ظلّ واسع الرؤية ومتصلاً بفهم الحضارة الإسلاميّة في شموليّتها، ويشهد على ذلك كتابه **الإسلام في العصر الوسيط**. انظر: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة المستشرقين**، ط٣ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٣)، ص١٨٢ ـ ١٨٣.

(١٢) يشهد لذلك هشام شرابي في كتابه **الجمر والرماد** (ص١٤٦). تُشير قائمة مراجعه إلى أنّه كان يُتقن الفرنسيّة والألمانيّة أيضاً. وقد أخبرتني الباحثة المتخصّصة في حياة هودجسون، ليديا كيسلنغ، في تواصل شخصي، بأنّه تعلّم شيئاً من التركية قبل أن يسافر إلى تركيا، وبأنّه التحق ـ على =

خلال سنوات دراساته العليا في «لجنة الفكر الاجتماعي» يحكي هشام شرابي في مذكّراته «**الجمر والرماد**» قصّة تعرّفه على هودجسون، وفيها يروي أنّه كان يقضي معظم وقته في مكتبة «المعهد الشرقي»، وأنّه كان يخرج لتناول غدائه الخفيف على درجات المكتبة من دون أن ينقطع عن القراءة. ويصف شخصيّته بالقول: «كان مارشال هادئ الطباع، لطيفاً، لا تخرج من فمه كلمة عابرة. وكان متديّناً بلا تعصّب، يكره العنف ويؤمن بالغاندية»(١٣).

بعد تخرّجه على الفور، حصل مارشال على منحة فولبرايت لقضاء سنة بحثية (ما بعد الدكتوراه) في كليّة عليكرة في الهند، ثمّ إنّه سافر من الهند برّاً، وقضى بعض الوقت في إيران وتركيا، ثمّ قضى سنة بحثيّة أخرى في جامعة فرانكفورت بألمانيا. وفي عام ١٩٥٣، عاد ليستأنف مشواره الأكاديميّ محاضراً في لجنة الفكر الاجتماعي.

في عام ١٩٥٤، طُلب إلى هودجسون المشاركة في المشروع الذي موّلته اليونسكو لكتابة تاريخ علمي وثقافي للبشرية، وأسهم هودجسون بفعاليّة في تحرير الكتاب الرابع منه حول «**أسس العالم الحديث ١٣٠٠ ـ ١٧٧٥**» كمعاون للمؤرّخ العالمي لويس جوتشالك، كما أنّه كتب معظم الفصول المتعلّقة بـ «الحضارة الإسلاميّة» في هذا المشروع. كان لهذا المشروع بصمته على فكر هودجسون؛ فقد تضمّن المشروع لقاءات مباشرة وغير مباشرة مع مؤرّخين من شتى بلدان العالم، ليُراجعوا الفصول المتعلّقة ببلدانهم وليساهموا في صياغة تاريخ عالمي مُتحرّر من المركزية الغربيّة. تواصل هودجسون مع مؤرّخين من الاتحاد السوفياتي، ومن الهند والصين ومن أمريكا الوسطى، كما كان للمؤرّخين العرب إسهامٌ في مراجعة الفصول المتعلّقة ببلدانهم، فشارك في المشروع كلٌّ من قسطنطين زريق ومحمود زايد(١٤).

زاوج هودجسون بين اهتمامين متّصلين: التاريخ العالمي، ودراسات

= الأرجح ـ ببعض فصول دراسة الفارسيّة. ولكنّه كان كثير السخط على نفسه فيما يتعلّق بمعرفته باللغات، وكان يشعر بأنّه «لم يكن جيّداً بما يكفي» في هذا الباب.

(١٣) شرابي، **الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي**، ص١٤٦.

(١٤) Naumann, "Decentering World History: Marshall Hodgson and the UNESCO Project," pp. 88 -89.

الإسلاميات. وقد كانت أجواء «لجنة الفكر الاجتماعي» مشجّعة على تطوير اهتماماته في كلا الحقلين؛ فرئيس اللجنة آنذاك كان جون نف، المؤرّخ الاقتصادي وصاحب كتابَي: «**الأسس الثقافية للحضارة الصناعيّة**» و«**الحرب والتقدّم الإنساني**» (وإليه وإلى غرونباوم أهدى هودجسون كتابه الذي بين يديك)؛ وفي الجامعة نفسها، أنجز وليام ماكنيل كتابه الكبير «**صعود الغرب** *The Rise of the West*» ذا المجلّدات الثلاثة، والذي كان أوّل محاولة معتمدة في التاريخ العالمي، إذ حاول أن يقرأ صعود الغرب في سياق عالميّ يُلاحظ خطوط التأثّر والتأثير وخطوط التبادل التجاري والثقافيّ مع الحضارات الأخرى(١٥). اشترك هودجسون منذ وقت مبكّر في حلقة دراسيّة حول «الدراسات الثقافيّة» ضمّت وليام ماكنيل والأنثروبولوجي الأمريكي روبرت ريدفيلد والأنثربولوجيّ البولندي ملتون سنجر، الخبير في الدراسات الهندية، والذي استفاد منه هودجسون في بناء تصوّره عن الحضارة، كما سأبيّن لاحقاً. وعن هذه الحلقة تطوّر مشروع «الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة المقارنة للحضارات»، الذي تبلورت فيه فكرة إنشاء مساق لدراسة «الحضارة الإسلامية» (١٩٥٥)، وهو المساق الذي تولّى هودجسون (منذ ١٩٥٦ ـ ٥٧ إلى نهاية حياته) تدريسه والإعداد له. ولأجل هذا المساق، شرع هودجسون بكتابة أوراق «**مغامرة الإسلام**» لتكون كتاباً مدرسياً Text book للطلبة.

قضى هودجسون سنواته منذ عام ١٩٥٨ بتدريس مساق الحضارة الإسلامية. وخلال السنوات الممتدّة من ١٩٥١ إلى وفاته في ١٩٦٨، نشر هودجسون جملة من الدراسات التي أثارت الاهتمام بمشروعه الطموح ورؤيته النقديّة الصارمة. وقد لفتت دراساته الانتباه إلى ظهور مستشرق

---

(١٥) في قسم التاريخ في جامعة شيكاغو، برز مؤرّخان آخران يُعدّان اليوم، مع ماكنيل وهودجسون، الأعمدة الأربعة لمدرسة «التاريخ العالمي»، وهما: لويس جوتشالك (Louis Gottschalk)، الذي درس الثورة الفرنسيّة من منظور التاريخ العالمي، وقد تقاعد من جامعة شيكاغو في عام ١٩٦٥، والذي عمل هودجسون معه في مشروع «اليونسكو»؛ ولِفتن ستافريانوس (Leiten Stavrianos)، الذي بدأ مسيرته المهنية بدراسة تاريخ البلقان والعلاقات العثمانية اليونانيّة، ثمّ قدّم جملة من الأعمال حول التاريخ العالمي، أبرزها **العالم حتّى عام ١٥٠٠: تاريخ عالمي** (صدر في ١٩٧٠)، وقد عمل ستافريانوس لبعض الوقت في جامعة شيكاغو، ثمّ انتقل إلى جامعة إيلينوي، ولم أجد ما يُفيد في مدى تأثيره أو صلته بهودجسون. أما تأثير ماكنيل، فسأفصل فيه لاحقاً. للمزيد انظر:

- Edmund Burke III, "Marshall G. S. Hodgson and the Hemispheric Interregional Approach to World History," *Journal of World History*, vol. 6, no. 2 (Fall 1995), p. 237.

ومؤرّخ فذّ من طراز مختلف. ولكنّ مؤلِّفنا كان يتابع العمل بالتوازي على مشروعين كبيرين، يضع فيهما عصارة رؤيته ويخيطهما بمنهجه واصطلاحاته الخاصّة، ويختبر أفكارهما بالتدريس والنقاش مع زملائه، ثمّ يعكف على كتابة فصولهما بأسلوبه الخاصّ الذي لم يكن يسمح للمحرّرين بتعديله. أوّل هذين المشروعين هو «**مغامرة الإسلام**»، الذي كانت كتبه الأربعة الأولى (المجلّدان الأول والثاني) قد باتت بحوزة الناشر ساعة وفاة المؤلّف، فيما ظلّت بعض فصول الكتابين الخامس والسادس بانتظار أشواط المراجعة النهائيّة. وقد احتاج الكتاب إلى تعاون زملاء هودجسون (أخصّهم روبين سميث، شريكه في تدريس مساق الحضارة الإسلامية) وبعض طلابه وزوجته فيليس لإخراجه بصورته النهائيّة وإضافة الملاحظات التي تركها هودجسون في مواضعها (كما سيأتي تفصيل ذلك في كلمة الناشر ومقدّمة روبين سميث المختصرة). أما الكتاب الثاني حول التاريخ العالمي، فلم يُكتب له الظهور بالعنوان الذي وضعه هودجسون «وحدة تاريخ العالم»، إذ لم يكن ما اكتمل من فصوله كافياً لنشره؛ ولكنّ بعض فصوله قد نُشرت في كتاب «**إعادة التفكير في تاريخ العالم**»[١٦]، الذي حرّره إدموند بورك (أستاذ التاريخ في جامعة كاليفورنيا، ورئيس مركز التاريخ العالمي فيها)، بعد أن جمع إلى تلك الفصول بعض دراسات هودجسون المتفرّقة، ونشر الكتاب في عام (١٩٩٣).

حصل هودجسون على درجة الأستاذيّة في عام ١٩٦١، وفي العام نفسه أسّس مع محسن مهدي ما أصبح لاحقاً «لجنة دراسات الشرق الأدنى»، ثمّ أصبح رئيساً لها وللجنة الفكر الاجتماعي في عام ١٩٦٤. وكذلك أسهم في تأسيس مركز «دراسات الشرق الأوسط» في عام ١٩٦٥. كما قضى سنة ١٩٦٢ وبعضاً من سنة ١٩٦٥ أستاذاً زائراً في دراسات الشرق الأوسط في عدد من الجامعات الأمريكيّة. حاول هودجسون قصارى جهده التخفّف من أعبائه الإداريّة للتفرّغ لإكمال «**مغامرة الإسلام**» و«**وحدة تاريخ العالم**»، فطلب من رئيس الجامعة إعفاءه من مهامّه رئيساً للجنة الفكر الاجتماعي قبل ثلاثة أشهر من وفاته، كما قدّم طلباً آخر لمنحه سنةً للتفرّغ العلمي؛ ولم يُقبل طلباه آنذاك[١٧].

---

(١٦) Hodgson, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History.*

(١٧) Kiesling, "The Professional Life and Educational Vision of Marshall Hodgson," pp. 32-33.

وفي العاشر من حزيران/ يونيو من عام ١٩٦٨، أسرع الموت إلى قلب الشاب المكتهل ذي الشعر الأشيب والجسم المهزول، بينما كان يهرول في حرم جامعة شيكاغو. لم يكن مارشال قد أتمّ عامه السابع والأربعين بعد، ولم يكن قد أنهى مراجعة المجلّد الثالث من مغامرة الإسلام، إضافة إلى جملة من الدراسات التي كانت تنتظر اللمسات الأخيرة قبل النشر. أما عمله الموعود في التاريخ العالمي، فكان لا يزال يحبو، ولم يُكتب له السيرُ على النحو الذي أراده مؤلّفه. أمّا «وديان الرؤيا»، العمل اللاأكاديمي، الذي أخفاه هودجسون عن أقرانه، وظلّ يُمنّي نفسه بالتفرّغ له، فلم يكن إلا مجموعة قصاصات وأفكاراً جنينة في رأس صاحبها(١٨).

كان مارشال قد التقى بزوجته فيليس، الشاعرة وعازفة البيانو، بعد أن أكملت دراستها لعلم النفس وانتقلت إلى شيكاغو للتدريس، حيث واظبت على حضور لقاءات الأصدقاء (الكويكرز). تزوّجا وصحبته في أسفاره الطويلة، واشتريا منزلاً في منطقة ويسكنسون أطلقا عليه اسم «جمالستان»، أي أرض الجمال. رُزق هودجسون وفيليس بثلاث بنات، اثنتان منهنّ توأمان مُصابتان بمرض عصبيّ عضليّ لا يُرجى شفاؤه. سبقته إحداهما إلى الموت في عام ١٩٦٧، ولحقت بها الأخرى بعد سبع سنوات (ثمّ لحقت بهنّ الثالثة). وقد ترك مرضهما فيه ألماً عميقاً، لم تشفه ساعات القراءة التي كان يُخصّصها لهما قبل نومهما بصوته الأجش. ولعلّ انكبابه المحموم على العمل في سنواته الأخيرة كان في جزء منه محاولةً للتناسي والتسلّي عن هذا المُصاب كما يُلمح زميله الكاتب (الحائز على جائزة نوبل للآداب) سول بيلو(١٩). ظلّت فيليس وفيّة لتراث زوجها لنحو خمسين عاماً، فأسهمت في إخراج «**مغامرة الإسلام**» وساعدت في إعداد أوراق كتاب «**إعادة التفكير في تاريخ العالم**»، حتى وافتها المنيّة في عام ٢٠١٧.

خلال سنوات تدريسه، ظلّ هودجسون ناشطاً في القضايا الحقوقيّة والسياسية؛ فقد انخرط في نهايات الخمسينيات والستينيات في أنشطة لتقريب وجهات النظر بين البيض وذوي الأصول الإفريقيّة في شيكاغو، واتصل في

(١٨) Geyer, "The Invention of World History from the Spirit of Nonviolent Resistance," p. 60.
(١٩) Saul Bellow, *To Jerusalem and Back* (London: Penguin Classics, 1998), p. 106.

هذا الصدد بحركة أمّة الإسلام[٢٠]. آمن هودجسون بجدوى مشروع الأمم المتحدة ووكالاتها، ودورها المأمول في تمثيل دول العالم بالتساوي، وإقامة نظام أكثر عدالةً؛ وعلى هذا الأساس، انخرط في مشروع تاريخ العالم الذي موّلته، وكتب في مجلّتها «**تاريخ العالم**» على أمل إحداث «ثورة» في فهم البشر للتاريخ ولمشتركاتهم الإنسانيّة؛ ولكنّ الإحباط بدأ يتسرّب إليه حين رأى بأنّ مشروعها التاريخيّ لم يكن قادراً على الخروج عن فرضيات التاريخ الغربي، وتعاظم هذا الإحباط لما رآه من تسييس لجهود الأمم المتحدة في أثناء الحرب الباردة[٢١]. كان مارشال هودجسون أوّل أستاذ جامعي في جامعة شيكاغو يُعلن رفضه لحرب الفييتنام. شاركنا هودجسون ـ نحن العرب ـ قضايانا الكبرى، فعبّر عن غضبه في أعقاب حرب ١٩٦٧، قائلاً: «لا شأن لكم أيها اليهود في بلاد العرب»[٢٢]، كما ينقل سول بيلو؛ إذ إنه كان يرى بأنّ الحركة الصهيونيّة كانت تتعامل مع العرب على نفس الأرضيّة الاستعماريّة، فتنظر إليهم بوصفهم شعباً أدنى، لا بوصفهم ورثة حضارة عظيمة. كان أكثر ما يغيظ هودجسون هو محاولة تطبيق الأفكار السياسية الغربيّة على «الشرق الأوسط» دون فهمٍ عميق لثقافته.

لقد اكتسب هودجسون مكانته بين أقرانه بفضل جهده العلميّ الذي لا يعرف الكلل، وبفضل قامته الأخلاقيّة الرفيعة التي تصل إلى حدود الأسطرة. تنقل لنا ليديا كيسلنغ أنّ أحد زملائه (وهو المؤرّخ إيرا لابيدوس)[٢٣] وصفه لها بوصف لا يتردّد كثيراً في أروقة الأكاديميا، قائلاً: «لقد كان قديساً». ربّما يُردّد صدى ذلك شهادة ـ تحتمل أن تكون/ تصبح أسطورة ـ تقول بأنّ صاحبنا قد دخل إلى مقهى ألمانيّ، فشاهد خارجه مجموعة من الجوعى

---

(٢٠) أمة الإسلام، حركة دينيّة تأسست في ديترويت عام ١٩٣٠ بين ذوي الأصول الإفريقيّة على يد والاس فارد، ثمّ خلفه الإليجا محمّد حتى عام ١٩٧٥، وبعد هذا التاريخ، تحوّل اسمها إلى «البلاليون»، نسبة إلى بلال بن رباح الحبشي. آمنت الحركة بتفوّق العرق الأسود على الأبيض في عنصريّة مضادة للعنصرية البيضاء الأمريكيّة. التحق بها مالكوم إكس في بدايات إسلامه، ثمّ عارض مبادئها العنصرية.

(٢١) Burke III, "Marshall G. S. Hodgson and the Hemispheric Interregional Approach to World History," p. 239.

(٢٢) Bellow, Ibid., p.108.

(٢٣) كما أخبرتني في مراسلة شخصيّة.

المتسوّلين، فعافت نفسه الطعام، وألزم نفسه سنة كاملة بألا يأكل إلا البطاطا، إلى أن تدخّل طبيبه وأرغمه على تنويع غذائه حفاظاً على صحّته(٢٤). هذا ظلُّ ضمير مارشال هودجسون.

مؤلّفاته ودراساته

عند وفاته، لم يكن هودجسون قد نشر إلا كتاباً واحداً، وهو رسالته للدكتوراه، التي أعاد مراجعتها ثمّ نشرها عام ١٩٥٥ بعنوان «**نظام الحشاشين السرّي: صراع الإسماعيلية النزاريّة الأوائل مع العالم الإسلامي**» *(The Secret Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizari Ismai'lis Against the Islamic World)*. وهي دراسة كشفت عن فهم عميق للتيارات المركزيّة في القرن الحادي عشر، كما يشهد إدموند بورك وروبرت مانكين(٢٥).

في العام نفسه نشر هودجسون دراسة مهمّة حول التشكّل الطائفي للشيعة الإماميّة بعنوان: «**كيف أصبح الشيعة الأوائل طائفيين؟**» *(How did the Early Shi'a Become Sectarian)*. وكان يطمع في توسيعها بكتاب يتناول هذه المسألة(٢٦).

تابع مؤلفنا اهتمامه بالتشيّع المبكّر، فنشر في عام ١٩٦٢ دراسته: «**الدرزي وحمزة في أصول الدين الدرزي**»(٢٧). ثمّ أسهم (١٩٦٨) بفصل بعنوان «الدولة الإسماعيلية» في تاريخ كامبريدج لإيران. كما أسهم بمقالة عن **الغلاة** في الطبعة الثانية من **دائرة المعارف الإسلامية**، ومقالة عن فرقة **الغسانية** فيها(٢٨).

---

(٢٤) Lydia Kiesling, "Letter of Recommendation: The Life of Marshall Hodgson," *The New York Times Magazine* (6 October 2016), <https://www.nytimes.com/2016/10/09/magazine/letter-of-recommendation-the-life-of-marshall-hodgson.html>.

(٢٥) Edmund Burke III and Robert J. Mankin, "The Ventures of Marshall G. S. Hodgson," in: Burke III and Mankin, eds., *Islam and World History: The Ventures of Marshall Hodgson*, p. 3.

(٢٦) وقد تُرجمت الدراسة إلى العربيّة ونشرتها مجلّة **الاجتهاد**، العدد ١٩ بعنوان: «كيف تطور التشيّع إلى مذهب؟».

(٢٧) وهما محمّد بن إسماعيل نشتكين الدرزي وحمزة بن أحمد بن علي.

(٢٨) Said Amir Arjomand, "Hodgson, Marshall Goodwin Simms," *Encyclopædia Iranica* (online edition, 2015), <http://www.iranicaonline.org/articles/hodgson-marshall>.

في حقل تاريخ الإسلام العام، نشر في عام ١٩٥٩ دراسة بعنوان: **«الانتباه إلى حالة الإسلام»** (*Attention to the Case of Islam*)، وألحقها في عام ١٩٦٠، بدراسة: **«وحدة التاريخ الإسلامي المتأخّر»**، وفيها يناقش وحدة تاريخ الإسلام في الحقبة التالية للاجتياح المغولي. ثمّ نشر دراسة يجدُ القارئ بعض ملاحِظِها في طيات **مغامرة الإسلام**، وهي: **«مؤرّخان مسلمان ما قبل حديثين: مزالق وفرص تقديمهما إلى المُحدَثين»**، حيث يتناول عمل الطبري وأبي الفضل علامي ومنهجهما في التأريخ من زاوية مقارنة. كما نشر هودجسون في عام ١٩٦٤ دراسة حول **«الإسلام والصورة»**، يتناول فيها علاقة المسلمين بالصور والأيقونات، وإليها يُشير في غير موضع من كتابنا هذا. وبعد وفاته نُشرت له دراسة بعنوان: **«موقع الإسلام في التاريخ العالمي»** (١٩٧٠).

بدأ اهتمام هودجسون بالتاريخ العالمي مبكّراً، وأولى دراساته في هذا الباب نُشرت قبل التحاقه بالدراسات العليا في جامعة شيكاغو، وهي بعنوان: «تاريخ العالم والنظرة العالمية» (١٩٤٤). ثمّ نشر أولى دراساته الجادّة، والتي ظلّ ملتزماً بخطوطها العامّة، في عام ١٩٥٤، وهي بعنوان: «تاريخ العلاقات في نصف الكرة الأرضيّة كمقاربة لتاريخ العالم». ثمّ نشر في عام ١٩٥٦ دراسة بعنوان لافت: «في مركز الخريطة: كيف ترى الأمم نفسها بؤرةَ التاريخ». وفي عام ١٩٦٣، نُشرت دراسته التي تلخّص منهجه في التاريخ العالمي: «العلاقات المتبادلة للمجتمعات في التاريخ». كما كتب نقداً موجزاً لمنهجيّة كتاب وليام ماكنيل وأبرز مزالقها وعيوبها في دراسة «حول العمل في تاريخ العالم» (١٩٦٦). ونُشرت له في عام وفاته (١٩٦٨) دراستان: «نحو مجتمع عالمي»، وهي تأكيد أخلاقيّ على وحدة تاريخ العالم؛ و«المؤرّخ بوصفه لاهوتياً»، وهي تفريغ لمحاضرة ألقاها في عام ١٩٦٧، في مساق «الدين في الحياة الفكرية»، وفيها تكثيف لنظره الفلسفيّ في حركة التاريخ وموقع فكرة «الله» من حركة التاريخ.

كان هودجسون قد أعدّ بعض الفصول لكتابه المأمول «وحدة تاريخ العالم»، وقد نُشرت هذه الفصول ـ إضافة إلى بعض الدراسات التي ذكرتُها أعلاه ـ في الكتاب الذي جمعه إدموند بورك ونشره بعنوان: **«إعادة التفكير في تاريخ العالم»**. وتأتي هذه الدراسات وهي ثلاث بالعناوين التالية:

«الموضوعيّة في البحث التاريخي ذي النطاق الواسع: حدودها المخصوصة ومتطلّباتها»، «شروط المقارنة التاريخيّة بين العصور والمناطق: حدود صلاحيّتها»، «الدراسات بين المناطقيّة بوصفها دمجاً للحقول التاريخيّة: المضامين العمليّة للتوجّه البين - مناطقي عند العلماء وعند الجمهور العام»[٢٩].

• ملاحظة: لم أُشر إلى الدراسات التي نشرها هودجسون مستقلّةً ثمّ أدمجها كفصول في مغامرة الإسلام.

كان هودجسون يأمل بالعمل على ما وصفه يوماً بأنّه «كتاب أحلامه»؛ إنه عمل بعنوان «وادي الرؤية» (The Valley of Vision)، يرد ذكره متفرقاً في أوراقه منذ عام ١٩٤٤. وقد كتب عدداً لا بأس به من الملاحظات لإدراجها فيه. في إحدى رسائله التي تعود إلى عام ١٩٥٥، يصف هذا العمل بأنه عمل شعريّ «على غرار الكوميديا الإلهية، يُقدّم رؤية للعالم من النوع الذي قدّمه جون ملتون أو ابن عربي»[٣٠]، وبأنّه عمل ملحميّ ولكنّه يُمكن أن يحلّ محلّ عمل توينبي! ثمّ قارنه في رسالة أخرى بعمل هيجل أو هيرودوت[٣١]. وفي رسالة من عام ١٩٦١، أخبر أحد أصدقائه بأنّ الكتاب بدأ يستحضر نوعاً من «الخيال العلمي» ومن عناصر الذكاء الاصطناعي! ولكن، أيّاً كان شكل الكتاب المرجوّ، فإنّ هدفه ظلّ هو هو:

«إنني أطمع بتقديم تصوّري الخاص عن مسار البشريّة، عن ذلك التدفّق الهادئ لقصّة الإنسان؛ وأريد فيه أن أقدّم رؤيةً عن الحياة بوصفها كلّاً واحداً، ليتأتّى للقارئ أن يقبل التراث الإنساني كلّه، بخيره وشرّه، بوصفه تراثه هو»[٣٢].

إنّه هدف مثاليّ، يُريد شمل التاريخ البشري في قصّة واحدة، ذات رؤية ومغزى. وهو بذلك عمل غير أكاديميّ بالضرورة، ولكنّه يكشف العمق

---

(٢٩) انظر:
Hodgson, *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*.
وفي مقدّمته توثيق لبعض الدراسات التي ذكرتُها.

(٣٠) Kiesling, "The Professional Life and Educational Vision of Marshall Hodgson," p. 39.

(٣١) المصدر نفسه، ص٣٩.

(٣٢) المصدر نفسه، ص٣٩.

الديني الكامن خلف أعمال هودجسون الأكثر أكاديميّة وصرامة.

لقد وصف كتابه هذا ذات مرّة بأنه نوعٌ من «السيرة الذاتية لله»![٣٣].

منهج مغامرة الإسلام: قطائع ثلاث

أشار ريتشارد إيتون (أستاذ تاريخ الإسلام في المنطقة الهنديّة في جامعة أريزونا) إلى أنّ هودجسون قد أحدث ثلاث قطائع مع من سبقه من المؤرّخين والمستشرقين: قطيعة في التصوّر الفكري، وقطيعة في الترتيب الزمني، وقطيعة في البُعد الجغرافي[٣٤]. وقد أجاد المؤرّخ المغربي عبد السلام الشدادي تفصيل هذه القطائع[٣٥]. وفيما يلي أتناولها بمزيد من التفصيل:

١ ـ **القطيعة النظريّة**: إنّها قطيعة مع تراث الاستشراق. لقد عدّ هودجسون نفسه مؤرّخاً مُراجِعاً لا يُسلّم بالمسلّمات والمصطلحات التي يقوم عليها حقل دراسته دون أن يوليها قدراً من الفحص والاختبار الدقيقين. لقد تلقّى هودجسون قسطاً وافراً من تعليمه في حقل الاستشراق الكلاسيكي، حين كانت مناهج الاستشراق تركّز على المقاربة الفيلولوجيّة، أي على دراسة النصوص المؤسِّسة بلغاتها الأصلية، وهي مُقاربة كثيراً ما تتجاهل دراسة الوقائع التاريخيّة، مكتفية بما تقدّمه النصوص من معلومات ووثائق تاريخيّة. وقد رأى هودجسون ضرورة التخلّص من المقاربة الفيلولوجيّة لحساب مقاربة تاريخيّة أوسع نطاقاً: مقاربة تتناول الوقائع التاريخيّة، وتُحلّل التقاليد الثقافيّة وحركتها، وتُعنى بتتبّع خطوط التأثّر والتأثير في الثقافة والتجارة، وتُحكم بنيانها عبر دراسة النشاط الاقتصادي وطبيعة البنية السياسيّة لتوفير فهمٍ أفضل للعالم التاريخي للحضارة المدروسة.

رأى هودجسون بأنّ تراث الإستشراق والتاريخ العالمي غارق حتّى أذنيه في نزعةٍ تجعل من الغرب مركز العالم، وترى في الخطّ الممتدّ من الإغريق

(٣٣) المصدر نفسه، ص٣٩.

(٣٤) ريتشارد إيتون، «الحضارة الإسلامية والتاريخ العالمي،» مجلّة **الاجتهاد**، السنة ٧، عدد مزدوج ٢٦ ـ ٢٧ (١٩٩٥)، ص١٩٩.

(٣٥) وذلك في مقدّمة كتابه الذي نشر فيه أربع دراسات لهودجسون: مارشال هودكَسون، **الإسلام في التاريخ العالمي**، جمع وترجمة عبد السلام الشدادي (الدار البيضاء: ملتقى الطرق، ٢٠١٦)، ص١٣ ـ ١٥.

إلى الرومان فعصر النهضة فالتنوير ثمّ الحداثة العمودَ الفقريّ للتاريخ، أما تاريخ بقيّة الشعوب فلا يعدو أن يكون هوامش على هذا المتن. وقد صبّ هودجسون جام نقده على نزعة المركزية الغربيّة هذه وتصوّراتها المشوّهة. وكانت ملاحظاته في نقد تلبّس الاستشراق بالمركزيّة الغربيّة أسبق من ملاحظات أنور عبد الملك في دراسته المهمّة «**الاستشراق في أزمة**»، ومن كتاب إدوارد سعيد المؤسّس «**الاستشراق**»[٣٦]. على أنّ بواعث نقد هودجسون لم تنطلق من العلاقة بين هذا الحقلِ المعرفي ومصالح الإمبريالية والهيمنة العسكرية والسياسيّة ـ وإن كان واعياً بها ـ وإنّما ركّزت بالأساس على الانحيازات الفكريّة وما تُنتجه من مصطلحات وتصوّرات مشوّهة وقاصرة عن الفهم.

وقد كان مذهب هودجسون في دراسة التاريخ مشرباً بنزعة إنسانيّة عميقة الأثر، فالبشر عنده يصنعون تاريخهم، و«كلّ جيل يتخذ قراراته الخاصّة» وهو «ليس مقيّداً بمواقف أسلافه، وإن كان عليه أن يتعامل مع نتائج هذه المواقف». إذاً، ليس ثمّة صفات ثقافيّة تكوينيّة ثابتة تَسِمُ الشعوب والحضارات بصفاتٍ جوهرانيّة ثابتة لا تتغيّر، كما اعتاد الاستشراق الفيلولوجي ودراسات الحضارات أن يفعلا (وهو ما كانت تعزّزه آنذاك نزعة لجنة الفكر الاجتماعي بالتركيز على «الكتب الكبرى The Great Books»، لتكون النافذة التي يُطلّ منها الدارس على الحضارات).

لم يقتصر نقد هودجسون على التصوّرات، بل امتدّ إلى إعادة صياغة المصطلحات التي يقوم عليها حقله وتعريفها من جديد؛ فاللغة مسكن الفكر، ومن شأن المصطلح المشوّه أن يُعيد إنتاج التصوّر المشوّه كما يقول. ولهذا

---

(٣٦) وجّه ألبرت حوراني نقداً لاذعاً لإدوارد سعيد، متهماً إيّاه بأنّه شوّه إلى الأبد لفظة الاستشراق كـ «حقل علمي»، فلم يعد من الممكن الاعتداد بالجهود المنصفة في هذا الحقل، مثل أعمال مارشال هودجسون وكلود كاهن وأندريه ريمون. ويُشير حوراني إلى تعمّد سعيد تغييب ذكر هؤلاء المستشرقين الذين يشذّون عن المنظور الذي أعطاه سعيد للاستشراق. وقد ردّ سعيد على ذلك بالقول بأنّ ذلك «لا يتعارض مع ما أقوله في **الاستشراق**، مع فارق أنني ألحّ على أنّ خطاب الاستشراق تسوده بنية من المواقف التي لا يُمكن استبعادها أو غضّ النظر عنها. إنني لا أحاجّ أبداً بأنّ الاستشراق شرير أو زلق أو هو ذاته دائماً وعند كلّ المستشرقين. ولكنّني أقول بأنّ جهاز تجمّع المستشرقين له تاريخ نوعي في التواطؤ مع السلطة الإمبريالية». انظر: إدوارد سعيد، **تعقيبات على الاستشراق**، ترجمة وتحرير صبحي حديدي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦)، ص١١٦.

نجده في مقدّمته (التي يصفها ستيف تماري بأنّها «المقدّمة الغربيّة» The Western Muqaddimah على غرار مقدّمة ابن خلدون)[٣٧] يخصّص قسماً كبيراً لمراجعة المصطلحات العلميّة، فيخلّص لفظة «التقليد tradition» مما ألبسها إياها الكثير من المستشرقين قبله بمطابقتها بالأحاديث النبويّة، ويُفنّد مطابقة مصطلح «الشريعة» بـ «القانون المقدّس»، حيث تغدو الشريعة عنده مجموعة من المُثل والممارسات المعياريّة التي تشكّل لبّ الحياة الاجتماعيّة، ويُعيد تحقيق مصطلح «الأرثوذكسية» ويُحدّد مواضع استعماله الصحيحة؛ ثمّ يحدّد من هم «العرب» ويُفصّل في ما يعنيه حين يتحدّث عن «أوروبا» وعن «الغرب» وعن «الغرب الحديث»، ويُبرّر اجتراحه لمصطلحاته الخاصّة من قبيل «إسلاماتي» و«الحاضرة الإسلامية»، كما سيأتي التفصيل. ثمّ إنّه يُدقّق مصطلحات الجغرافيا وأدواتها، فيرى ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ أنّ مصطلح «الشرق الأدنى» و«الشرق الأوسط» مصطلحان معيبان: «شرق من؟»، يسأل هودجسون. لا بدّ إذاً من إعادة تسمية المناطق بأسماء أكثر طبيعيّة، فهذه المنطقة التي تمتدّ من نهر النيل إلى نهر جيحون ذات خصائص طبيعيّة وثقافيّة وإثنيّة متشابهة، وهي مركز الحضارة الإسلاميّة، فليكن اسمها منطقة «النيل إلى جيحون». بل إن نقده يمتدّ إلى علم الخرائط، فإسقاط مركاتور، الذي يرسم خريطة الأرض على شكل مستطيل، يُضخّم حجم المناطق الشماليّة والجنوبيّة على نحوٍ مشوّه، ولا بدّ من اعتماد أشكال أكثر دقّة من الخرائط لإعطاء أوروبا حجمها الصحيح كلسان برّي يمتدّ غرب أوراسيا، أما عدُّها قارّةً وعدّ آسيا كلّها قارّةً في مقابلها، فهذا عين الغلط الذي نجم عن المركزية الأوروبية.

٢ ـ **القطيعة الجغرافيّة**: لقد أسهم المستعربون (دارسو العربية) من المستشرقين في المطابقة والمماهاة بين تاريخ العرب وتاريخ الإسلام، وكثيراً ما اتخذوا من القاهرة بؤرة نظرهم، جاعلين إياها صورة مصغّرة تعبّر عن حال العرب أجمعين، ثمّ عن حال المسلمين كافّة. يُشكّل العرب ما مجموعه ٢٠٪ من عدد المسلمين فقط، ومن الإجحاف قراءةُ الإسلام من منظور العرب وحدهم. لقد أزاح هودجسون بؤرة الرؤية شرقاً، فجعل مركز

---

(٣٧) Steve Tamari, "The Venture of Marshall Hodgson: Visionary Historian of Islam and the World," *New Global Studies*, vol. 9, no. 1 (2015), p. 76.

ثقل الإسلام متمركزاً في النطاق الإيراني ووسط أوراسيا (الإيراني - التركي). يُعلّل هودجسون بأنّ المستشرقين بمقاربتهم الفيلولوجيّة قد ركّزوا على العربيّة بوصفها رافعة النصوص المؤسسة لحضارة المسلمين(٣٨)، ثمّ إنّهم - لأسباب سياسية - نظروا إلى المنطقة المحاذية لهم على ضفاف البحر الأبيض المتوسّط بتمعّن أكبر ومنحوها حجماً ودوراً أكبر.

لقد قَبِل هودجسون بالنظرة القائلة بأنّ العنصر الإيراني كان مكوّناً رئيساً في الإسلام، ديناً وحضارةً؛ فهو يرى بأنّ الإسلام جاء تتويجاً للتقليد الإيراني - السامي، أي تتويجاً للنزوعات التي تجلّت لدى أنبياء العهد القديم وأنبياء الزرادشتيّة. ثمّ إنّ العنصر الإيراني كان مُساهماً في تشكّل التقاليد الفرعيّة في الثقافة الإسلامية إلى جوار العنصر العربي: ففي الأدب، نرى ابن المقفّع وبشار بن برد وأبا نواس، وفي اللغة نرى سيبويه والكسائي، وفي الفقه نرى أبا حنيفة، وفي التصوّف نرى أبا يزيد البسطامي والحلاج، وفي الفلسفة نرى الفارابي وابن سينا، وغيرهم. كما أنّ المسلمين قد تبنّوا النظام السياسي الساساني وحاولوا تحقيق نموذج «الملك المطلق»، وإن قاموا بتبيئته وخلطه بتراثهم العربيّ ومُثُلهم العليا الإسلامية. ألم يقل الجابري بأنّ علماء الأخلاق والأحكام السلطانية «لم يدفنوا أباهم أردشير»!؟

٣ - **القطيعة الزمنية**: لم يقبل هودجسون بالسرديّة الاستشراقيّة (والاستعرابية) التي تعتقد بأنّ التاريخ الإسلامي قد مرّ بطور كلاسيكيّ إبان حكم الخلفاء العباسيين في العصر العباسي الأوّل، ثمّ تلا ذلك عصرٌ مديد من الانحطاط الذي استمرّ وصولاً إلى صدمة الحداثة، عندما وطئت أقدام جنود نابليون السواحل المصرية. بدلاً من ذلك، انتبه هودجسون إلى أنّ المراحل الوسيطة (الممتدّة من سقوط بغداد بيد البويهيين وخروج الشوكة من يد العرب (٩٤٥م - ٣٣٤هـ) إلى زمن صعود إمبراطوريات البارود في ١٥٠٣م - ٩٠٩هـ) قد شهدت فترة خصبة من الازدهار الثقافي، وأنّ التجزؤ السياسي الذي شهدته قد سمح بظهور نظام سياسيّ لامركزيّ أكثر مرونةً، وسمح بظهور نظام اجتماعيّ تتوازى فيه السلطتان السياسية والاجتماعيّة وتتوازنان

---

(٣٨) ثمّ إنّهم اعتبروا أنّ كلّ ما كتب بالعربيّة مُعبّر عن ثقافة العرب وحدهم، في حضارة كانت تتمتّع بتعدّد لغويّ هائل، كتبت فيها شعوبٌ مختلفة الألسن كُتُبَها بالعربيّة (ثمّ بالفارسية لاحقاً).

(وهو ما يُسمّيه «نظام الأعيان والأمراء»). ثمّ إنّ الغزو المغولي، على ما سبّبه من دمار، قد أدّى إلى ولادة تقاليد سياسيّة جديدة، وظهور نمط الدول «العسكرية الراعية»، التي كان لها دورٌ كبير في رعاية الفنون البصرية والثقافة الأدبية والعلمية وازدهارهما، خاصّة في النطاق الفارسي.

.. في التحقيب

يُقسّم هودجسون تاريخ العالم إلى أربعة عصور كبرى: عصر الحضارات الزراعيّة القديمة الذي يمتدّ إلى بداية العصر المحوري؛ ثمّ العصر المحوري (٨٠٠ إلى ٢٠٠ ق.م)، الذي شهد تبلور الثقافات الحضارية الأربع الكبرى وتمفصلها في المنطقة الصينية والمنطقة الهندية والمنطقة الإغريقية ـ الهيلينية ومنطقة النيل إلى جيحون؛ ثمّ المرحلة الزراعيّة ما بعد العصر المحوري، التي شهدت ظهور الإسلام؛ وأخيراً، العصر الحديث (الذي بدأ منذ ١٨٠٠). وبهذا التحقيب، يموضع هودجسون الإسلام في مسار تاريخ العالم؛ فحين يتناول حال المنطقة قبل ظهور الإسلام، فإنّه لا يُعنون فصله، على عادة الدارسين من قبله، بـ «الجزيرة العربية قبل الإسلام»، بل يعنونه بـ «العالم قبل الإسلام»؛ ولا يكتفي بتناول حال العرب قبل الدعوة المحمّدية، بل يدرس حال الممالك الكبرى المحيطة بهم: الإمبراطورية الساسانيّة والرومانية وإمبراطورية الحبشة. إنّ المنظور الذي يستشفّه القارئ منذ البداية منظورٌ عالميّ متصل ومتشابك يؤثّر فيه القريب على البعيد والبعيد على القريب.

ثمّ يُقسّم هودجسون تاريخ الإسلام إلى ثلاث مراحل كبرى، تنقسم كلّ واحدة منها إلى قسمين (وكتبُ مغامرة الإسلام الستّة تتوافق مع هذا التقسيم): تمتدّ مرحلة نشأة الحضارة الأولى وتكوّنها من بداية الدعوة النبويّة إلى انتهاء حكم الجيل الأوّل من الأمويين (٦٩٢م الموافق لـ ٧٣هـ)، وفيها ظهر نظام اجتماعيّ جديد بفعل الوحي والدعوة النبويّة. وتمتدّ المرحلة الثانية، مرحلة الخلافة العليا، من عهد المروانيين من بني أميّة إلى نهاية العصر العباسي الأوّل وسقوط بغداد في يد البويهيين (٩٤٥م الموافق لـ ٣٣٤هـ)، وهي المرحلة التي شهدت تشكّل إمبراطورية ذات نظام بيروقراطي مطلق قائمة على أساس زراعي، والتي كانت اللغة العربيّة هي رافعة ثقافتها العليا. ثمّ تبدأ المرحلة الوسيطة المبكّرة، مرحلة الحضارة العالمية، التي

تستمرّ حتّى الاجتياح المغولي (١٢٥٨م الموافق لـ ٦٥٦هـ)، وهي الفترة التي شهدت تشكّل نظام سياسي متفكّك سياسياً تنازعه ممالك ودول سلاليّة شتّى يخلف بعضها بعضاً، ولكنّه نظام اجتماعيّ كوزموبوليتاني ولامركزي مرن، تحوّل فيه المسلم إلى مواطن عالميّ في الحاضرة الإسلاميّة كلها. في تلك المرحلة راج التصوّف وارتفع شأن الفارسيّة كلغة للثقافة العليا في البلاطات الملكيّة. وتليها المرحلة الوسيطة المتأخّرة، عصر النفوذ المغولي، التي بدأت بدخول المغول إلى منطقة النيل إلى جيحون، حيث دخلت العناصر الحاكمة التركيّة والمغوليّة وأحدثت تطوّرات مهمّة في بنى الدول «العسكرية الراعية» وقدّمت نمطاً جديداً من الرعاية الفنيّة، ازدهرت في ظلّه الفنون البصريّة أيّما ازدهار؛ وفي ظلّ هذه المرحلة، بلغ الإسلام أقصى اتساع جغرافيّ وبشريّ له، فامتدّ في البلقان وإفريقيا جنوب الصحراء، وتغلغل في الأرخبيل الماليزي، وجنوب شرق آسيا عموماً. امتدّت هذه المرحلة حتى صعود إمبراطوريات البارود الثلاث (نحو عام ١٥٠٣م الموافق لـ ٩٠٩هـ): العثمانية والصفوية والتيمورية ـ الهندية (وهي التسمية التي يُفضّلها هودجسون على «المغولية»)، حيث عاودت الإمبراطوريّات البيروقراطيّة الظهور، إنّما على أساس جديد. وشهدت تلك الإمبراطوريّات ظهور نخب حاكمة جديدة ذات أصول تركيّة في جلّها، وتبلورت فيها نُظم مختلفة من الشرعيّة السياسيّة، كما سادت بينها اللغة الفارسيّة كلغة للتبادل الدبلوماسي وللتأليف الثقافي والأدبي إلى جوار العربية، التي ظلّت اللغة الأثيرة للعلوم الشرعيّة. وتطوّرت في هذه الإمبراطوريات ـ في الإمبراطورية الصفوية على وجه الخصوص، التي يعدّها هودجسون الإمبراطوريةَ المركزيّة ـ العلوم الطبيعية، كما أثمر مزيج التصوّف والفلسفة أبدع ثماره الثقافيّة. وفي هذه المرحلة، لم يكن ثمّة من ينازع المسلمين في تسيّدهم على العالم، ولم تكن المساعي الأوروبيّة الجديدة تبدو في ذلك الحين قادرةً على منافسة أيّ إمبراطوريّة منفردة منهم إلا مع نهايات هذه المرحلة. وأخيراً أتى العصر التقني الحديث (١٨٠٠ ـ)، الذي شهد تحوّلاً شاملاً عمّ العالم بأسره، وظهرت أولى نتائجه في أوروبا، وهو تحوّل لم يكن ممكناً لولا ما شهدته المعمورة الأفرو ـ أوراسية من تطوّرات متراكمة على طول الألفيّة السابقة، والتي جنى الأوروبيون ثمارها أوّلاً ووظّفوها في الهيمنة مبكّراً على العالم ووضع بلدانه في خانة الاقتصادات التابعة لمركزهم.

أثار هذا التحقيب ملاحظتين اثنتين: **الأولى** من ألبرت حوراني، الذي أشار إلى غرابة أن يكون التقسيم الذي يتبناه هودجسون سياسيّاً بالدرجة الأولى، لا سيّما أنّه مؤرّخ يتناول تاريخ الوعي والضمير، أي تاريخ الحضارة؛ إلا أنّه يُعقّب بالقول بأنّ التغيرات السياسيّة مرتبطة دوماً بأنواع أخرى من التغيّر: فقد يكون التغيّر السياسي نتيجةً أو سبباً لتغيّر في النظام الاجتماعي، وتغيّر في أنماط العلاقة بين الريف والمدينة، وفي أشكال رعاية الفنون والثقافة، وفي الأسس التي تنهض عليها الشرعيّة السياسيّة، وفي غير ذلك[٣٩].

أما الملاحظة **الثانية** فتأتي من عبد الله العروي، في كتابه «**مفهوم التاريخ**»، حيث يستشكل العروي مسألة التحقيب برمّتها، ويأخذ من تحقيب هودجسون مثالاً عليها. فهدف المؤرّخ من التحقيب هو منح فترة زمنيّة ما (تتعدّد فيها الدول والأحداث) مدلولاً تاريخيّاً ما. ولكنّ تعيين هذا المدلول أمرٌ متعذّر إلا بشيء من التعسّف. فأحياناً يعمد المؤرّخون إلى التمييز بين الحقب والفترات التاريخيّة اعتماداً على حدث ديني (ظهور الإسلام مثلاً)، أو حربيّ (اجتياح المغول)، أو اقتصادي (العصر الصناعي أو التقني الحديث)، أو فنّي (عصر النهضة الأوروبي)، ولكنّ هذه الأحداث ذات بؤرة مكانيّة يصعب تعميمها على منطقة بأكملها فضلاً عن تعميمها على الحضارة أو العالم بأسره. فخصائص القاهرة وبلاد السودان في المرحلة الوسيطة المتأخّرة تختلف قطعاً عن خصائص سمرقند ودلهي في المرحلة نفسها. ولكنّ المؤرّخ بحاجة إلى التحقيب بالضرورة، إما لأهدافٍ تعليميّة وإما لأهداف منهجيّة، لكي لا يتحوّل التاريخ إلى معمعة من الأحداث المتفرّقة التي لا ينظمها ناظم. لا يُقدّم العروي جواباً لهذه المعضلة[٤٠]. وإن أمكن لي أن أُجيب نيابة عن هودجسون على هذا الإشكال، فإنّ الجواب سيكون شيئاً من المرونةِ والإدراك بأنّ الحدّ الفاصل بين الحقبة والأخرى ليس حدّاً قاطعاً، بل كثيراً ما تتداخل خصائص الحقب وكثيراً ما تشذّ بلدان الأطراف

---

(٣٩) ألبرت حوراني، «مارشال هودجسون ومغامرة الإسلام،» مجلّة **الاجتهاد**، السنة ٧، عدد مزدوج ٢٦ ـ ٢٧ (١٩٩٥)، ص١٠٨.

(٤٠) عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، ط٤ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص٢٧٠ ـ ٢٨٢.

عنها، ثمّ التحرّز عن إسباغ مدلولات قيميّة على الحقب التاريخيّة، كأن يتمّ تعيين حقبة ما على أنّها طور صعود أو طور انحطاط.

يحفل مغامرة الإسلام بجداول للتأريخ الفرعي، التي تُركّز على تواريخ مناطق بعينها، أو التي تتناول الأحداث المهمّة في تقليد ثقافي مخصوص، فيمكن للقارئ أن يتناول هذه التواريخ الجزئيّة من دون أن يفقد النظرة الكلّية التي تربط هذه التواريخ بالحقب التاريخيّة الكبرى التي تُمثّل نوعاً من الوحدات المتجانسة نسبياً، والتي تجعل الصورة الكلّية لتاريخ الإسلام مفهومة لدى القارئ.

مع ذلك، ظلّت مشكلة التحقيب في عمل هودجسون قائمةً بين المؤرّخين، كما تحفّظ العديد منهم على رؤية هودجسون عن القرن الثامن عشر وصعود الحداثة الأوروبية. لا يرى هودجسون بأنّ عصر النهضة الأوروبيّ كان بداية الحداثة التقنيّة الحديثة، فعصر النهضة عنده لم يكن إلا مرحلة من الازدهار الزراعي، التي شهدت حضارة المسلمين مثيلها في مرحلة الخلافة العليا وشهدتها الصين إبان حكم سلالة سونغ. ظلّ عصر النهضة ومرحلة الكشوف الجغرافية وتوسّع البرتغاليين والإسبان في البحار مرحلة مندرجة ضمن محدّدات العصر الزراعي ولم تخرج عن مقتضياته؛ فقد ظلّ ميزان القوى متكافئاً بالمجمل، وظلّ تقدّم إحدى القوى أمراً يُمكن العودة عنه وعكسه من قِبل القوى الأخرى. ينحصر الانحطاط الإسلامي عند هودجسون في القرن الثامن عشر، من جهة عجز المسلمين عن رؤية التطوّرات الفارقة التي كانت تحدث في الغرب وعجزهم عن تدارك الفجوة التي أخذت حينذاك بالتنامي[٤١].

---

(٤١) يُناقش شارل عيساوي في كتابه **تأمّلات في التاريخ العربي** هذه الرؤية، ويرى بأنّ هودجسون، إذ يُقارن بين حال الحاضرة الإسلامية والغرب في القرنين السادس عشر والسابع عشر ويساوي بينهما، يُغفل اتجاهات التحوّل التي كانت تدفع الغرب نحو تغيير عميق. انظر: شارل عيساوي، **تأمّلات في التاريخ العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص١٠٩ ـ ١٣٢.

من جهة أخرى، يقلب بيتر جران المنظور التحديثي في أطروحته **الجذور الإسلامية للرأسمالية**، حيث يُقدّم قراءة لمصر ما بين ١٧٦٠ ـ ١٨٤٠، مفادُها أنّ صيرورات التحديث الداخليّة كانت حيّة في القرن الثامن عشر، وأنّ مصر كانت تشهد ولادة تحوّلات اجتماعيّة وثقافيّة كبرى، جاء الاستعمار للإطاحة بها ولإغزاق مصر في التنافس الرأسمالي من موضع التبعيّة وإجهاض ديناميكيات التحديث الداخليّة. انظر: بيتر جران، **الجذور الإسلاميّة للرأسمالية: مصر ١٧٦٠ ـ ١٨٤٠**، ترجمة محروس سليمان (القاهرة: دار الفكر للدراسات، [د.ت.]).

تحقيب بديل:

على إثر هذه الملاحظات وغيرها، راجعت تلميذة هودجسون ماريلين والدمان تحقيب أستاذها، وأعادت بناء الهيكل الأساسي للحقب الإسلاميّة بتفصيل أكثر دقّة في مادّة «العالم الإسلامي» في (*Encyclopaedia Britannica*). وجاء تحقيبها على النحو التالي:

١ ـ حقبة التكوّن والتوجّه (البعثة إلى عام ٦٣٤) إلى وفاة الخليفة الأوّل أبي بكر. ٢ ـ حقبة التحوّل والتبلور (٦٣٤ ـ ٨٧٠)، التي ساد فيها حكم الإسلام، دون أن يدخل معظم السكان في الإسلام، فظلّ المسلمون أقليّة حاكمة. ٣ ـ حقبة التجزّؤ والتفتّح الثقافي (٨٧٩ ـ ١٠٤١)، وفيها تفتّتت السلطة السياسيّة بين دول المسلمين، ولكنّ الإسلام ظهر كحضارة كبرى توحّد الجسم الاجتماعي للمسلمين تحتها لأوّل مرة. ٤ ـ حقبة الهجرة والتجديد (١٠٤١ ـ ١٤٠٥)، وفيها ظهرت الحركيّة الاجتماعيّة العالية لحضارة المسلمين أجلى ما تكون، فقد ظهرت في هذه المرحلة قدرة الحضارة الإسلامية على استقبال الهجرات المختلفة واستيعابها ضمن تراثها الثقافي النامي والمتجدّد. تضمّ هذه الحقبة الاجتياح المغولي وتنتهي مع وفاة تيمورلنك. ٥ ـ حقبة التوحيد والتوسّع (١٤٠٥ ـ ١٦٨٣)، وهي الحقبة التي شهدت ظهور الإمبراطوريات المركزيّة وتوسّع الإسلام في البحار الجنوبيّة وإفريقيا، وقد انتهت هذه المرحلة مع فشل العثمانيين في فتح فيينا، وهو ما كان إشارة على بداية انقلاب ميزان القوى مع الأوروبيين، الذين بدؤوا منذ ذلك الحين مرحلة توسّعهم. ٦ ـ مرحلة الإصلاح والتبعيّة والإحياء (١٦٨٣ ـ الحاضر)، وهي المرحلة التي لمع فيها نجم الغرب وتعاظم فيها تأثيره، وانتقلت فيها الحاضرة الإسلاميّة من موقع التسيّد على مفاصل العالم إلى موقع التبعيّة ومحاولة اللحاق بركب الغرب المتقدّم.

تأثّر وتأثير

كلُّ قراءة تترك بصمتها في عقل المفكّر والكاتب؛ ومن ثمّ، فإنّ دائرة المؤثّرين في مؤلّفنا واسعة. إلا أنّ تقاطع الآراء لا يعني التأثّر بالضرورة. فكما يحدث في التاريخ أيضاً، كثيراً ما تتزامن الكشوفات العلميّة والتقنيّة دون أن يعني ذلك بالضرورة أنّ إحدى الحضارتين قد قلّدت الأخرى. سأعمد في ما يلي إلى تبيان من تركوا أثراً عميقاً يتجاوز سطح أفكار «**مغامرة الإسلام**» وينفذ إلى منهجه وتوجّهاته الكبرى، ثمّ أبيّن التأثيرات التي تركها هودجسون فيمن بعده.

أ ـ في التاريخ العالمي ومفهوم الحضارة

برز حقل تاريخ العالم (أو التاريخ العام) في عصر الأنوار الأوروبي، وشهد شيئاً من الحفاوة في ثورة التأريخ في الجامعات الألمانية في القرن الثامن عشر. نعثر على آثار ذلك في عمل فولتير «**مقالة في التاريخ العام**»، وفي عمل إدوارد جيبون «**اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها**»، الذي يحمل بعض ملامح التشابه مع عمل هودجسون كما يُشير روبرت مانكين[٤٢]. على

(٤٢) Robert J. Mankin, "From Gibbon to Hodgson and Back," in: Burke III and Mankin, eds., *Islam and World History: The Ventures of Marshall Hodgson*, pp. 25-37.

أنّ هذا الاهتمام قد تضاءل مع صعود التاريخ القومي وما تلبّسه من نزعات شوفينيّة. وعلى الرغم من أنّ مؤرّخي الحضارة (أمثال شبنغلر وتوينبي) قد أعادوا الاعتبار لهذا النوع من التاريخ العالمي، إلا أنّ عملهم ظلّ محلّ استهجان وازدراء، خاصّة لما ينطوي عليه من تصوّرات مثالية وميتافيزيقيّة في نظرتهم إلى الحضارات(٤٣). غير أنّ أجواء ما بعد الحرب العالميّة الثانية، والشعور بالترابط العالمي وانحسار هيمنة الإمبراطوريات القديمة، وتراجع جاذبيّة النزعة القومية الشوفينية، إضافة إلى ما شهدته الثقافة الأمريكيّة على وجه الخصوص منذ مطلع القرن العشرين من نزعات مثاليّة ذات توجّه عالمي إنساني (إضافة إلى ما استجدّ من كشوفات نظريّة في حقل الأنثروبولوجيا)، قد أعاد فتح الباب أمام نوع جديد من التاريخ العالمي، كان وليام ماكنيل صاحب الخطوة الواثقة الأولى فيه بكتابه «**صعود الغرب**»، الذي أعاد قراءة قصّة صعود الغرب ضمن سياق عالمي يركّز على الترابط بين الحضارات على امتداد المعمورة، وإن ظلّ أسيراً لنزعة المركزية الغربية.

قرأ هودجسون شبنغلر (صدر «**تدهور الغرب**» في ١٩١٨) وتوينبي (ظلّ «**دراسة التاريخ**» يصدر ما بين ١٩٣٤ ـ ١٩٦١)، وأبدى امتعاضه من النظر إلى الحضارات بوصفها كائنات عضويّة لها دورة حياة تمتدّ من الطفولة إلى الشيخوخة، كما أنّه رفض التصوّر الذي ينظر إلى الحضارات بوصفها معزولة عن بعضها البعض، لكلّ حضارة منها روحها الخاصّة. إنّ في ذلك مسحة ميتافيزيقيّة تجعل لكلّ حضارة جوهراً سرمدياً لا يتغيّر، كما أنّها رؤية لا تُراعي التداخل الأفقي والعمودي بين الحضارات(٤٤)؛ فأين بالضبط تنتهي حضارة روما وتبدأ حضارة بيزنطة، هل تتجاوران أم تتعاقبان أم تتداخلان؟ وإن كانتا حضارة واحدة تستمدّ أصلها من الإغريق، فما حال البلاد التي باتت جزءاً من إمبراطورية الإسلام؟ وما معنى أن يكون للثقافة الهيلينيّة أثرٌ تكويني عميق في ثقافة الإسلام؟

---

(٤٣) عبد السلام الشدادي في: هودكَسون، **الإسلام في التاريخ العالمي**، ص١٢.

(٤٤) انظر مزيداً حول ذلك وحول تصوّر هودجسون المفتوح عن الحضارة: إدموند بورك، «تاريخ الإسلام في تاريخ العالم: مارشال هودجسون ومغامرة الإسلام،» **مجلّة الاجتهاد**، السنة ٧، عدد مزدوج ٢٦ ـ ٢٧ (١٩٩٥)، ص١٦٥ وما يليها.

يقول هودجسون في تعريف الحضارة: إنّها «تجمّع واسع وشامل نسبيّاً من الثقافات المتداخلة. ولكنّ هذه الثقافات على اختلافها تشترك في تقاليد متراكمة على صورة ثقافة عليا في المستوى الحضري والكتابي/ العالِم؛ وهي ثقافة علينا أن نتعامل معها، مثلما هي الحال في ثقافات أوروبا والهند التاريخيّة، ككلّ ثقافي واحد».

في مقابل هذه الانتقادات، ينظر هودجسون إلى الحضارة بوصفها «مركّباً ثقافياً»، و«تجمعاً واسعاً وشاملاً نسبياً من الثقافات المتداخلة». يستمرّ الحوار بين التقاليد الثقافيّة المختلفة داخل الحضارة، الأمر الذي يجعل الحضارة كياناً حركيّاً ديناميكيّاً مفتوح النهايات، لا كياناً ساكناً، كما يجعلها قابلة للتشكّل والتحوّل على طول تاريخها عبر التفاعل مع العناصر الماديّة لحياة المجتمع والتفاعل مع الحوارات الثقافيّة الفرعيّة، ويجعلها أيضاً متواشجة الصلات مع الحضارات المجاورة لها، والتي قد تُشاركها بعض تقاليدها الثقافيّة. وهنا يُطرح السؤال، في ظلّ هذه الحركيّة العالية والقابليّة الدائمة للتشكّل والتحوّل: ما الذي يمنح الحضارة وحدتها؟

إنّها المثل العليا للحضارة، والتي يتمّ الحوار بين التقاليد الثقافيّة ومصالح المجموع دائماً في ضوئها، وهذه المُثل هي التي تشكّل الأساس الذي يمنح الشرعيّة للمجتمع وسلطته السياسية(٤٥). إنّ هذه المُثُل العليا ذات أساس دينيّ في الغالب (وهنا يعود تأثير توينبي من جديد)، تتحدّد اعتماداً على الحدث المبدع المؤسّس للثقافة أو الحضارة (الوحي القرآني مثلاً)، ثمّ على التزام المجموعة به، ثمّ تُصاغ تمظهراتها عبر التفاعل التراكمي الذي يتشكّل حوله، وهو تفاعل ديالكتيكي ينفتح على الحوارات الفرعيّة ويتفاعل مع البيئة المحيطة ومصالح المجموع، وينهل منها جميعاً ويبعث دماءً جديدة في الثقافة. ولكنّ الحوارات الثقافيّة تدور غالباً بين نخبة صغيرة محدودة العدد من المعنيين الذين يُحاولون ربط واقع الحياة بالمُثل العليا المؤسّسة للحضارة وليس بين جميع السكان (وهنا يشترك مع توينبي أيضاً).

ولكنّ هودجسون لا يكتفي بأن يؤسّس وحدة الحضارة على المُثل العليا

---

(٤٥) يُشير ألبرت حوراني إلى استفادة هودجسون من ابن خلدون في هذه النقطة (انظر: حوراني، «مارشال هودجسون ومغامرة الإسلام،» ص١٠٢). انظر: ما يذكره ابن خلدون في **المقدّمة** في الفصل ١ ـ ٣ ـ ٤ «في أنّ الدول العامّة الاستيلاء، العظيمة الملك، أصلها الدين، إما من نبوّة أو دعوة حق».

(التي يستعصي تحديدُها تحديداً موضوعيّاً كما سأبيّن لاحقاً)، إذ إنّ من شأن الحوار المتراكم في المجتمعات أن يُلوّن هذه الحضارة الممتدّة من المغرب إلى تخوم الصين بألوان متنوّعة تنوّعاً قد يصل إلى حدّ التنافر. وهنا يتبنى هودجسون المقاربة السائدة في دراسات الحضارة في الخمسينيات والستينيات في جامعة شيكاغو، والتي استلهمها من عمل ملتون سنجر (شريكه في مشروع «الأنثروبولوجيا الاجتماعيّة المقارنة للحضارات»)، والتي تُعرّف الحضارة بالإحالة على «الثقافة العليا»، أي الثقافة الكتابيّة العالِمة التي تتشكّل في المدن، والتي تتصل ببلاط الحكم، والتي تُحافظ على شيء من الوحدة والاستمراريّة عبر خطوط التاريخ والجغرافيا، أكثر ممّا تحافظ عليه ألوان الثقافة الشعبيّة والشفهية مثلاً.

لا شكّ بأنّ أحد الانتقادات الوجيهة لمقاربة هودجسون تأتي من الاتجاهات التاريخية الأحدث، والتي ركّزت على التواريخ الفرعيّة وتواريخ الهوامش، فلا شكّ أنّ بين تاريخ الفلاحين في صعيد مصر وتاريخ فلاحي البنجاب فروقاً يصعب رقعها وإدراجها ضمن كيانٍ أو «حضارة» واحدة، وأنّ الوحدة النسبية التي نراها في تقاليد الثقافة العليا في قصور حكام دلهي وقصور العثمانيين ستتخلخل ـ إن لم تتشظَّ ـ إذا ما أشحنا نظرنا عن هذه النخبة من الرجال(٤٦) المتعلّمين، وركّزنا على الطبقات والفئات المهمّشة

(٤٦) **ملاحظة جندريّة**: يدرج هودجسون في الكتاب على استعمال لفظة «الرجال» في سياقات يصحّ استعمال لفظة «البشر» فيها، وقد يكون هذا مدعاة لنقد نسويّ مشروع، إلا أنّ علينا التحلّي بشيء من التحرّز قبل إصدار حكم جازم في المسألة، لعدّة أسباب؛ **أوّلها**: أنّ هودجسون يستعمل اللفظة في سياق الفعل الاجتماعي، بينما يعمد إلى استعمال ألفاظ محايدة جندريّاً في السياقات الأكثر فرديّة، وهذا قد يصحّ على مستوى الوصف التاريخي لما حدث، إذ إنّ الرجال كانوا في الغالب هم الجنس الفاعل في تشكيل المجتمع في مجالاته العموميّة. والوصفُ لا يقتضي التبرير والموافقة. **ثانيها**: أنّ التطهير (والبسترة) للغة ومكافحة الذكوريّة في النصوص ليست هي مناط الموقف من المرأة (إن كان للمؤرّخ أن يتخذ موقفاً بهذه العموميّة)؛ فعندما أنهى هودجسون عمله وحياته في ١٩٦٨ ـ وهي سنة حاسمة في هذا السياق ـ كان الوعي بانحيازات اللغة الجندريّة لا يزال قاصراً. لم يخرج هودجسون عن مقتضيات عصره في لغته وتصوّراته الاجتماعيّة عن المرأة وإن حاول التقدّم خطوةً إلى الأمام. ولعلّ ما تنقله زوجته فيليس عن دوره في البيت أن يكشف هذه الخطوة؛ إذ تقول بأنّه كان يرى بأنّ غسل الأطباق ليس عملاً لائقاً بأستاذ جامعيّ! (تقول بأنّ هذه نقطة تُحسب عليه)، ولكنّه كان يجلس إلى جوارها ويقرأ عليها من رواية **الحرب والسلام** لتولستوي، حتى أنهيا أجزاءها الستّة عند حوض الغسيل هذا! على كلّ حال، لقد حافظتُ على استعمالاته كما هي، ولم أتصرّف حتّى في المواضع التي كانت دلالة «الرجل» فيها تعني الشخص (من دون أي تبعات جندريّة) أو كانت دلالة «الرجال» فيها تعني =

وثقافاتها. إلا أنّ مقاربة هودجسون لا تزعم بأنّها المقاربة الوحيدة التي تُغني عن المقاربات الأخرى، فلا بدّ من مقاربات شتى لتكوين صورة بانوراميّة وتفصيلية في آنٍ معاً. إنّ مُقاربة هودجسون تُقدّم لنا هذه الصورة البانورامية الواسعة، والتي لا تستطيع المقاربات الأخرى، التي تُركّز على المحلّي والهامشي تقديمها، مثلما أنّ مقاربة هودجسون لا تستطيع أن تسدّ محلّها في تقديم الصورة التفصيلية وإبراز الفروق الدقيقة بين الطبقات والجغرافيات.

نأتي إلى مشكلة تحديد المُثل العليا، التي تمنح الحضارة وحدتها وتصوغ نظام شرعيتها، وهنا لا مناص أمام مؤرخنا من شيء من الذاتيّة. وسأتناول رؤية هودجسون لعنصر الالتزام الذاتي عند الباحث، ثمّ أعود إلى مشكلة تحديد المثل العليا للحضارة الإسلامية:

لا تنفصل الأعمال الكبرى عن شخوص منتجيها؛ ومهما كان المؤلّف أكاديميّ المنهج، موضوعيَّ المقصد، فإنّه ينطلق بالضرورة من التزامات شخصيّة تصوغ فكره وكتاباته؛ وهذه الالتزامات (وسمّها إن شئت: الانحيازات) تبدأ من اختيار الموضوع وتحديد أسئلة البحث ومصطلحات الدراسات. لا يرى هودجسون مفرّاً من ذلك، بل إنّه يرى بأنّ الالتزام (الديني أو الإيديولوجي) قد يوفّر للمؤرّخ زوايا نظر مُلهمة إذا ما تعلّم كيف يستفيد من الاستبصارات التي تقدّمها له التزاماته، وتعلّم كيف يتجنّب مزالقها. إنّ الحلّ الذي يقترحه هودجسون هو نوع من الوقوف المتوتّر: إدراك المؤرّخ لمنهجه ومنطلقاته، والبقاء حذراً من عدم الشطط نتيجة التزامه الشخصيّ. إضافة إلى هذا الوقوف المتوتّر، تعلّم هودجسون من لويس ماسينيون مبدأ التعاطف (أو التقمّص العاطفي) مع موضوع الدراسة؛ إذ لا يكفي المؤرّخ أن يرصد السطح الخارجيّ من الظواهر ويُفسّر أسبابها من خارجها، بل عليه أن يتعمّق في فهم الظاهرة حتى ينفذ إلى منطقها الداخليّ،

= «الناس» بعامّة. أما آراء هودجسون فيما يخصّ الجندر والجنسانيّة في الحضارة الإسلاميّة فقد كانت أكثر تقدّماً وتحرّراً من الصورة النمطيّة التي رسمتها بعض أدبيات الاستشراق التي تسم الشرق بالشهوانيّة والاستبداد الذكوري. ويمكن الاطلاع على آرائه في هذا الصدد في فصل «الأنماط الثقافيّة بين الحاضرة الإسلاميّة والغرب» في الكتاب الثالث؛ وفي الفصل الفرعي «قانون العائلة: الدفع باتجاه المساواة في المكانة الفرديّة» في فصل «رؤية الشريعة الإسلاميّة» في الكتاب الثاني؛ وفي الفصل الفرعي «الجنس، والرقيق، ونظام الحريم: ديانة الشرف الذكوري» في فصل «النظام الاجتماعي» في الكتاب الثالث، وفي مواضع متفرّقة أخرى في مغامرة الإسلام.

ويفهم كيف كان الفاعلون ينظرون إليها ويشعرون بها، أي إنّ عليه أن يمتلك القدرة على النظر إلى العالم بعينيها[٤٧].

على أساس هذه الاعتبارات والمنطلقات المنهجيّة، يُقدّم هودجسون قراءته الخاصّة لفحوى الإسلام، ولمُثله العليا التي استشعرها المؤمنون به وحاولوا تنزيلها في التاريخ. يُمكن إيجاز هذه المثل العليا (بشيء من الاختزال، إذ إنّها تخترق عمل هودجسون وتبرز في أكثر من موضع من كتابه) في مبدأ المسؤوليّة الأخلاقيّة الفرديّة التي يكون المسلم بموجبها مسؤولاً أمام الله بوصفه فرداً، فحتى لو تولّى المسلم منصباً في الدولة، فإنّ المسؤوليات التي تُضاف إليه نابعة من مبدأ التعاقد، وهي مسؤوليات لا تُعفي مجتمع المسلمين من القيام بالمسؤولية لو قصّر في أدائها؛ يتجلّى هذا المبدأ أيضاً في حقيقة أنّ الشريعة كانت تُراعي الحقوق الفرديّة على حساب حقوق الجماعة (والدولة)؛ يُضاف إلى ذلك مبدأ المساواة، الذي ظلّ يسري في جسد الشريعة، والذي ظلّ لا يرى الحاكمَ إلا واحداً من المسلمين لا يفضل عليهم، الأمر الذي أعاق محاولة العباسيين وغيرهم في تأسيس نظامٍ من المُلْكِ المطلق. يُمكن أن نُضيف إلى هذه المُثل أموراً ثابتة الحضور في التقليد الإيراني ـ السامي وفي تاريخ المسلمين، مثل النزعة الجماعية، التي ترى بأنّ الدين الحقّ لا بدّ أن يتجلّى في مجتمع تاريخيّ موحّد يتمايز عن المجتمعات الكافرة الأخرى؛ كما يُمكن أن نضيف نوعاً من النزعة الكوزموبوليتانية الحضريّة، التي ظلّت تنظر إلى المسلم كمواطن عالميّ، وظلّت منفتحة على استقبال التأثيرات الثقافيّة وعلى استيعاب الشعوب الجديدة ضمن نظامها الاجتماعي المرن. يُضيف هودجسون إلى هذه الخلطة مسحةً من مزاجه الإنساني ونزعته الكويكرية السلميّة النابذة للعنف، بل ونزعته المناهضة للهيمنة الإمبريالية والاستغلال الرأسمالي، ويقرأ بعض الاتجاهات الراسخة في الإسلام بعدستها. ربما تروق هذه العدسة قارئاً يؤمن ـ مثل هودجسون ـ بهذه القيم، ولكنّ ذلك يظلّ نقداً مشروعاً ووجيهاً لمغامرة الإسلام، كما يُبيّن كريستوفر بيلي (رئيس مركز دراسات جنوب آسيا في جامعة كامبريدج ومؤلّف كتاب «**ميلاد**

(٤٧) بورك، «تاريخ الإسلام في تاريخ العالم: مارشال هودجسون ومغامرة الإسلام،» ص١٥١.

العالم الحديث»[٤٨].

ب ـ اتصال وانفصال: مارشال هودجسون وعصره

عطفاً على لويس ماسينيون: يُمكن أن نلمح بين مارشال هودجسون وهذا المستشرق الفرنسي الصوفي، الذي استحوذ عليه الحلاج وقضى عدداً من سنوات عمره في الجزائر والعراق، ونازعته نفسه مراراً أن يقضي بقية عمره ناسكاً في صحراء الجزائر متابعاً خطا الراهب المسيحي الإشكالي شارل دو فوكو، يُمكن أن نلمح بينهما شبهاً من جهات عدّة؛ فإضافة إلى مبدأ التقمّص العاطفي، أو قراءة «التفهّم»، كان عند كليهما ميل إلى التيارات الشيعية والصوفية في الإسلام، واهتمام مضاعف بالفكر والأدب الفارسيّ، إضافة إلى التزام إنساني لاعنفي والتزام دينيّ مسيحي. وفي هذا السياق، تحضر أصداء واقتباسات من هنري كوربّان وجاك بيرك. غير أنَّ هودجسون لم يغرق في الاهتمام بالتصوّف، ونجا من الزلّة التي عابها إدوارد سعيد على ماسينيون بالتركيز على التصوّف وتجاهل الأبعاد التشريعية والاجتماعيّة للإسلام.

يُمكن أن نضيف إلى قائمة المؤثّرين في فكر هودجسون الكثير من المستشرقين والعلماء، فقد ترك غوستاف فون غرونباوم أثراً عميقاً في فكر تلميذه، الذي ظلّ مواظباً على مراسلته حتى بعد مغادرته جامعة شيكاغو في عام ١٩٥٧، وقد أسهم غرونباوم ـ الذي عمل مع عزيز أحمد (المتخصّص في الإسلام الهندي) في السنوات الأخيرة من دراسة هودجسون عنده ـ في توجيه تلميذه نحو فهم العالم الثقافي والسياسي للهند المسلمة، وربّما أسهم ذلك في توجّهه لقضاء سنة بحثية بعد إنجاز الدكتوراه في جامعة عليكرة بالقرب من دلهي.

يُمكن أن نعثر على تقاطعات في الأفكار والآراء، وعلى خلافات أيضاً، مع هاملتون جِب، وتوماس آرنولد، وفاسيلي بارتولد من المستشرقين؛ ومع كارل يسبرز، وبول تيليش، وكارل يونج، وابن خلدون، ومرسيا إلياد، ورودولف أوتو، وكليفورد جيرتز من المؤرخين والفلاسفة

---

(٤٨) Lawrence, "Genius Denied and Reclaimed: A 40-Year Retrospect on Marshall G.S. Hodgson's The Venture of Islam".

وعلماء النفس والدين والأنثروبولوجيا[٤٩]؛ إلا أنّ تأثيراً معتبراً يظلّ محجوزاً لماكس فيبر الذي استفاد هودجسون من منهجه وتشرَّبَه وإن خالفه في خلاصاته. فهودجسون مؤرّخ مُجدّ في استنباط النماذج الكلّية لكلّ مرحلة تاريخيّة، استناداً إلى المعطيات الثقافية والاقتصاديّة والسياسية؛ لا يهمّه وصف الأحداث وضبط سجلّاتها فقط، بل يُعنى فوق كلّ شيء باستنطاق النماذج الكامنة خلفها، ثمّ قراءة الأحداث في ضوء هذه التصوّرات الكلّية. ثمّ إنّ هودجسون، على الرغم من صرامة تحليلاته الماديّة، يمنح لـ «رؤية الإنسان للعالم» موقعاً مركزيّاً في التحوّل التاريخي. على سبيل المثال، يرى هودجسون بأنّ لبّ الحداثة يكمن في عملية «التقننة» technicalization، التي يُمثّل التصنيع أحد جوانبها، والتقننة عملية تنزع نحو التخصصية الحسابية والابتكارية، تربط التخصصات المختلفة وتصوغ نمط التوقّعات الاجتماعيّة عند الشرائح المهمّة في المجتمع. إذاً، على الرغم من الأسس الاقتصاديّة والماديّة المختلفة التي جعلت هذه العمليّة ممكنة، فإنّ جوهر العمليّة جوهرٌ ثقافيّ، يُمثّل في جانب منه ـ كما يشرح إدموند بورك ـ تطويراً على عملية «الترشيد/العقلنة» الفيبرية، يتجاوز مزالقها[٥٠]. لقد قيل بأنّ «**مغامرة الإسلام**» كان يُمكن أن يكون هو العمل الذي سيقوم فيه فيبر بدراسة سوسيولوجيا الإسلام لو قُيّض له ذلك. إلا أنّ في ذلك شيئاً من المبالغة؛ إذ إنّ رؤية هودجسون تخالف رؤية فيبر فيما يتعلّق بالعلاقة بين الدين والعقلنة، وفي رفضه للقسمة بين «التقليدي» و«العقلاني» كما سيتبيّن لاحقاً.

على الرغم من رواج نظريّة التحديث في أوساط جامعة شيكاغو في الستينيات، إلا أنّ مؤلّفنا ظلّ على وعي دقيق بمزالقها. فقد كانت نظرية التحديث ترى بأنّ الحداثة قد ظهرت في الغرب نتيجة خروج الغرب من ربقة «التقليد» وتبنيه لـ«العقلانية»، وهو ما يوازي في نظرهم الخروج من العالم الديني المسحور إلى فسحة العلمانيّة. غير أنّ هودجسون قد أدرك مبكّراً ـ قبل كثير من نقاد نظريّة التحديث ـ أنّ كافّة الثقافات لا تخلو من قدر من

---

(٤٩) انظر بعض تفاصيل هذه التأثيرات في:
Christopher A. Bayly, "Hodgson, Islam, and World History in the Modern Age," in: Burke III and Mankin, eds., *Islam and World History: The Ventures of Marshall Hodgson*, pp. 39-42.

(٥٠) بورك، «تاريخ الإسلام في تاريخ العالم: مارشال هودجسون ومغامرة الإسلام،» ص١٦٤.

العقلانية ومن التقليد في آنٍ معاً، وأنّ التقليد والعقلانيّة ليسا متضادّين، بل هما مَجْدُولان معاً في دورة ضروريّة من التجدّد والثبات. فالتقاليد لا ترسخ إلا لأنّها تلبّي احتياجات معيّنة يرجو مجتمعٌ ما تثبيتها؛ وحين تنتهي صلاحية هذه التقاليد وتكفّ عن خدمة الأهداف المرجوّة منها، يعمد الجيل التالي إلى تجديدها أو التخلّي عنها. لا تختلف الحداثة التقنيّة في ذلك عن الحضارات الزراعيّة إلا من جهة سرعة وتيرة هذا التغيير. ثمّ إنّ الحداثة عند هودجسون لم تكن حدثاً غربيّاً خالصّاً، بل حدثاً وتحوّلاً عالميّاً، نشأ من تراكم الإنجازات الإنسانيّة على طول السنوات الألف السابقة، وكان لمختلف الشعوب ـ والمسلمين والصينيين خاصّة ـ إسهامٌ ما فيه، وكلّ ما اختصّ به الغرب هو أنّ هذا التحوّل قد مارس فعاليّته فيه أوّلاً، فأمكن له التقدّم بخطوات سريعة ـ بمساعدة وضعيّته الجغرافيّة وبكوريّة أراضيه وجدّة حضاريّته ـ نحو الخروج من شروط النظام الزراعي وقيوده وإرساء مبادئ مؤسساتيّة جديدة، ثمّ تكفّلت صيرورة «التقننة» بإدامة الفجوة بينه وبين الشعوب الأخرى. ولولا بعض المصادفات التاريخيّة، لربّما أمكن للصين التي شهدت في عهد سلالة سونغ تطوّراً صناعياً وحركيّة تجاريّة هائلة أن تستهلّ «العصر التقني». ألم تكن الصين هي السبّاقة آنذاك إلى اختراع ثلاثيّة البارود والبوصلة والطباعة؟ ولكنّ الاجتياح المغولي قد عطّل هذه الصيرورة ومنعها من المضيّ إلى آخرها.

استفاد هودجسون من الخطاطة العامّة لعمل وليام ماكنيل «**صعود الغرب**»، فاستقى منه تصوّره عن المناطق المركزيّة الأربع التي تتقاسمها أربعة مركّبات من التقاليد الحضارية الكبرى: المركّب الأوروبي، والمركّب الهندي، والمركّب الصيني، ومركّب منطقتنا التي تمتدّ من نهر النيل إلى نهر جيحون (وقد وضع ماكنيل هذا المخطّط كبديل عن الحضارات التسع عشرة التي فصّلها توينبي). كما أنّ هودجسون قد اشترك مع ماكنيل في جملة من الاعتبارات المنهجيّة؛ أوّلها: فصلُ التاريخ العالمي عن الأسس الميتافيزيقية والإيديولوجية التي ظهرت في أعمال توينبي وشبنغلر وغيرهما؛ وثانيها: موضعة الحداثة ضمن سياق التاريخ العالمي؛ وثالثها: الاستفادة من مستجدات الدراسات الأنثروبولوجيّة. ولكنّ هودجسون عاب على ماكنيل نزعته المتمركزة حول الغرب، والتي من شأنها أن تشوّه خلاصاته وتحدّ

صلاحيّة قراءته للتاريخ والجغرافيا. فقد ركّز ماكنيل على منطقة شرق المتوسّط كبؤرة لنظره ودراسته (وركّز فرناند بروديل لاحقاً على غرب المتوسّط)، أما هودجسون فقد وسّع نطاق نظرته وأزاح مركزها شرقاً، بحيث غدت المنطقة الممتدّة من المحيط الهندي إلى حوض المتوسّط وما حاذاها شمالاً من أوراسيا هي الرقعة التي تدور فوقها فصول التاريخ الكبرى.

استفاد هودجسون أيضاً من قراءة ماركس، ونمط تحليله الاقتصادي، ولكنّه لم يكن ماركسياً كلاسيكيّاً في تصوّره لحركة التاريخ ودوافعها (وإن اتُّهم بالميل إلى الشيوعيّة في أثناء الحرب الباردة)، ولم يكن ماركسياً البتّة في رفضه الجذري للعنف ونزعته الغانديّة. ولكنّ رؤيته لوضعيّة العالم الحديث تتقاطع بوضوح مع نظريات التبعيّة، التي تُركّز على دراسة علاقة المركز الرأسمالي الاستعماري بالأطراف المستعمَرة المنهوبة والمتخلّفة تبعاً لذلك (كتلك التي نجدها اليوم في كتابات إيمانويل والرشتاين وسمير أمين). ولعلّ التأثير الأكبر قد جاء من طريق أندري غوندر فرانك، أحد أبرز مؤسسي نظرية التبعيّة، والذي كان شريك هودجسون في سكنه في عامَيْ ١٩٥٣ ـ ١٩٥٤[٥١].

إذاً، ككل مفكّر أصيل، كانت علاقة مارشال هودجسون بمفكّري عصره علاقةَ اتصال وانفصال. لقد استفاد هودجسون من مناخ جامعة شيكاغو والتيارات الفكريّة التي سادت فيها في الخمسينيات والستينيات، ولكنّه ظلّ مستقلّ الرأي قادراً على استثمار قراءاته في رؤيته الخاصّة، أو في حواره الخاصّ (إذا ما استعملنا مفردات هودجسون)، وظلّ منفتحاً على التيارات الفكريّة العالميّة، فلا شكّ بأنّ تراث نقد المركزيّة الغربيّة قد بدأ في الأطراف أوّلاً، قبل أن ينضج في المركز، كما يُشير كريستوفر بيلي[٥٢]، ولعلّ انفتاحه على مؤرّخي الهند والصين والاتحاد السوفياتي والعرب قد زوّده ببعض عدّته النظريّة النقدية.

ج ـ تأثيرات هودجسون

«اعترف الكثيرون بعبقريّة هودجسون، ولكنّ قلّة فقط تبنّت

(٥١) Burke III, "Marshall G. S. Hodgson and the Hemispheric Interregional Approach to World History," p. 239.

(٥٢) Bayly, "Hodgson, Islam, and World History in the Modern Age," pp. 43-44.

مصطلحاته»[٥٣]. تبدو هذه العبارة لبروس لورنس (أستاذ الدراسات الإسلاميّة والعلوم الإنسانية في جامعة دوك (Duke)) صادقةً إلى حدٍّ بعيد في وصف ما حصل لتركة هودجسون وتراثه. نعم، لقد سرت أفكاره وتصوّراته في عروق جديدة، وطوّرت العديدُ من الاتجاهات النظرية والتاريخيّة رؤاه ومقولاته حول الاستشراق والمركزية الغربيّة والتبعيّة الاقتصاديّة وضرورة قراءة تاريخ حضارات العالم كتاريخ مترابط، ولكنّ الإحالة إليه اسماً ظلّت أمراً محفوفاً بشيء من الريبة والقلق.

غاب ذكر هودجسون عن «**تاريخ كامبريدج للإسلام**» (١٩٧١)، وعن أعمال فرناند بروديل، وعن أعمال جمهرة من المؤرّخين والدارسين الذين نشطوا في نفس النطاقات التي اشتغل هودجسون فيها[٥٤]. يعود هذا التجاهل إلى جملة من الاعتبارات، بعضها ذاتيّ وبعضها موضوعيّ. أوجزُ الاعتبارات الذاتية في ثلاث نقاط؛ **أوّلاً**: كان لوفاة هودجسون المبكّرة (قبل صدور أعماله الكبرى)[٥٥] أثرٌ بالغ في تراجع تأثيره بعد موته. ففي الأوساط الأكاديميّة، يعمل العالِم على الدفاع عن مقولاته وتطويرها وإعادة التأكيد عليها والردّ على الانتقادات الموجّهة لها، وهو ما يزيد من درجة حضوره والاهتمام به؛ أما مؤرّخنا فقد رحل مبكّراً، خاصّة بالنسبة إلى مؤرّخ، فالتأريخ مهنة صعبة بطيئة تتناسب فيها جودة الإنتاج وحجمه طرديّاً مع عمر المؤرّخ. **ثانياً**: إنّ عمل هودجسون مركّب ومعقّد، له بناؤه الاصطلاحيّ الخاصّ، وأدواته التحليليّة الخاصّة، وهو عملٌ لا يُسلم القارئ إلى خلاصاته بسهولة، بل يطلب منه التدبّر في أدوات التحليل ثمّ التحرّز في إصدار أحكام جازمة. ولا شكّ بأنّ عملاً من هذا النوع يصعب توظيفه سياسياً أو استثماره صحفيّاً في مقولات جاهزة. **ثالثاً**: إنّ منهج هودجسون في مراجعة المصطلحات العلميّة وتقديم مصطلحات جديدة يقطع الاستمراريّة المعتادة في

---

(٥٣) Bruce B. Lawrence, "Islamicate Cosmopolitan: A Past Without a Future, Or a Future Still Unfolding?," *Humanities Futures* (24 April 2015).
< https://humanitiesfutures.org/papers/islamicate-cosmopolitan-past-without-future-future-still-unfolding/ >.

(٥٤) Bayly, Ibid., pp. 45-46.

(٥٥) لاحظ أنّ بحوثه المتخصّصة في التاريخ العالمي، في كتاب **إعادة التفكير في تاريخ العالم**، لم تصدر إلا في عام ١٩٩٣.

الحقل التاريخي: يفضّل معظم المؤرّخين المراكمة على مقولات من سبقهم، وتسهيل تواصلهم مع القارئ من خلال اعتماد مصطلحات مألوفة لديه. إنّ تفضيل استعمال مصطلحات أكثر دقّة وإن كانت أقلّ شيوعاً يتطلّب مؤرّخاً مستقلّ الرأي، منحازاً تماماً إلى تصويب التصوّرات على حساب الشهرة الفوريّة، وهو الثمن الذي كان هودجسون مُدركاً له ومستعدّاً لبذله.

أما الاعتبارات الموضوعيّة، فتعود في قسم منها إلى التطوّرات التي طرأت على الحقل التاريخي وعلى مزاج الأكاديميا، وتعود في قسم منها إلى المناخ السياسي العام ومدى حماسته لمشروع تاريخ عالميّ، لا يضَع الغرب في مركز الخارطة جغرافياً وتاريخياً. إنّ من خصائص النزعة التقانوية، كما يقول هودجسون، الميلَ إلى التخصصيّة المفرطة، التي تضحّي بالرؤية الكلّية لحساب التخصّص في موضوع جزئيّ، وهي تفترض ضرورة نزع أحكام القيمة وكافّة الاعتبارات الأخلاقيّة من أيّ دراسة أكاديمية تتوخّى الموضوعيّة. لقد تراجعت النزعة المثاليّة التي سادت في أعقاب الحرب العالمية الثانية في الأوساط الأكاديمية لحساب نوع من «العدمية الإبستمولوجيّة واللاأدريّة الأخلاقيّة»، بتعبير بورك ومانكين[٥٦]. ثمّ إنّ حقل التاريخ قد شهد في السبعينيات صعود مجموعة من الاتجاهات النظريّة الجديدة، التي أولت عنايتها لدراسة تاريخ الديموغرافيا والرأسمالية والتحوّلات الاقتصاديّة في أنماط الإنتاج، وهو ما ظهر في الفضاء الأنجلوساكسوني مع كتابات إريك هوبزباوم وأندري غوندري فرانك وبيري أندرسون، وفي الفضاء الفرانكفوني مع بروديل ومدرسة الحوليات.

لا شكّ بأنّ النظرة الإنسانية لهودجسون، والموقف الأخلاقي المناهض لبطش الإمبرياليّة المنتصرة وعنجهيّتها الإبستمولوجيّة، ونظرته المنصفة (بل والمنحازة كما يُتَّهم) لحضارة الإسلام، وموقفه السياسي المعادي للصهيونيّة وأشكال الاستعمار الجديد، قد أسهمت في جعله خصماً لمؤرّخي صراع الحضارات وتفوّق الغرب، خصماً لا بدّ من تصفيته بالتجاهل. فصحيحٌ أنّ هودجسون يؤمن بشيء من تمايز الحضارات على مستوى تصوّراتها الثقافيّة (كما يظهر بوضوح في فصله المعنون بـ «الأنماط الثقافيّة بين الحاضرة

---

(٥٦) Burke III and Mankin, "The Ventures of Marshall G. S. Hodgson," p. 2.

الإسلامية والغرب»)، إلا أنّه من جهة أخرى يُؤكّد على ديناميكيّة الثقافة وقابليتها للتحوّل، كما يؤكّد على وحدة الإنسانيّة واشتراك البشر جميعاً في ضمير إنسانيّ واحد. لا يبدو هذا الموقف جذّاباً في عصر «حرب الإرهاب»، الذي يحتفي بكتابات مثل «**فرادة الحضارة الغربية**» لريكاردو دوتشيسن، وبنظرات تاريخيّة لم تتعلّم شيئاً من دروس التواضع ولا من الانتقادات التي كيلت للمركزيّة الأوروبية وقصور رؤيتها الثقافوية، كتلك التي نجدها في كتاب «**الحضارة**» لنيال فيرغسون. بل إنّ هذه المقولات قد تسرّبت من صفحات الكتب اليمينية إلى أفواه رؤساء «العالم الحرّ» المدافعين عن بياض العالم من ظلمة «الإرهاب الإسلامي» في عصرنا المتحذلق بالصوابية السياسية!

مع ذلك، كان لمارشال هودجسون تأثير بالغ في جملة من المؤرّخين والدارسين، الذين استفادوا من تصوّراته وتصويباته، وشهدوا له بالفضل، وإن قلَّ منهم من استعمل مصطلحاته. كما كانت له تأثيرات عميقة في بعض الحقول التي حاولت تجاوز مزالق الاستشراق الكلاسيكي. فقد شهد عقد السبعينيات نهاية الاستشراق بصورته الكلاسيكيّة. نجم ذلك عن جملة من العوامل، أهمّها نهاية الاستشراق الفيلولوجي، وتهاوي نظريّة التحديث، وصعود المنظور العالمي، وتطوّر العلوم الإنسانيّة الرديفة وأبرزها الأنثروبولوجيا، ونموّ دراسات المناطق، ثمّ صعود الإسلام السياسي والدين عموماً (وهو ما عُرف بعودة المقدّس) إلى المجال السياسي، ثمّ جاء تبلور نقد الاستشراق على يد إدوارد سعيد ليكون المسمار الأخير في نعش الاستشراق الكلاسيكي. تفرّعت خمسة اتجاهات أساسيّة عن تراث الاستشراق[٥٧]، **أوّلها**: عبّر عن نزوع لساني لدراسة النصوص ونقدها (وهو الاتجاه الأكثر وفاءً للاستشراق الفيلولوجي). **وثانيها**: دراسات المناطق، أي دراسة منطقة بعينها مع العناية بالتطوّرات السوسيولوجيّة والسياسية والثقافيّة الأحدث، مثل دراسات الشرق الأوسط (وهو استمرارٌ للاستشراق القديم من جهة علاقته بالهيمنة الإمبريالية). **وثالثها**: حقل التاريخ والتاريخ العالمي،

---

(٥٧) انظر بعضها في: رضوان السيد، **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية** (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤)، ص١٠٩.

الذي ظلّ عمل هودجسون فيه عملاً أساسيّاً لا غنى عنه لكلّ دارس، وفي هذا الحقل ظهر تأثيره في جملة من الأعمال الكبرى، مثل عمل ألبرت حوراني «**تاريخ الشعوب العربية**» (١٩٩١)، وكتابات المؤرّخ إيرا لابيدوس، بخاصّة كتابه «**تاريخ المجتمعات الإسلامية**» (١٩٨٨)، و«**أطلس العالم الإسلامي منذ ١٥٠٠**» الذي أعدّه فرانسيس روبنسون (١٩٨٢)، وكتاب فيرنون إيجر المرجعي «**تاريخ عالم المسلمين**» (٢٠٠٤). **ورابعها**: حقل أنثروبولوجيا الإسلام، الذي افتتحته دراسات إرنست جيلنر وكليفورد غيرتز، ولقي نقداً وتأطيراً منهجيّاً دقيقاً على يد طلال أسد[٥٨].

خامس هذه الاتجاهات وأهمّها هو حقل سوسيولوجيا الإسلام، الذي يُعدّ اليوم أغنى هذه الحقول وأجرأها في الفكاك من المسلّمات المنهجيّة التي طبعت الاستشراق الكلاسيكي. يُمكن تأريخ ولادة حقل سوسيولوجيا الإسلام بكتاب بريان تيرنر **فيبر والإسلام** (١٩٧٤)[٥٩]، ويُمكن تأريخ نضجه بصدور كتاب أرماندو سلفاتوري **سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة والسلطة والمدنية** (٢٠١٦)[٦٠]. في هذا الحقل، تحظى تصوّرات هودجسون ومصطلحاته بأهميّة تأسيسيّة، إذ إنّ منطلق هذا الحقل مشابه لمنطلق هودجسون: الوفاء لمنهج فيبر والتحرّر من خلاصاته المتمركزة حول أوروبا المسيحية. استفاد حقل سوسيولوجيا الإسلام من المنظور الجديد الذي فتحه هودجسون لدراسة المراحل الوسيطة والعناية بالتصوّف كأساس للنظام الاجتماعي في العصر الإسلاميّ الوسيط. ثمّ استفاد حقل سوسيولوجيا الإسلام من الأرضيّة التي فتحها نقد الاستشراق ونقد المركزية الغربية، ولكنّه لم يكتفِ بنقد صيغ فهم مجتمع المسلمين التاريخي السائدة في الغرب، بل عمد إلى بناء تصوّرات أصيلة تنطلق من فهم مجتمعات المسلمين التاريخيّة

---

(٥٨) انظر: المصدر نفسه، ص١٠٦ ـ ١١٩. انظر أيضاً إن شئت: طلال أسد، «فكرة أنثروبولوجيا الإسلام،» في: أبو بكر أحمد باقادر، **أنثروبولوجيا الإسلام** (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٥)، ص٤٩ ـ ٨٤.

(٥٩) الذي تُرجم بعنوان **علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقديّة لفكر ماكس فيبر**، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر (بيروت: دار القلم، ١٩٨٧). ثمّ أعيد طبعه عن دار جداول (٢٠١٢).

(٦٠) وصدرت ترجمته بالعنوان نفسه (٢٠١٧) عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، بترجمة: ربيع وهبه. والكتاب يُشكّل الجزء الأوّل من ثلاثيّة مرتقبة يُعدّها سلفاتوري حول سوسيولوجيا الإسلام.

وتعترف بـ «الديناميكية الاجتماعيّة والمدنية لمظاهر الإفصاح غير الغربيّة عن الدين»[٦١]. أضاف «سوسيولوجيا الإسلام» مفهوم المدنيّة إلى العدّة المفاهيمية لمارشال هودجسون، وطوّر تصوّراته عن «الحضارة» (بل وحاول الاستغناء عن هذه اللفظة لما علق بها من حمولات سياسية وإيديولوجية)، كما استعان بتطويرات ميشيل فوكو لقراءة مجتمع الحاضرة الإسلاميّة من منظور السلطة والمعرفة.

إضافة إلى ذلك، حظي عمل هودجسون باهتمام واسع بين المؤرّخين الآسيويين كما يُشير كريستوفر بيلي، وبين غيرهم من مؤرّخي الأطراف ومؤرّخي دراسات التابع[٦٢]. وربما تجدر هنا الإشارة إلى أحد أوجه قصور عمل هودجسون، الذي ـ وإن أفلت من مركزيّة أوروبا، واهتمّ في المقابل بالفضاء الجغرافي الممتدّ من الصين إلى البحر الأبيض المتوسّط ـ لم يُعطِ تاريخ إفريقيا وأوقيانوسيا وتاريخ الأمريكتين حقّه من العناية، ربّما لعدم صلته المباشرة بحضارة الإسلام.

• ملاحظة: في القسم التالي، تفصيلٌ في تأثيرات مصطلحَيه: «إسلاماتي» و«فارساتي».

هذه الترجمة

يُقال بأنّ الترجمة التي بين أيديكم الآن قد طال انتظارها، فهي الترجمة الأولى والكاملة لـ **مغامرة الإسلام**. كتب الكثيرون بحماسة وحفاوة عن هذا الكتاب، وتُرجمت بعض فصوله وبعض دراسات هودجسون الأخرى إلى العربيّة، ولكنّ الكتاب ظلّ حبيس حجمه الثقيل ووعورة لغته لخمس وأربعين سنة من تاريخ صدوره، ينتظر من يتصدّر لعملٍ يتطلّب تفرّغاً طويلاً واجتهاداً دقيقاً في ترجمة الاصطلاحات، وتحقيقاً وتدقيقاً إضافيين في تحقيق مقولاته ووصلها بأصولها في كتب التراث والتاريخ. لم يكن اضطلاعي بترجمة هذا العمل بطولةً، بل مغامرة محفوفة بالمخاطر: فلغة هودجسون أوّلاً لغة شاقّة، طويلة الجمل، كثيرة الاستطراد، حافلة بالتراكيب والبلاغة، والبلاغةُ عنده

---

(٦١) سلفاتوري، **سوسيولوجيا الإسلام**، ص٢٤.

(٦٢) Bayly, “Hodgson, Islam, and World History in the Modern Age,” p. 50.

ليست زخرفاً أو زينةً يُحلّي بها أفكاره، بل هي استراتيجيّة لغويّة تُمكّنه من نقل تصوّرات دقيقة وتوفّر عليه عناء سرد معلومات مفصّلة. لا يُمكن ترجمة البلاغة إلا بشيء من البلاغة، ولكنّ هذه العمليّة تتطلّب - في سياق الدراسات التاريخيّة - الاطلاع على الحوادث التي يتحدّث عنها المؤلّف لإدراك مقصد استعارته وفهم ما ترمي إليه عبارتُه بالضبط. ولا أبالغ إن قلتُ بأنّ جملة واحدة قد تُجبر مُترجِمها على قضاء جلّ نهاره في القراءة حولها ليجلو مقصدها ويُدرك مرادها.

ثمّ إنّ منهجية هودجسون في الكتابة لا تبدأ بسرد الأحداث تفصيلاً ثمّ تحليلها وشرحها واستنباط الخلاصات حولها؛ بل إنّ منهجه في الكتابة يزاوج دوماً بين التحليل والسرد، وبين الإشارة إلى المعلومة واستنطاق دلالاتها، وبين بناء مقولات تحليليّة كبرى وإيراد الشواهد عليها. يُضاف إلى ذلك أنّ تاريخ هودجسون شاملٌ كما أسلفتُ من ثلاثة وجوه: شاملٌ في تتبّع كافّة مظاهر التغيّر التاريخي وسبر جميع العوامل المسهمة فيه؛ وشاملٌ في تغطيته لزمان تاريخيّ يمتدّ من أيام الساسانيين وما قبلهم ولا ينتهي إلا مع مرحلة صعود القوميات في العالم الثالث؛ وشاملٌ أيضاً في تغطيته لرقعة جغرافيّة تمتدّ من الأرخبيل الماليزيّ إلى إفريقيا جنوب الصحراء وما جاوزهما. كلّ ذلك يُجبر المترجم على توسيع حقول قراءاته التاريخيّة بالتوازي مع الترجمة، ومحاولة قراءة ما يستطيعه من الموادّ التاريخيّة حول الحقبة التي يتناولها هودجسون بالتحليل، ليتسنّى له فهم القصّة التاريخيّة ومعرفة الإحالات والروايات التي يُشير إليها المؤلّف وتعريف القارئ بها قدر الإمكان.

إلا أنّ المبالغة في شرح القصص التاريخيّة والتعريف بكلّ الشخوص المذكورين في الكتاب أمرٌ متعذّر ومُضرّ بسلاسة الكتاب وبمقصده. فهدف هودجسون النهائي كما أسلفتُ هو رسم صورة تاريخيّة حيّة لفصول هذه الحضارة العالميّة وإبراز مدى تشابك هذه الفصول وترابطها، وحاجةُ القارئ إلى التفاصيل مقصورةٌ على ما يخدم هذه الغاية. ولمن أراد التبحّر في حقبةٍ ما، أو منطقة جغرافيّة ما، أن يعود إلى موادّها التاريخيّة وما كُتب عنها، وقد تُعينه في ذلك قائمة المراجع التي يقترحها المؤلّف في نهاية كلّ مجلّد (وإن تقادمت معظم أعمالها).

تُرجمت لهودجسون بعض الدراسات وبعض الفصول من كتابيه «**مغامرة الإسلام**» و«**إعادة التفكير في تاريخ العالم**». وهي في جلّها دراسات مفيدة في التعريف بهودجسون وتقديم شيء من رؤيته التاريخيّة، ولكنّها قاصرة قصوراً بالغاً في تقديم تمييزاته الاصطلاحيّة. والتمييزات الاصطلاحيّة هي إحدى أهمّ مساهمات هودجسون في حقل الإسلاميات وفي حقل التاريخ. لعلّ مترجماً ترجم فصلاً واحداً لهودجسون أن يكون معذوراً في إغفال التمييز بين «إسلامي Islamic» و«إسلاماتي Islamicate»، أو في ترجمة الحاضرة الإسلامية Islamdom بـ «العالم الإسلامي» (على الرغم من رفض هودجسون الصريح لمصطلح «العالم الإسلامي»)؛ فلكي يفهم هذه التمييزات وترجماتها الوجيهة، عليه أن يعود إلى مقدّمة هودجسون المطوّلة حول «دراسة الحضارة الإسلامية»، ثمّ إنّه قد يخشى إرهاق القارئ وإثقال النصّ. وسواءٌ أكان من سبقني من المترجمين معذوراً أم لا، فإنّ تلك الترجمات قد قصرت عن تقديم أحد أهمّ إسهامات هودجسون في إعادة بناء مصطلحات حقل دراسته: إنّه مؤرّخ مُراجِع، أخذ على نفسه نذراً بألا يستعمل مصطلحاً لمجرّد أنّه سائد، وحاول أن يُنعم النظر في أصول كلّ مصطلح ودلالاته وما يُضمره من انحيازات، وأقام بعد ذلك بنيانه الاصطلاحيّ، الذي بدأ الكثيرون بالإقرار بأهميّته وبالاعتماد عليه.

اطّلعتُ على كلّ ما تُرجم لهودجسون في مجلّة «**الاجتهاد**» التي أشرف على تحريرها رضوان السيّد والفضل شلق (وخصّصتْ عدداً مزدوجاً لهودجسون ومشروع التاريخ العالمي)، وعلى ما ترجمه عبد السلام الشدادي لهودجسون في كتابه «**الإسلام والتاريخ العالمي**»، وعلى ما نُشر من ترجمات متفرّقة في غيرهما، وتعلّمتُ من خطأ مترجميها أكثر ممّا تعلّمتُ من صوابهم. ولكنّني أدين لهم بالفضل على بعض الخيارات الاصطلاحيّة الموفّقة، وعلى هدايتي إلى قراءات ممكنة لبعض العبارات المستعصية في نصّ هودجسون.

لقد كان التحدّي الأكبر في هذه الترجمة هو ترجمة المصطلح، وهو أمرٌ احتجتُ فيه إلى كثير من التمعّن وتقليب الخيارات واستشارة أهل الخبرة من قرّاء هودجسون، واحتجتُ فيه إلى تتبّع بعض المصطلحات على طول الكتاب لأتأكّد من دلالاتها الدقيقة وطرائق استعمالها غير المُشار إليها. وقد

برّرتُ اجتهاداتي في الهوامش، باستثناء مصطلح «إسلاماتي» الذي سأفصّل فيه لاحقاً. يبدأ التحدّي من عنوان هذا الكتاب:

مغامرة الإسلام: الضمير والتاريخ في حضارة عالمية

The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization

تحوز لفظة venture على عدّة معانٍ، فهي ليست مغامرة بالمعنى الصريح adventure، بل هي أقرب إلى المشروع الذي ينطوي على قدرٍ من المجازفة والمخاطرة، وكثيراً ما تُستعمل في سياق المشاريع التجاريّة الجريئة التي قد يحقّق أصحابها نجاحاً مذهلاً أو يفشلون فشلاً مُحققاً. شاع الكتاب بعنوان «**مغامرة الإسلام**» لأنّ مجلّة **الاجتهاد** قد قدّمته بهذا العنوان (وهي الترجمة الأقرب إلى الصواب في نظري)، وشاركهم في ذلك غير واحدٍ ممن كتبوا عن الكتاب، منهم هشام شرابي. اختار المؤرّخ طريف الخالدي ترجمة عنوان الكتاب بـ «مسعى الإسلام»، وهو خيار جميل؛ فكلمة «مسعى» ذات دلالة تراثيّة أصيلة، وهي تنطوي على معنى المكابدة وبذل الجهد والمحاولة، وتحملُ ظلالها الدلالية الدينية معنى جميلاً، وهو أنّ غاية السعي هو الطريقُ نفسه لا نهايته. وقد شجّعني د. جوزيف مسعد على هذا الاختيار حتى كدتُ أميل إليه. ولكنّ المسعى في دلالته الاستعمالية لا يكون إلا بين بداية ونهاية معلومتين (السعي بين الصفا والمروة، أو سعي الإنسان بين ولادته ووفاته)، أمّا venture فذات نهاية مفتوحة، غير مضمونة، وهو معنى أصيل وأكيد في استعمال هودجسون للفظة على طول الكتاب (يتأكّد أوضح ما يكون في خاتمته التي تتناول مستقبل الإسلام الممكن في العالم الحديث). ذهب عبد الله العروي في «**مفهوم التاريخ**» إلى ترجمة الكتاب بـ«مجاهدة الإسلام»، وهو خيارٌ بعيد وقاصر، على ما ينمّ عنه الخيار من ألمعيّة صاحبه وتفرّد رأيه.

ثمّ تأتي Conscience، وهي تعني اليوم بلا جدال: الضمير، أي ملكة تمييز الخير والشرّ. والكلمة مأخوذة من الفرنسيّة القديمة ثمّ من اللاتينية conscientia. وصحيحٌ أنّ دلالتها الحرفية مركّبة من (مع con) و(معرفة Scientia)، وأنّ لفظة الوعي consciousness قد اشتقّت منها، إلا أنّها ظلّت تُستعمل بمعنىَ الإدراك الأخلاقي، ولم تتخذ معنى «الوعي» إلا في حالات نادرة ومهجورة. مع ذلك اختارت مجلّة **الاجتهاد** ترجمة العنوان الفرعي

للكتاب بـ «الوعي والتاريخ في حضارة عالمية»، وحذا حذوها كثيرون. والحقيقة أنّ هذا الخيار الخاطئ يقول شيئاً عن الثقافة العربيّة الحديثة، التي احتلّت فيها مفردة «الوعي» موقعاً مركزيّاً في مقابل «الوازع الأخلاقي»، فبات «الوعي» هو العمدة في قراءة التاريخ، وبات بناء «الوعي» هو المطلوب في الحاضر، أما «الضمير الأخلاقي» فمسألة مرذولة متروكة للوعّاظ والدراويش، وغير حقيقة بأن تكون محوراً لقراءة التاريخ. فكأنّ أصحاب هذا الاختيار قد ارتأوا بأنّ المؤلّف قد قصد «الوعي» حتماً، حتى لو كتب «الضمير»! يبرّر البعض هذا الخيار بأنّ هودجسون ذو خلفيّة ماركسيّة، وثنائيّةُ الوعي والتاريخ أصيلة في الجدل الهيجلي، الذي ليست الماركسيّةُ إلا مقلوبَه. ولكنّ هودجسون أيضاً ذو خلفيّة دينيّة إنسانيّة يحتلّ فيها الضمير مكان الصدارة. والأهمّ من خلفيّته، هو أنّ تتبّع الكلمة في سياق الكتاب يؤكّد مقصد هودجسون في الإشارة إلى الضمير بالمعنى الأخلاقيّ.

نأتي الآن إلى تسويغ ترجمة Islamicate بـ إسلاماتي، وهي لفظة مركزيّة في نصّ هودجسون تعمّ صفحات كتابه.

ما الذي قصده هودجسون بـ «إسلاماتي»؟

أراد هودجسون التمييز بين معنيين دقيقين: ما يتصل بالإسلام بوصفه ديناً (إسلامي)، وما يتصل بالمجتمع الذي تشكّل حول الإسلام، والذي تسود فيه أمورٌ لا يصحّ وصفها بأنّها «إسلاميّة»؛ إذ إنّها لم تنبع من صميم الدين، بل وربّما خالفت أوامر الشريعة الدينية، ولكنّها ظلّت ذات مسحة خاصّة متصلة بالإسلام اتصالاً بعيداً، وهي بالتالي: «إسلاماتية».

يصحّ أن نصف الشريعة بأنّها «إسلاميّة»، ولكننا لا نستطيع أن نصف جميع مناحي القانون عند المسلمين بأنّها «إسلاميّة»؛ لا يصحّ أن نصف الأدب بأنّه «إسلاميّ»، وإذا صحّ مثلاً وصف الشعر المنسوب إلى الإمام الشافعي أو أبي العتاهية بأنّه «إسلاميّ»، فإنّ ذلك لا يصحّ في وصف خمريات أبي نواس قطعاً. بالمثل، لا نستطيع وصف اللغة «الفارسيّة» أو «التركيّة الغربيّة» بأنّها إسلاميّة، إذ إنّها لم تنبع من الإسلام، ولكنّها لمّا حملت الإسلام وعبّرت عن المجتمع الذي حكمه المسلمون، اكتسبت مسحة خاصّة تشترك فيها جميع اللغات «الإسلاماتيّة». أسهم الكثير من غير

المسلمين في الحضارة التي تشكّلت حول الإسلام، وإسهاماتُهم - سواءٌ كانت في الأدب أو الفلسفة أو الطب - هي «إسلاماتية». كذلك الأمر بخصوص الإنجازات التي اعتبرها علماء الشريعة مخالفة للإسلام، ففلسفة أبي بكر الرازي والراوندي «إسلاماتية»، والمنمنمات التيموريّة التي قد تصوّر أحياناً أحوالاً من العري والمُجون والإيروتيكا هي «إسلاماتية»، وفنّ الأرابيسك والخطّ «إسلاماتيان».

رأى بعض الدارسين في هذا التمييز نوعاً من التمييز بين ما هو «ديني» وما هو «دنيوي» أو «علماني»، وهو ما يُحذّر هودجسون من التمادي فيه، فعلينا أن «نحذر من رسم خطّ حادّ بينهما، ففصل الدين (وليس الإسلام فقط) وعزله عن بقيّة جوانب الحياة أمرٌ خاطئ ومشوّه جزئياً»، كما يقول. وقد أحسن سرينيفاس أرافامودان (أستاذ الأدب الإنكليزي وعميد كليّة الإنسانيّات في جامعة دوك (Duke)) حين اعتبر بأنّ «إسلاماتي» تعني «الأثر الهجين لحضور الإسلام»(٦٣). إنّها هُجنة بين تأثير الإسلام كدين وتأثير العوامل التاريخيّة والمحليّة والاستمراريّات الثقافية والاجتماعيّة الحاضرة في المجتمع(٦٤).

يُعدّ هذا المصطلح مصطلحاً محوريّاً في عمل هودجسون، وهو أحد

---

(٦٣) Lawrence, "Islamicate Cosmopolitan: A Past Without a Future, Or a Future Still Unfolding?".

(٦٤) أحبّ أن أُشير هنا إلى وجه هودجسون الفيلسوف، وهو وجه يتبدّى في كثير من المواضع التي يُناقش فيها حركة التاريخ ومنهجيّة فهمها، ولكنّه يظهر أيضاً في ابتكاره للمفاهيم. كان الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز قد عرّف الفلسفة بوصفها اختراعاً للمفاهيم، واختراع المفهوم عنده لا بدّ أن ينطلق من حاجة أصيلة، أي من فراغ قائم في نظام الفكر لا يُمكن لغير هذا المفهوم أن يسدّه. تحوز بعض المفاهيم التي صاغها هودجسون على هذه السمة: فكما يوضّح بروس لورنس، فإنّ مفهوم «إسلاماتي» و«فارساتي» كثيراً ما يُستعملان ضمناً، حتّى لو لم يتمّ تبني المصطلحين نفسيهما؛ فمعارض الفنون الحديثة والتاريخيّة تُقدّم مجموعات فنّية تتوزّع جغرافيّتها من سوريا إلى حدود الصين، وهي مجموعات لا يصحّ وصفها بأنّها إسلاميّة، ولاسيما أنّ بعض فنانيها ليسوا مسلمين، ولكنّها حتماً تشترك في «حساسيّة مخصوصة» وفي أسلوب متشاكل له صلةٌ ما بثقافة الإسلام وبالمجتمع الذي تشكّل حول دينه، ولكنّها ليست إسلاميّة بأيّ معنى دينيّ (كيف تكون دينيّة وبعض فنونها تحتفي بالبورنوغرافيا؟): إنّها «إسلاماتيّة» بهذا المعنى، حتى لو لم يستعمل أمناء المعارض هذا المصطلح لوصفها. هذا هو الفراغ الذي يَخلق الحاجة إلى المفهوم، وهذا ما يجعل من مفهومي «إسلاماتي» أو «فارساتي» مفهومين أصيلين.

انظر:

Lawrence, Ibid.

إسهاماته المركزيّة لضبط المصطلحات في حقل الإسلاميّات. وقد تأخّر الدارسون في الأخذ بهذا المصطلح لأسباب أشرتُ إليها سابقاً. ولكنّه بدأ يكتسب قيمته وموقعه المركزيّ في النقاشات والمؤتمرات والكتب المعنيّة بدراسة الإسلام، ثمّ توسّع استعماله توسّعاً كبيراً خلال السنوات العشر الماضية[٦٥]. في عام (٢٠١٠) انطلق موقع إلكتروني باسم «مجتمع الفكر المعاصر والعالم الإسلاماتي» (Society of Contemporary Thought and the Islamicate World)، وانطلقت في عام (٢٠١٣) عن دار Brill مجلّة علميّة بعنوان «**التاريخ الفكري للعالم الإسلاماتي**» *(Intellectual History of the Islamicate World)*. كما أنّ الدار نفسها بدأت منذ عام ٢٠١٥ بإصدار سلسلة كتب تحت عنوان «**التاريخ الفكري الإسلاماتي**» (*Islamicate Intellectual History*). وقد استهلّت (Bloomsbury Academic) منذ عام ٢٠١٤ بإصدار سلسلة من الكتب (بلغت إصداراتها ١٤ كتاباً حتى الآن) تحت عنوان «**الفكر الشرق أوسطي والإسلاماتي المعاصر**» (*Contemporary Middle Eastern and Islamicate Thought*).

وبالمثل، بدأ مصطلح فارساتي persianate يحظى ببعض الحضور والاهتمام، فتمّ تأسيس «جمعيّة دراسة المجتمعات الفارساتية» (Association for the Study of Persianate Societies) في ١٩٩٦، وأصدرت في عام ٢٠٠٧ «**مجلة الدراسات الفارساتية**» (*Journal of Persianate Studies*).

كيف نترجمها؟

تتمتّع «islamicate» بنهاية وصفية مزدوجة (فـ -ic و-ate كلتاهما لاحقة تُضاف إلى الاسم لتجعله صفة)، وهو ما يجعل صلتها بالمصدر الأصليّ بعيدة. تَرِد هذه الصيغة - وهي قليلة الشيوع - في «Italianate» مثلاً، وهي

---

(٦٥) بجرد ببليوغرافي سريع، لا نعثر قبل عام ٢٠٠٠ إلا على عدد قليل من المنشورات التي استعملت لفظة «إسلاماتي» في عناوينها، أبرزها الكتاب الذي حرّره بروس لورنس وديفيد جيلمارتن. انظر:

David Gilmartin and Bruce Lawrence, eds., *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia* (Gainesville, FL: University Press of Florida, 2000).

وهو في الأصل مؤتمر عقد في عام ١٩٩٥. ولكننا نعثر منذ العام ٢٠١٢ على نحو عشرين كتاباً تضمّنت عناوينها لفظة «إسلاماتي». وفي عناوين هذه الكتب ما يُشير إلى توسّع استعمال المصطلح خارج حقل الإسلاميّات المتخصّص.

تعني، كما يقول المؤلّف: «بالأسلوب الإيطالي»، أي إنّها لا تُحيل إلى إيطاليا نفسها بشكل مباشر، ولا تستعمل كصفة لما هو إيطالي، وإنّما لما هو مرتبط بالأسلوب الإيطالي والطريقة الإيطاليّة في عمل شيءٍ ما. يُمكن للمرء أن يتحدّث عن أسلوب معماري «إيطالياتي italianate» في إنجلترا أو تركيا مثلاً.

ليس في العربيّة ما يُقابل صيغة islamicate مقابلةً صحيحة؛ ولذا، لا بدّ من نحت تركيب خاصّ لها، لتفادي استعمال تعبيرات مطوّلة من قبيل «بالأسلوب الإسلامي» أو «ذو طابع إسلامي». تنوّعت الاقتراحات، فأشار البعض إلى صيغة «إسلاماني»[٦٦]، ولكنّ الألف والنون تدخلان قبل ياء النسب ـ في سنّة المُترجمين واللغويين ـ للتشديد والمبالغة في نسبة الصفة، لا لتخفيفها، فـ «الإسلاماني» أكثر إسلاميّةً من «إسلامي»[٦٧]. اقترح مُترجم كتاب ألبرت حوراني «**الإسلام في الفكر الأوروبي**» (طبعة ١٩٩٤) صيغة «مؤسلم»، وهي خاطئة بلا ريب، فهي تنطوي على دلالة الافتعال وعلى دلالة إسباغ صفة «الإسلام» على شيء، هذا أوّلاً؛ أمّا ثانياً، فإنّ هودجسون يستعمل «Islamized» ليُشير إلى جوانب الحياة التي تمّت أسلمتها عند الشعوب غير المسلمة، وأحياناً إلى دخول الإسلام إلى منطقة من المناطق. وقد استعمل هشام شرابي صيغة «مؤسلم» أيضاً. واقترح د. عصام عيدو (أستاذ الدراسات العربية والإسلامية في قسم الدراسات الدينية في جامعة فندربلت) صيغة «إسلافي»[٦٨]، لتكون مركّبةً من إسلام + ثقافي؛ وهو اقتراح وجيه، إلا أنّ في هذا النحت تصرّفاً في المصطلح لم يختره المؤلّف، إضافة إلى ما يشغب على مصطلح «الثقافة» من جدالات أنثروبولوجيّة توسّعه حيناً وتضيّقه حيناً. اخترتُ ـ بعد طول حيرة ـ «إسلاماتيّ». قد يُحيل هذا الخيار عند السماع الأوّل إلى معنى تعدّد الإسلامات، وهو معنى، وإن لم يدخل في اعتبار هودجسون، يُعزّز المعنى الذي أراده؛ فما ينتمي إلى فضاء المجتمع

(٦٦) انظر: جوزيف مسعد، **الإسلام في الليبرالية**، ترجمة أبو العباس إبراهام وجوزيف مسعد (بيروت: جداول، ٢٠١٨)، ص٢٦٠.

(٦٧) انظر: عباس حسن، **النحو الوافي**، ٤ ج، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ج ٤، ص٧٤٥.

(٦٨) في تواصل شخصيّ معه.

الذي تشكّل حول الإسلام متعدّد متنوّع، كلّه يزعم وصلاً ما بالإسلام، وهذه مزيّة لحضارة الإسلام. تظلّ هذه المسألة اجتهاداً محضاً يُبنى على جملة من الاعتبارات اللغويّة، ولا تخلو أوجه الاختيار فيه من حساسيّات جماليّة شخصيّة يرتئيها المُترجم. فكلّ نحت اصطلاحيّ سيبدو غريباً أوّل الأمر، إلى أن تعتاد عين القارئ وأذنه عليه.

ما لا يسع القارئ جهله

في هذه الترجمة، استعملت مجموعة من الرموز والاختيارات التي ينبغي على القارئ الإلمام بها قبل الشروع في قراءة الكتاب.

١ ـ كل ما يرد داخل النصّ بين معقوفين [ ] هو إضافة من المترجم، إلا إذا أشرت إلى خلاف ذلك في الهوامش. وقد حاولت من خلال ذلك التعريف بإيجاز ببعض الشخصيات التي يُشير إليها المؤلّف دون أن يذكرها، وشرح بعض غوامض العبارات، وغير ذلك مما يُغني الشرح الموجز عن إدراج هامش له.

٢ ـ أستعمل التسويد (**البولد**) للألفاظ العربيّة التي وردت بلفظها العربيّ من المؤلّف، وأكتفي عادةً بتسويدها عند مرورها أوّل مرّة، كأن يُورد المؤلّف الصوت العربيّ للفظة **الفتوّة** futuwwah أو **الاجتهاد** أو **الصلاة** أو غير ذلك. إذا لم يكن المصطلح ملتبساً مع غيره فإنني أورده لاحقاً من دون تسويد وأكتفي بتسويد موضع وروده الأوّل، أما إن كان المصطلح مشتركاً في الدلالة على معنيين أحدهما من العربيّة والآخر من الترجمة عن الإنكليزيّة (مثل لفظة التقليد، فهي ترد على طول الكتاب كترجمة للفظة tradition، أي التقليد بوصفه تراكماً وتركيباً لجملة من الممارسات والمقولات والعادات والتوقّعات المتفاعلة مع صيرورة البشر في التاريخ، ولكنّ المؤلّف في سياق مخصوص يُورد لفظة التقليد بصوتها العربي Taqlîd للدلالة على فعل الاتّباع وتقليد الآراء السابقة وعدم إعمال الاجتهاد الفقهي فيها، وهنا أواظب على **التسويد** في كلّ مواضع ورود اللفظة للتمييز بين الدلالتين). سيجد القارئ مثيل ذلك في ألفاظ مثل الأدب (literature, adab) والفلسفة (philosophy, Falsafah). أما إذا كانت الدلالة بيّنةً من السياق مثل: «الطريقة» بمعناها الصوفي، و«الطريقة» والطرق بالمعاني الأخرى، فإنني أؤثر ألا أرهق النصّ

بالتسويد، إلا إن دعت الحاجة للتمييز في المواضع التي لا يتكفّل السياق بتوضيحها.

٣ ـ أستعمل الخطّ المائل (/) بين كلمتين متلاصقتين لأداء معنيين متقاربين تحملهما اللفظة الإنكليزيّة، وذلك لتوضيح المعنى المزدوج الذي تحملها؛ مثل: كتابي/عالِم lettered[٦٩]، أو أخلاقي/معنوي moral في بعض السياقات.

٤ ـ كلّ ما تحته خطّ في الكتاب هو تشديد من المؤلّف. وقد استعملت الخطّ عِوضاً عن الإمالة في النصّ الأصلي.

(٦٩) انظر تفصيل دواعي ذلك في الهامش التاسع للمترجم في «توطئة عامة» في الكتاب الأوّل.

شكر وامتنان

إنّ هذه الترجمة وصاحبها مدينان لمن أسهموا في العناية بهذا الكتاب، توجيهاً وترشيداً وتصحيحاً وتشجيعاً. كان لحواراتي مع الأستاذ والصديق حسن أبو هنيّة مساهمة محوريّة في إقبالي على ترجمة هذا العمل الضخم، فقد كان اسم هودجسون يتردّد في حواراتنا مقترناً بضرورة النظر إلى التقاليد بكل أشكالها، وإلى الإسلام خصوصاً، بوصفها بُنى ديناميكية تقوم على الانفتاح والهضم والاستيعاب ثمّ التجاوز، في صيرورة تاريخيّة خلّاقة ومستمرّة، لولاها لتحجّرت التقاليد في التاريخ. ثمّ إنّ «حسن» كان موضع مشورتي الأوّل في كثيرٍ من مسائل الكتاب وفي ضبط عددٍ من إحالاته، وقد أكرمني بقراءة عدد من فصوله. حظيتُ بتشجيع مبكّر من السيّدة نسرين حرم، وما أزال أذكر نقاشاتنا الأولى حول ضرورة الوعي التاريخي في النظر إلى الإسلام في سياقات تشكّله وحركته عبر التاريخ والجغرافيا، وكيف تمّ طمس هذه النظرة التاريخيّة مع سيادة السلفيّات وهواجس النزعات الأصوليّة والهويّاتية. أكرمني الصديق أنس غنايم بقراءة مسودة الكتاب الأوّل، وأبدى ملاحظات نافعة بخصوصها. كان د. همام يحيى موضع مشورتي في عدد من المواضع المُشكلة، التي احتجتُ فيها إلى عينٍ ثانية لفهم أبعاد النصّ وهتك ستار البلاغة نفاذاً إلى ما وراءها من معنى. كذلك، أعانتني د. آمال عوض في التفكير في بعض العبارات المستعصيّة وكثيراً ما نبّهتني إلى بعض المعاني الدقيقة في النصّ. أكرمني د. عصام عقلة (أستاذ التاريخ الإسلامي في الجامعة الأردنيّة) بفتح مكتبه لاستشارته في العديد من المسائل التقنيّة والتاريخيّة، خاصّة فيما يتعلّق بالعصر الوسيط، فله جزيل الشكر. كما أشكر الباحثة ليديا كيسلنغ، التي زوّدتني برسالتها الجامعيّة حول حياة هودجسون وبمجموعة وافرة من أوراقه وملخّصات محاضراته ورسائله. إليهم أُضيف

جملة من الأصدقاء والأساتذة الذين تفضّلوا عليّ بالمشورة في بعض المسائل المتخصّصة: محمد عبد الباري، طارق خميس، سليمان الناصر، غيداء أبو الخيران، منى حوا، كريم محمد، علي حبيب الله. حظي العمل بتحريرٍ أنيق دقيق من يدي د. حكمة شافي الأسعد، الذي التقط أخطائي بأصابع المحبّة، ورقّع ما انفرط من المعنى، وأقام ما اعوجّ من اللفظ، فأنا له مدين. وأسهم فريق الشبكة العربيّة إسهاماً مشكوراً في إخراج الكتاب بالصورة المثلى وتنسيق خرائطه وجداوله والصبر على هوسِ مترجمه في التدقيق والمراجعة.

لم تكن هذه الترجمة لتكون لولا مشاركة سلوى في هذه المغامرة. فقد واكبت العمل منذ بداياته، وكانت قارئته الأولى، وأمدّت صاحبه بلطيف العناية وكريم المشورة وجميل الصبر. ولا أشكرها، إذ لا يشكرِ المرء نفسه.

كلّ خطوةٍ في هذه الحياة مدينة لما غرسته أصابع أبي وأمي فيّ، ومدينة لما طوّقا أيامي به من جلال وجمال. وإليهما، وإلى ذكرى جدّي الشيخ وهبي، أهدي ما صلح من هذا العمل.

مارشال هودجسون ومغامرة الإسلام

رحل مارشال غودوين سيمز هودجسون عن عالمنا بغتةً في العاشر من حزيران/ يونيو من عام ١٩٦٨، عن عمرٍ ناهز السابعة والأربعين، قبلَ أن يتمكّن من إنهاء جملة من الأعمال، منها هذا الكتاب. عند وفاته، كان قد أرسل نسخاً نهائيّة من مخطوطات الكتب الأربعة الأولى من «**مغامرة الإسلام**» إلى الناشر (مع بقاء بعض التعديلات التحريريّة الثانويّة وبعض الهوامش والإحالات الناقصة، التي وجب إتمامُها)، وكان قد أعاد النظر بمعظم أجزاء الكتاب الخامس، ووضع ملاحظاته لمراجعة بعض المواضع في الكتاب السادس. كانت معظم الرسومات والمخططات التوضيحيّة لا تزال مسوّدات أوّلية، ولم يكن بين أيدينا إلا وصف عام للخرائط التي يجب إدراجها في الكتاب. كان ثمّة نسخة أقصر من العمل، تشبه «**مغامرة الإسلام**» في نسقها العام، وقد كانت متاحة لعدّة سنوات يستعملُها ويطّلع عليها طلاب البكالوريوس والدراسات العليا على السواء. وقد بدأت هذه النسخة على صورة صفحات موجزة تُحدّد الخطوط العامّة، فبعض فصولها لم تكن تحوي إلا صفحتين أو ثلاثاً، وبعضها لم يكن مكتوباً أصلاً. كان هودجسون دائماً ما يكتب موضوعه، ثمّ يتراجع عنه، ويُعيد كتابته من جديد، ثم يسعى لجمع الانتقادات المحتملة من زملائه المقرّبين والبعيدين. في ذلك الوقت، كان هودجسون يشتغل أيضاً على تاريخ للعالم، وكثيراً ما قال بأنّه يأمل أن يتمكّن القرّاء يوماً من الحصول على كلاَ العملين؛ ذلك أنّه ظلّ مقتنعاً لوقت طويل أنّ أيّ تطوّر تاريخيّ لا يُمكن أن يُفهم إلا في ضوء الكلّ التاريخي، وأنّ هذا الكلّ يشتمل على جميع الخيوط التي تنسج معاً تاريخ الإنسان. وقد ترك لنا هودجسون بضع مئات من الصفحات التي خطّها لعمله في تاريخ العالم، إلا أنّها مع الأسف لا يُمكن أن تُنشر؛ ذلك أنّ وضعها في بناء مقبول

يتطلّب إضافات وتعديلات ستجعل من العمل مختلفاً إلى درجة لا نستطيع معها أن نزعم بأنّه عمل هودجسون نفسه(*). على أنّ عدداً لا بأس به من الافتراضات الأساسيّة التي وضعها هودجسون حول تاريخ العالم، وبعض وجهات نظره بهذا الخصوص، مبسوطةٌ في «**مغامرة الإسلام**»، بخاصّة في أقسام «مقدّمة لدراسة الحضارة الإسلاميّة»، والتي كان هودجسون ينوي وضعها كمُلحق للعمل. كان هودجسون من الأشخاص الذين لا يكلّون ولا يملّون في عملهم، كما أنّه كان صعب الإرضاء، كثير التدقيق، جريئاً في طرح أفكاره الخاصّة. ومع أنّه كان يبحث عن النصائح المفيدة أينما وجدها، فإنّه كان عنيداً ومتصلّباً، بحيث لم يكن يسمح لمحرّري دور النشر أن يمسّوا نصّه بأيّ تعديل.

لم تكن موافقتي الاطلاعَ على هذا العمل خلال نشره بعد وفاة مؤلّفه أمراً سهلاً، بل كان مشروعاً محفوفاً بالمخاوف. لقد عملت مع هودجسون، بل إننا تشاركنا المكتب ذاته لبعض الوقت، وتولّينا معاً إدارة مساق تاريخ الحضارة الإسلاميّة في جامعة شيكاغو، وهو المساق الذي ابتكره هودجسون، والذي درّسناه معاً لعامين من الزمن. كان الهدف من **مغامرة الإسلام** بالأساس هو تلبية احتياجات هذا المساق؛ ولكن هودجسون كان مدركاً في الوقت نفسه بأنّ ما يُريد قوله يتجاوز حدود أيّ نصّ عادي. لقد كان يأمل دوماً أنّ يتمكّن هذا الكتاب من مُخاطبة القارئ المتعلّم العاديّ، إضافةً إلى المتخصّصين والطلاب المبتدئين على السواء؛ لقد كان يعتقد بأنّه يُمكن أن يصل إلى هذه الفئات الثلاث معاً، وعلى هذا الأساس كان يكتب.

ترك هودجسون بين أيدينا كميّة وافرة من الملاحظات، كما أنه كتب العديد من التوجيهات لنفسه. وترك لنا مجموعة كبيرة من الرسوم التوضيحيّة المكتملة، وبعض الرسومات الأوّلية والتصاميم. وقد ترك أيضاً مجموعة كبيرة من التوضيحات والشروحات، والتي تمّ حذفها مع الأسف لأسباب تتعلّق

(*) كان هودجسون قد عنون هذا العمل بـ «**وحدة تاريخ العالم** *The Unity of World History*»، وقد قام إدموند بيرك باستلال فصول العمل الجاهزة وجمع إليها بعض فصول «**مغامرة الإسلام**» وبعض مقالات هودجسون الأخرى ونشرها (١٩٩٣) في كتاب «**إعادة التفكير في تاريخ العالم** *Rethinking World History*» (المترجم).

بالتكلفة. وقد ارتأيت بأن أقصِرَ مهمّتي إلى الحدّ الأدنى، وأن أحافظ على المخطوط كما صاغه هو. ومن ثمّ، فإنّ الثُلثين الأوّلين من العمل أكثر تفصيلاً، وأغنى بالرسومات والخرائط، مقارنةً مع الثلث الأخير. أما أسلوب كتابته فلم يتغيّر على طول العمل؛ ثمّة مواضع تمّ تغييرها عمداً في المخطوط لإضفاء درجة أعلى من التعقيد والتداخلِ على النصّ الأوّل، ذي الأسلوب الأقلّ تفصيلاً. كان هدف هودجسون دوماً هو تحميل عبارته أكبر قدر ممكن من المعاني، على أن تبقى هذه المعاني مقصورةً على المعاني التي يُريدها. قد تكون بعض ابتكاراته الاصطلاحيّة غير جذّابة مقارنةً بغيره من الكُتّاب. على أنّه قد جعل قارئه واعياً بالمزالق التي قد يقع فيها الكاتب إذا ما حاول إعطاء كلمة ما ـ أو مفهوم مألوف في إحدى الثقافات ـ دلالةً مكافئة لمعنًى ينتمي إلى سياق ثقافة أخرى. وقد كان من شأن عمله في تاريخ العالم أن يكون ذا قيمة مركزيّة في هذا الصدد. لقد تتبّعت ملاحظاته قدر الإمكان: ذلك أنّه قد غيّر من اختياراته في تهجئة بعض المفردات، بل وغيّر من بعض اختياراته الاصطلاحيّة في المراحل المتقدّمة من الكتابة، ومن ثمّ فقد حاولت أن أحافظ على اتساق النصّ. في حالات قليلة، قامَ بتغيير بعض التواريخ التقليديّة إلى أخرى أقلّ استعمالاً في السجلات التاريخيّة؛ وقد حافظت على هذه التواريخ كما هي. ولم أتطفل على النصّ إلا بملاحظات قليلة ما بين أقواس في الكتاب السادس. إنني آمل وأؤمن بأنّ هذا العمل هو عمل هودجسون تماماً، وبأنني لم أقم بأيّ تعديل يُغيّر من حقيقة نسبته المباشرة إليه.

لا شكّ بأنّ كلّ من احتكّ بمارشال هودجسون وعَرَفه عن قرب قد تأثّر بالشخص الذي كانَهُ وبالقامة العلميّة التي مثّلها. لقد كان عملاقاً أقلّ شهرةً بين العلماء المعروفين. وقد زوّدته خلفيّته الكويكريّة(*) بقدرٍ عالٍ من تهذيب الخلق المصحوب بعزم لا يلين حين يلزم الأمر؛ وبدرجة أكبر مما نجد لدى معظم الأساتذة، فقد أثّرت شخصيّته في الفصول والمساقات التي درّسها، وبخاصّة في مسائل القرآن والتصوّف. لم يكن هودجسون متخصّصاً ضيّق الاختصاص، ولذلك فقد وجد في لجنة الفكر الاجتماعي (Committee on Social Thought) ـ

(*) راجع مقدّمة المُترجم لتفصيل أوفى حول الكويكرز وظلال مذهبهم في نصّ هودجسون (المترجم).

ذات الاهتمام الفكري الواسع في جامعة شيكاغو ـ مكاناً مُرضياً للتنافس، وقد استفادت هذه الأخيرة من دراسته الإسلاميّة وتدريسه أيّما استفادة.

من المستحيل في هذا المقام أن نُسدي الشكر نيابة عن هودجسون لمن هم أهله. فقد قرأ أبرزُ علماء الإسلاميّات، من مختلف أنحاء العالم، أجزاءً من عمله. وقد أمكنه أن يحظى ببضع استراحات من مهامّه التدريسيّة والإداريّة لتكريس وقته تماماً للبحث؛ ولكنّ هذه الفرص الثمينة قلّما حدثت. لقد حظي هذا العمل أيضاً بدعم أصدقائه ومساعدتهم، وبخاصّة تلاميذه. وأودّ هنا أن أشكر بالاسم من تلطّفوا بمساعدتي بمشوراتهم القيّمة من زملائه وتلامذته، برحابة صدرٍ وحماسةٍ عاليين، وأخصّ: البروفيسور وليام مكنيل (William H. McNeill)، ومحسن مهدي، والراحل غوستاف فون غرونباوم. ومن طلابه المتخرّجين هارولد روجرز، ومارلين روبينسون والدمان، ووليام أوتشسيروالد، وجورج تشادويك، والذين استهلّوا الآن مسيراتهم العلميّة الخاصّة؛ إضافةً إلى آخرين كُثر لم أذكرهم.

ولعلّ أهم تلك المساعدات التي لا يُمكنني تفويت شُكرها هي تلك الساعات الطويلة التي كرستها زوجة مارشال هودجسون، فيليس، لهذا العمل طوال سنة كاملة في ظروف شديدة الصعوبة والإرهاق. ينبغي أن يظلّ نموذجها ونموذجه قدوةً وتذكاراً لنا.

روبين سميث
كلية كاليسون
جامعة المحيط الهادئ

كلمة الناشر
جامعة شيكاغو

لقد بالغ روبين سميث في التواضع بشأن مساهمته في ظهور العمل الضخم للراحل مارشال هودجسون إلى الضوء. فخلال ما لا يقلّ عن أربع سنوات، أعطى سميث الكثير من الوقت، والذي كان يُمكن له أن ينفقه على أبحاثه وكتاباته الخاصّة، لإنجاز المهمّة الشاقة المتمثّلة بإنهاء عمل زميله. ولأجل هذا الإخلاص المتفاني، ولأجل روحه الطيّبة والمرحة دوماً في الإجابة عن الأسئلة التي لا تنتهي حول الكتاب، تتقدّم مطبعة جامعة شيكاغو بالشكر الجزيل إلى السيّد سميث نيابة عن جميع الطلبة والقراء الذين سيحظون بقراءة هذه المجلّدات.

عندما حصلت مطبعة جامعة شيكاغو على «**مغامرة الإسلام**» من ناشرٍ تجاريّ، تمّ ضبط النصّ وإخراجه من قبل (Uwin Brother Limited) في إنجلترا، وتولّى السيّد سميث تصحيح تجارب الطباعة. ظلّت بعض القرارات عالقةً بخصوص الرسومات التوضيحيّة والخرائط. وبعد استشارة السيّد سميث، قرّرت المطبعة أن تضمّ جميع الرسومات التي هيّأها مارشال هودجسون للكتاب، باستثناء مجموعة صغيرة من الرسومات والخرائط غير المكتملة أو الهامشيّة. إنّ عناوين الرسومات التوضيحيّة في العمل من وضع هودجسون نفسه، وكذلك المفاهيم والمحتوى، بأقصى قدر ممكن من الدقّة.

لقد وضع سميث قائمة أوّلية لأسماء الخرائط بناءً على ملاحظات هودجسون وإشاراته داخلَ النصّ. وباستعمال هذه القائمة، واعتماداً على خبرته الواسعة في هذا الحقل، إضافةً إلى فهمه الجيّد لأهداف هودجسون ووجهات نظره، قام جون وودز (John E. Woods)، من قسم التاريخ في

جامعة شيكاغو، والذي أصبح أحد الأساتذة المدرّسين لمساقات الحضارة الإسلاميّة، بتجهيز جميع الخرائط المُضمّنة في هذه المجلّدات. واعتماداً على هذه المسوّدات، قام قسم رسم الخرائط في جامعة ويسكونسون برسم النسخ النهائيّة.

أما فهارس المجلّدات الثلاثة فقد تمّ جمعها من قبل يوسف غزنويّ، طالب الدراسات العليا في جامعة شيكاغو، بمساعدةٍ من زوجته، هوريجيهان، إحدى طالبات هودجسون. كما قام السيّد غزنويّ بترتيب ثبت المصطلحات وتوزيعه على المجلّدات الثلاثة بحيث يُتاح للقارئ في كلّ مجلّد أن يعود إليه بسهولة ليتثبّت من تعريفات الكلمات غير المألوفة لديه. إنّ قرارنا بإتاحة هذه المجلّدات للقارئ (كل مجلّد على حدة، أو كمجموعة واحدة) قد تطلّب منا إجراء بعض التغييرات على خطّة هودجسون الأصليّة. فقد أراد هودجسون وضع سلسلة من «الملاحق» التي تعرض آراءه في معاني المصطلحات الإسلاميّة وفي آليات الترجمة الصوتيّة، وأشكال أداء الأسماء الشخصيّة والتواريخ، والمنهجيّة التاريخيّة وغير ذلك من الجوانب المهمّة المتصلة بهذا العمل. وحيثُ إنّ الاطلاع على هذه المادّة سيُحسّن من قدرة القارئ على فهم العمل بأكمله، فقد قرّرنا نقلها جميعاً إلى بداية المجلّد الأوّل، وقمنا فقط بتغيير العنوان من «الملاحق» إلى «مقدّمة لدراسة الحضارة الإسلاميّة». وعدّلنا كلّ إحالة وردت داخل النصّ إلى «الملاحق»، وعزوناها إلى «المقدّمة» (نأمل أننا لم نفوّت واحدةً سهواً). كان هودجسون قد رتّب قائمة «المراجع المُختارة للتوسّع» ضمن أقسام مرتّبة زمنيّاً، بحيث أمكننا أن نقسّمها على المجلّدات الثلاثة على نحوٍ مناسب، وهكذا أصبح لكلّ مجلّد قائمته الخاصّة من «المراجع المختارة». أما الأعمال المرجعيّة العامّة فهي مُثبتة في ذيل المجلّد الأوّل. أما ثبت المصطلحات فقد كان أمراً أشدّ صعوبة. وقد ارتأينا في النهاية أن نعمد إلى وضع ثبتٍ خاصّ للمصطلحات في كلّ مجلّد، بما يتناسب مع احتياجات القارئ، على الرغم من أنّ بعض الألفاظ والمصطلحات ترد في المجلّدات الثلاثة كلّها(*). أخيراً، بينما قام

(*) لم أجد للقارئ العربيّ حاجةً في ثبت المصطلحات الذي أورده هودجسون، فهو ثبتٌ لا يتناول مصطلحاته التاريخيّة والمنهجيّة، بل يشرح ويُفسّر (للقارئ الغربيّ) مصطلحات الحياة والثقافة الإسلاميّة العامّة، مثل: الإجماع، والفتوى، والديوان، والإمام، والمذهب، والمسجد، وأسماء =

هودجسون بوضع عناوين الكتب الستة جميعها ووضع عنوان العمل ككل، فإنّه لم يتصوّر أن يُقسّم هذا العمل إلى ثلاثة مجلّدات مستقلّة؛ ولهذا فقد وضعنا عنواناً لكلّ مجلّد اعتماداً على المصطلحات التي استعملها المؤلّف في أماكن أخرى.

يسرّ مطبعة جامعة شيكاغو أن تُقدّم «**مغامرة الإسلام**» للعديد من الطلاب والأصدقاء الذين طال انتظارهم لصدوره، وأسفُنا الوحيد هو أنّ مارشال هودجسون لم يعد معنا ليُشاركنا هذه الفرحة.

= الفرق المشهورة، ويُعرّفها باختصارٍ لا يُغني القارئ العربيّ. وعوضاً عن ذلك، عملتُ ثبتاً آخر بالمصطلحات التقنيّة والتاريخيّة والتحليليّة الإنكليزيّة التي ترد على طول الكتاب (المترجم).

مقدّمة لدراسة الحضارة الإسلاميّة

حول فهم الأسماء والكلمات والتواريخ الإسلاماتيّة(*)

لا يُمكننا أن نفهمَ حقّ الفهم فكرَ من عاشوا في زمانٍ ومكانٍ بعيدين عنّا، من دون أن نكون على درايةٍ وافية بما كان مهمّاً لهم من أفكار وأمورٍ، قد لا نمتلك مكافئاً أو مقابلاً دقيقاً لها. يُريد الواحدُ منا أن يقرأ الأعمال التي عبّر فيها هؤلاء الأشخاص عن أفكارهم؛ وفي هذه الأعمال، لا بدّ من إعادة إنتاج مفاهيم الكتّاب ومقولاتِهم، إضافةً إلى الشخصيات والأمكنة التي يُشيرون إليها في أثناء الترجمة (إن كانت الترجمة جادّة). ولكنّ النتيجة النهائية، مهما بذلنا من جهد في تكييف اللغة الإنكليزيّة وتوظيف إمكاناتها لإجبارها على أداء هذه المهمّة، ستبقى غريبة عن الأسلوب والعبارة الإنكليزية المعتادة.

ينطبقُ هذا الأمر بدرجات متفاوتة على أيّ عمل يتناول الحضارات الغريبة عنا أو الأجنبيّة. وعلى القارئ الجادّ أن يكون مستعدّاً للتفكير بأساليب جديدة مبتكرة. ولتحقيق ذلك، فإنّ عليه أن يكون مستعدّاً لاستيعاب مجموعة كبيرة من المفاهيم والمصطلحات الجديدة. وإذا لم يكن مستعدّاً

(*) ابتكر هودجسون مصطلح «إسلاماتي islamicate» تمييزاً له عن «إسلامي Islamic»، وهو مصطلح محوري على مدار الكتاب. فمصطلح إسلامي يصف الظواهر التي تنتمي إلى الإسلام بما هو دين، أما مصطلح إسلاماتي فيصف الظواهر التي تنتمي إلى الحضارة والثقافة اللتين ارتبطتا بالإسلام؛ فيصحّ وصف أشكال الشعائر مثلاً بأنّها إسلاميّة، في حين يستعمل هودجسون مصطلح إسلاماتي لوصف ظواهر مثل الأدب واللغات التي كتب بها المسلمون. للمزيد من التفصيل، راجع قسم «استعمالات الألفاظ في دراسات الإسلاميّات» في مقدّمة المؤلّف، وراجع «مقدّمة المترجم» (المترجم).

لذلك، فليس له أن يتوقّع الحصول على فائدةٍ حقيقيّةٍ من دراسة الثقافة؛ ففي أفضل الأحوال، سيكوّن مآلُ جهده تكوينَ انطباعات مختلفة تتراوح من الشعور بالجمال الأخاذ أو الشعور الرومانسيّ إلى الشعور بالنفور؛ وكلّها انطباعات غير منصفة لا تنطبق على حقيقة الحياة الإنسانيّة.

على الرغم من أنّ العديد من اللغات المختلفة، وغير المتصلة ببعضها البعض، قد تناوبت التعبيرَ عن الثقافة الإسلاماتية، إلا أنّ معظم المصطلحات والممارسات المعياريّة قد أصبحت مشتركة بين هذه اللغات جميعاً. على سبيل المثال، فقد اشتُقّت معظم المصطلحات التقنيّة في مجال الدين، وفي بعض المجالات الأخرى من العربيّة، وفي بعض الأحيان من الفارسيّة، مثلما هي الحال مع المصطلحات الغربيّة التي اشتُقّت من الإغريقيّة واللاتينيّة. وكما هي الحال مع أسماء المسيحيين، فإنّ أسماء المسلمين تشكّل، إلى حدٍّ بعيد، مخزوناً مشتركاً يظهر على نحوٍ متكرر في جميع دول المسلمين. أما بالنسبة إلى طرائق تأريخ الحوادث أو استعمال المخطوطات العربيّة أو عناوين الرسائل وترويساتها، فإنّ لها في الغالب طريقةً موحّدة وثابتة، ومن المهم أن يعتاد القارئ عليها.

إنّ ما يزيد المسألة تعقيداً هو أنّ من كتبوا عن الحاضرة الإسلامية(*) (islamdom) وترجموا نصوصها كانوا مختلفين بدرجة كبيرة في أداء الأسماء والمفاهيم وتهجئتها. ولذلك، فإنّ القارئ قد يُقابلُ نفس المصطلح بأشكال مختلفة تماماً في الكتابات المختلفة. ولأجل ذلك، فإنّ أقسام هذه المقدّمة تقدّم بعض الإسهامات في مناقشة هذه المتاهة من الخلط والالتباس؛ إذ إنني أوضحتُ فيها الخطوط العريضة لآليات الترجمة الصوتيّة لألفاظ اللغات الإسلاماتية المختلفة، وشرحت كيفيّة نقل اللفظ من نظام إلى آخر لدى الكتّاب المختلفين؛ كما أنني صنفتُ أسماء المسلمين إلى أنواع شائعة يسهل تمييزها من بعضها البعض؛ وشرحت آلية التقويم الزمني للمسلمين؛ ووضعت بعض المقالات القصيرة حول مشكلات دراسة الحضارة؛ وشرحت بعض المصطلحات التي سيتكرر ذكرها في الكتاب. وقد أجّلت الحديث عن معظم

(*) سيأتي تفصيل دواعي اختيار هذا المصطلح في القسم المخصّص لـ «استعمال الألفاظ في دراسات تاريخ العالم» من هذه المقدّمة (المترجم).

التفاصيل إلى مواضعها في فصول الكتاب وأقسامه المخصوصة، اعتقاداً منّي بأنّ المهمّ في البداية هو التركيز على أسباب اختيار نظام ترجمة صوتيّة معيّن دون آخر، وتقديم إضاءات وافية حول كيفيّة مساهمة نظام الكتابة الذي سأستعمله على طول الكتاب في تقريب طريقة نطقنا للكلمات من طريقة نطقها الأصليّة.

لماذا الترجمة الصوتيّة؟

إنّ الترجمة الصوتيّة (النقحرة) (transliteration)(*) هي طريقة أداء تهجئة الكلمة في لغتها الأصل بلغة أخرى، وفي حالتنا هذه، من الأبجديّة «العربيّة»، المُستعملة في اللغات الإسلاماتية، إلى الأبجديّة اللاتينيّة، التي نستعملها في اللغة الإنكليزيّة. أما النسخ الصوتي (النقصوة) (transcription)(**) فهو أداء صوت الكلمة لكي يتمكّن القارئ من نطقها بشكل صحيح. نظريّاً، لا بدّ أن تتضمّن الترجمةُ الصوتيّة النسخَ الصوتيّ قدر الإمكان. حين يكون النصّ الأصليّ غير معتاد وغير مألوف، فإنّ الترجمة الصوتيّة تكون ضروريّة **أوّلاً** في حالة الأسماء، والتي لا يُمكن، بحكم كونها أسماء، أن تترجم، والتي يجب بالطبع أن تكون قابلة للتمييز والتعرّف عليها من بين الأسماء الأخرى، كي لا تختلط الأسماء ببعضها. وتكون الترجمة الصوتيّة ضروريّة **ثانياً** في حالة المصطلحات، حين يكون المفهوم غائباً في اللغة الأخرى وتكون الإشارة إليه بدقّة أمراً ضرورياً.

في الحالة الثانية ـ أي فيما يتعلّق بالمصطلحات التقنيّة ـ فإنّ ثمّة اختلافاً واسعاً حول استعمال الترجمة الصوتيّة بالمقارنة مع الترجمة العاديّة. ويختلف الكتّاب في هذا الشأن بصورة جليّة. فبينما يحاول البعض نقل المصطلح عبر الترجمة الصوتيّة، يعمد بعض المؤلّفين إلى ترجمة المصطلح ترجمةً مباشرة بالبحث عن كلمات إنكليزيّة مكافئة له بدرجة من الدرجات، إمّا لأنّهم لا يولون أهميّة كبيرة لدقّة المعنى الاصطلاحي في بعض

(*) وهي مركّبة من كلمتين، نقل وحرف، وقد نحتها منير البعلبكي وذاعت في الكتب المختصّة، وأوردها ليتعرّف عليها القارئ الذي يألف المصطلح، إلا أنني أفضّل استعمال «الترجمة الصوتيّة» لاعتبارات تتعلّق بسلاسة النصّ (المترجم).

(**) وهي مركّبة من نقل وصوت، وسأعتمد «النسخ الصوتي» (المترجم).

الحالات، أو لأنّهم يأملون إيجاد مفردة أو عبارة إنكليزيّة مكافئة للمعنى التقني للمصطلح. ولنأخذْ مصطلحاً حاضراً في جميع اللغات الإسلاماتيّة مثل مصطلح «**الشريعة**»، وهو مصطلح غير متوفّر في الإنكليزيّة. إن قمنا بترجمة المصطلح إلى «قانون Law»، فإنّ هذا سيكون تضليلاً للقارئ، لأنّ «الشريعة» تُغطّي مساحات ودلالات واسعة لا نستعمل لفظة «القانون» لوصفها، كما أنّ هناك دلالات للفظة «القانون» لا تتضمّنها لفظة «الشريعة». وحتى لو استعملنا مصطلحاً مركّباً مثل «القانون المقدّس Sacred Law»، فإنّه لن يكون مُسعفاً للقارئ ما لم تُشفَع الترجمة بتقديم شرح تفصيلي يوضّح اختلاف دلالات المصطلح عما سيتبادر إلى ذهن القارئ حين يسمع بمصطلح «القانون المقدّس». في «**مغامرة الإسلام**» يكتسب هذا المصطلح أهمّية كبيرة؛ ولذا يجب أن نؤديه بدقّة، بحسب طريقة اللفظ العربية، عبر آليّة الترجمة الصوتيّة (التي تتضمّن، قدر الإمكان، النسخَ الصوتي)، فيكون على النحو التالي (*Shari'ah*)، مشفوعاً بشرح تفصيلي لدلالاته. وهذا ما سأفعله مع عدد من المصطلحات المهمّة التي ستتكرر على طول الكتاب. بهذه الطريقة، فإنّ المصطلح لن يحمل معه دلالات سابقة، لأنّه ليس مشتقّاً أو مطابقاً لمصطلحات إنكليزيّة سابقة، وإنّما سيتعيّن معناه عند القارئ بحسب الشرح الذي سأقدّمه له. كما أنّ هذه الطريقة ستضمن عدم وقوع الخلط بين المفردة الإنكليزيّة والمصطلح العربي الأصلي الذي تُحيل إليه؛ في حين أنّ الترجمات الاعتباطيّة للمصطلحات، التي تختلف من كاتب لآخر، يُمكن أن تسبِّبَ التشويش للقارئ المُدقق.

إذا كان النظام المعتمد للترجمة الصوتيّة للأسماء والمصطلحات نظاماً محكماً ومطرداً ودقيقاً، فإنّه سيوفّر علينا جميعاً كثيراً من الوقت والجهد على المدى الزمني البعيد. والأهمّ من ذلك هو أنّ النظام يجب أن يعمل بالاتجاهين؛ أي أن يكون الباحث قادراً على إرجاع اللفظة الإنكليزيّة [المُترجمة صوتيّاً](*) إلى الأصل العربي، بغضّ النظر عن وجود اختلافات طفيفة في طريقة النطق أحياناً. ويجب أن يكون النظام، بقدر الإمكان،

(*) على طول هذا الكتاب (وباستثناء مواضع معدودة يُشار إليها في حينها) فإنّ كلّ ما يقع بين معقوفين [ ] هو إضافة من المترجم لغايات التوضيح المختصر، مما لو تمّ نقله إلى الهوامش لكثرت وأثقلت النصّ وأشغبت على القارئ (المترجم).

ملتزماً بالنسخ الصوتي، لكي يتمكّن القارئ الجادّ من نُطق الكلمة، بطريقة يُمكن تمييزها في التواصل الشفوي. أخيراً، يُفضّل أن يحوي المصطلح أقلّ قدر ممكن من علامات التشكيل الصوتيّ (diacritics)، بحيث تكون الكلمة وافية صوتيّاً بالحدّ الأدنى، حتى لو أزلنا عنها علامات التشكيل الصوتي؛ كما يجب أن تكون علامات التشكيل الصوتي المُستعملة معروفة وشائعة لدى القارئ ذي الثقافة الأكاديميّة المتوسّطة.

إنّ لعلامات التشكيل الصوتيّ أهميّة كبيرة؛ ذلك أنّ بعض الحروف في اللغات الأخرى لا تجد لها مكافئاً صوتيّاً دقيقاً في أبجديات اللغات الأخرى، ومن ثمّ فإنّ اختيار الحروف الإنكليزيّة المكافئة لبعض الحروف العربيّة أو الفارسيّة قد يكون اختياراً اعتباطيّاً وتحكّمياً. سنجد بعض الحروف التي يسهل أداؤها عبر مقابلتها بأصوات الحروف الإنكليزيّة (على سبيل المثال فحرف «التاء» يُطابق في صوته حرف T الإنكليزي). على أنّ ثمّة أصوات حروفٍ أخرى لا تشبه أيّ أصوات معتادة في الإنكليزيّة، ولكنها تنتمي إلى ذات الفئة الصوتيّة لأحد حروف أبجديّتنا، مثلما هي عليه الحال في الاقتران الصوتي بين صوت حرف G في كلمة gave وصوت حرف الـ C في cave. وفي مثل هذه الحالات، يُمكن أن نستعمل الحروف المركّبة (digraphs) [حرفان مزدوجان يؤدّيان معاً صوتاً منفرداً]، كما هي الحال في استعمالنا لحرفي TH متجاورين لأداء صوت الحرف الإغريقي؟ ⊖ [ثيتا]، ولكنّ علينا أحياناً أن نبتكر حرفاً إنكليزياً جديداً لا يتوفّر، لا شكلاً ولا صوتاً، في الأبجديّة الإنكليزيّة. ومن ثمّ فإننا اخترنا اعتباطاً حرفاً ليكون مقابلاً لحرف «الطاء» العربي، لأنّ صوت هذا الحرف لا يُشبه في طريقة نطقه الطريقة التي ينطق بها أهل الإنكليزيّة حرف T. يجب أن نُلاحظ بأنّ حرفي T وṬ مُختلفان في طريقة نطقهما كما هو الاختلاف بين G وC (في الحقيقة، فإنّ حرف G قد تشكّل بنفس الطريقة، عبر إضافة خطّ صغير إلى C). إنّ الجزء المُضاف ـ نقطة أو خط أو غير ذلك ـ هو علامة تشكيل صوتي للحرف الجديد، وفي أحيانٍ ما، يتمّ حذفها في الطباعة (كما هي الحال في بعض النقوش اللاتينيّة التي تكتب كلا الحرفين G وC على شكل C، من دون خطّ إضافي). ولكنّ الصواب أنّ علامة التشكيل الصوتيّ ليست حشواً زائداً على الإطلاق ليتمّ حذفها؛ بل إنّها جزء أساسي من الحرف الجديد.

قد يبدو للبعض أنّ إرجاع اللفظة بدقّة إلى أصلها أمرٌ تقتصر أهمّيته على العلماء المختصّين الذين يعرفون اللغة الأصليّة[1]، ولكنّه في الحقيقة أمرٌ مهمّ للقارئ العاديّ أيضاً؛ فهو بحاجةٍ لأن يعرف ما إذا كانت لفظة shareeah في أحد الكتب هي ذاتها scharia في كتاب آخر (وهما ترجمتان للمصطلح نفسه «شريعة»)؛ أو ما إذا كان حسّان Ḥassân وحسن Ḥasan هما الشخص نفسه أم شخصان مختلفان. (وهما اسمان مختلفان تماماً؛ ولكنّ الصحفيين الذين لا يتبعون نظام ترجمة مطّرد يكتبون كلا الاسمين أحياناً Hassan). أمّا أن يجد الإنسان المتعلّم نفسه عاجزاً أمام الترجمة الصوتيّة الدقيقة، شاعراً بأنّه غير قادر على الاستفادة منها، فإنّ هذا ليس خللاً في الطبيعة البشريّة، وإنّما قصورٌ في نظام التعليم الغربي. والطريقةُ الوحيدة لعلاج هذه المشكلة لدى العلماء هي تقديم نموذج جيّد وتطوير عادات أفضل لدى القرّاء.

فلو استعمل جميع الكتّاب نظامَ ترجمةٍ صوتية مطرداً وموّحداً، فإنّ مشكلة التمييز بين الأسماء المترجمة ستتقلّص بدرجة كبيرة جداً. وإذا كان ذلك مستحيلاً، فعلى الأقل يجب أن يعتمد كلّ مؤلّفٍ نظاماً دقيقاً، وأن يشرحه (كما يفعل المؤلّفون المُدقّقون) إمّا في الهوامش أو في المقدّمة، ومن ثمّ فإنّ القارئ سيتمكن بالرجوع إلى هذا الشرح من المُطابقة بين الأسماء والمصطلحات (المكتوبة بأشكال مختلفة).

قد يكون كافياً أن يضع الكاتب الشكل الدقيق للألفاظ المترجمة في الملاحق، تفادياً لوضع علامات التشكيل الصوتي داخل النصّ. ولكنّ هذا الخيار يُضيع على العين فرصة الاعتياد على الشكل الصحيح للكلمة ويجعلها تألف الشكل الملتبس منها، كما أنّ هذا الخيار سيكون مزعجاً للقارئ الذي

(١) يُقال أحياناً بأنّ المختصّين لا يحتاجون إلى الترجمة الصوتيّة وأنّ غير المختصّين لا يستطيعون استعمالها، والأمر ليس كذلك؛ فخارج دائرة المختصّين المتبحّرين الذين حازوا معرفة وإلماماً مباشريْن بالنصوص الأصليّة، فإنّ القارئ، حتى المتقن للعربيّة أو الفارسيّة، سيمرّ على أسماء ترد على مسامعه للمرّة الأولى؛ وسيكون بحاجة لمعرفة الأصل الذي تُحيل إليه. فمن دون علامات التشكيل الصوتي لا يُمكن القارئ أن يُميّز بين عليّ وعاليّ، أو بين حاكم وحكيم، أو بين ظاهر وزاهر، أو بين أمير وعامر. كما أنّ القول بأنّ القارئ غير المختصّ لن يحتاج إلى ترجمة صوتيّة دقيقة ينطوي في حقيقة الأمر على تقليل من مستوى القارئ واحترامه، وكأننا نفترض بأنّه لن يقرأ سوى كتاب واحد حول هذا الموضوع، ولن يحتاج لاحقاً إلى التوفيق بين الألفاظ التي يجدها هنا وتلك التي سيجدها في كتاب آخر، ولن يحتاج إلى تصويب الأسماء أو تدقيق الاصطلاحات التي ستمرّ به لاحقاً.

يُريد قراءة النصّ متصلاً دون انقطاعات تُجبره على العودة إلى الملاحق في نهاية الكتاب. لقد بات القرّاء الحريصون ينطقون، بشكل صحيح، كلمات مثل «سيزان Cézanne» [رسام فرنسي]، و«توبينغن Tûbingen» [مدينة ألمانيّة]، و«سان صانز Saint-Saëns» [مؤلّف موسيقي فرنسي]، و«تشارلوت برونتي Charlotte Brontë» [روائيّة وشاعرة إنكليزيّة]، و«façade» [التي تعني واجهة المبنى الرئيسّة، واللفظة من أصل فرنسي]، و«بروفنسال provençal» [نسبة إلى بروفنس وهي منطقة فرنسيّة]، و«بوتمكين Potëmkin» [اسم لإحدى القرى الروسيّة، واشتهرت كاسم لمعركة شهيرة]، ويجب أن نعتاد أيضاً على نطق الكلمات العربيّة والفارسيّة بشكل صحيح بعلامات تشكيلها الصوتي. ويجب ألا يعتب القارئ غير المتخصص، أو غير المهتمّ بالتدقيق، على حرص القارئ الجادّ على ذلك. ومع ذلك فقد ارتأيتُ، في حالة الأسماء التي شاعت وعُرفت على نطاق واسع وتمّ التعارف على تأديتها بطريقة موحّدة في الإنكليزيّة، أن أُحافظ عليها بحسب ما تعارف عليه الباحثون وما اعتاد عليه القرّاء، وألا أضمّنها في نظام الترجمة الصوتيّة الذي أعتمده. ذلك أنّ الصيغ الإنكليزيّة الشائعة كـ «القاهرة Cairo» و«دمشق Damascus» قد أصبحت واضحة ودارجة من دون غموض. وأعتقد بأنّ ذلك مناسب في معظم السياقات الإنكليزيّة المتكررة التي لا تتعلّق بنقاش مواضيع إسلاماتية مخصوصة؛ أي بعبارة أخرى، في الحالات التي لا تحتاج إلى عادات فكريّة جديدة. إنّ القاعدة العامّة التي أتبعها هي أنّه يجب الاحتفاظ بالاستعمال الإنكليزي المُتعارف عليه، حين تكون الكلمة عَلَماً على شيء يسهل التعرّف عليه وتمييزه، وحين يكون الشيء موجوداً في الحاضر، كالمدن الكبرى(٢)

(٢) تجدرُ الإشارة إلى أنّ الصيغ «الشعبيّة» غير التقنيّة معرضة للتآكل المستمرّ، مهما كانت درجة الانتظام والاتساق التي وصلت إليها. فالعلماء سيميلون إلى استعمال الترجمة الصوتيّة التقنيّة، أولاً، في الدراسات العلميّة المختصّة، ثمّ سيدرجون على استعمالها، بحكم العادة، في أعمالهم العامّة غير المتخصصة. وحين يستعمل أغلبية المتخصصين ترجمة صوتيّة تقنيّة في أعمالهم العامّة، فإنّ من المرجّح أن يحذوَ بقيّة العلماء حذوهم؛ وبعد مدّة من الزمن، سيتبع غير المختصّين طريقة المختصّين واستعمالاتهم. وهذا ما حدث مع اسم النبي [محمد] سابقاً، فقد كان غير المختصّين يستعملون لفظة Mahomet؛ ثمّ تمّ استبدالها بشكل مطلق اليوم بـMohammed؛ وخلال ذلك الوقت تمّ اختيار ترجمة صوتيّة تقنيّة أكثر دقّة وإصابة بين المتخصصين وهي Muḥammad، وقد بدأت هذه الترجمة الأدق بالشيوع وبدأت تحلّ (دون علامة التشكيل الصوتي تحت الـ h) محلّ الترجمة القديمة، حتى بين غير المختصين.

أما بالنسبة إلى من يؤكّدون باستمرار على ضرورة وجود اتصال واستمراريّة في التقاليد الكتابيّة =

(يُمكن الاستغناء عن علامات التشكيل الصوتي في حالة الكلمات الإنكليزيّة الشائعة، التي باتت تعبّر عن طريقة النطق الصحيح في صيغتها البسيطة).

بعض الملاحظات العامّة حول طريقة النطق

يتطلّب هذا العمل ترجمة صوتيّة من أربع لغات، وهي العربيّة والفارسيّة والتركيّة العثمانيّة والأرديّة، وجميعها لغات استعملت شكلاً من الأبجديّة ذات الأصول العربيّة. وفي هذه اللغات، سنقابل العديد من الألفاظ العربيّة؛ ذلك أنّه، ولغايات توحيد طريقة نطق المصطلحات التقنيّة، سنستعمل شكل أداء واحد (أيّاً كان السياق اللغوي)، يوافق شكل أدائها في لغتها الأصليّة، والتي هي العربيّة غالباً.

يُمكن للمُبتدئ أن ينطق الألفاظ، التي سنستعملها في هذا الكتاب للترجمة الصوتيّة من العربيّة والفارسيّة، بشكل واضح يُمكن تمييزه بدرجة كافية إن قام بأداء حروف العلّة كما تُؤدّى بالإيطاليّة (a=ah، حرف e كما يُلفظ في كلمة i=ee, o=oh, u=oo, bet)، وقام بأداء نطق بقيّة الحروف بحسب الطريقة الإنكليزية الشائعة. أما حروف العلّة الطويلة/ الممدودة (â, î, û) فيجب أن تُمدّ بدرجة أكبر، ويُمكن أداؤها ببعض التشديد. أما الحروف الصوامت (constants) [أي الحروف الساكنة التي ينحبس الصوت في أثناء نطقها، وهي جميع الحروف باستثناء حروف العلّة أو الصوائت (vowels)] فينبغي نُطقها من دون تغيير؛ كما ينبغي مراعاة الصفير في حرف s، ومراعاة نُطق حرف h في جميع الحالات، كما في كلمات مهديّ Mahdî والله Allâh (إلا في حالة الحروف المركّبة مثل th, sh, ch والتي تُلفظ بنفس طريقة لفظها الإنكليزيّة). قد يلفظ المبتدئون الحروف التي تحمل علامات تشكيل صوتيّة

= الإنكليزيّة، فالحقيقة أنّه من الصعب أن نعرف متى يجب بالضبط أن نحاول إيقافَ التدفّق والثباتَ على استعمال لفظة ما. فأحياناً يصبح الشكل التقني أكثر شيوعاً بين المختصّين ـ مثلاً استعمال Qur'ân بدلاً من Koran ـ بعد أن يكون الأوان قد فات على تغيير الاستعمال الشائع. وقد بقيت بعض المصطلحات القليلة التي يبدو أنّها ستحتفظ بشكلها غير التقني، نظراً لأنّها باتت تمتلك تاريخاً طويلاً من الاستعمال، بخاصّة تلك المصطلحات البارزة في التاريخ الأوروبي، والتي سيتطلّب إرساء شكلها التقني الدقيق تغييراً كبيراً، لا في شكل الكتابة وحسب، وإنّما في النطق أيضاً (كاستبدال ʿOsmanli بـOttoman، وCaliph بـ Khalîfah). أما الأسماء الجغرافيّة، من جهة أخرى، فيبدو أنّها أوفر حظّاً؛ ويُمكن أن تدرج ترجماتها الصوتيّة الدقيقة مستقبلاً، على الرغم من أنّ بعض رسّامي الخرائط لا يزالون ميّالين إلى اعتماد الصيغ الدارجة مثل Roma [والصواب Rome] أو Napoli [والصواب Naples].

(خطّ أو نقطة) كنطقهم للحروف الخالية من هذه العلامات، ولا بأس في ذلك، ولكن عليهم أن يُميّزوا في ذهنهم بين الكلمات التي تختلف في علامات تشكيلها لئلا يقعوا في الخلط بين الأسماء المختلفة. Aw تُلفظ كما تُلفظ ou في كلمة house، وdh تُلفظ مثل th في كلمة then. أما الحرف الأوّل في كلمة (حمزة ’hamzah) و(عين ‘ayn)، فهي حروف صامتة لا تستطيع الأذن الإنكليزيّة تمييزها، ويُمكن أن يتمّ تجاهلها في النطق.

يُمكن اعتماد القواعد ذاتها في التعامل مع اللغات الأخرى، فيما عدا الأرديّة (والفارسيّة الهنديّة)، إذ تُلفظ a القصيرة [دون خطّ أعلاها]، كما تُلفظ u في كلمة but، أما الـ h المجاورة لصامت، فهي في هذه الحالة ليست حروفاً مركّبةً، ولكنّها تُلفظ بإشباع؛ كما أنّ th في الأرديّة والفارسيّة الهنديّة لا تُلفظ كما في nothing وإنما يُلفظ كلّ حرف مستقلاًّ كما في at home، وتُلفظ dh كما في ad hominem. أما الأسماء التركيّة العثمانيّة فيُمكن التعامل معها كما نتعامل مع الأسماء الفارسيّة باستثناء حرفيْ ö وü، فهما يُلفظان كما في الألمانيّة (أو بحسب النطق الفرنسي eu وu). لقد بات للجمهوريّة التركيّة الحديثة أبجديّة لاتينيّة خاصّة بها، ويجب تعلّم بعض الحروف لأغراض مخصوصة (نذكرها في القسم التالي)؛ ولكن فيما عدا ذلك، فإنّ النظام المعتاد سيبقى صالحاً؛ تُلفظ حروف العلّة بحسب طريقة النُّطق الإيطاليّة، أما الحروف الساكنة فتُنطق كما في الإنكليزيّة. ستكون قواعد النطق هذه صالحةً بالمجمل مع جميع الأسماء الأجنبيّة التي ستواجهنا في الكتاب.

من المُتوقّع والمقبول ألا يؤدّي القارئُ المبتدئُ التشديد على الحروف، وأن ينطق كلّ مقطع صوتي بذات القدر من التحقيق الصوتي (ما لم يكن يعلم بأنّ أحد المقاطع الصوتيّة يجب أن يُشدَّد).

تُلفظ بعض أسماء المسلمين في الإنكليزيّة كما لو أنّها من جزأين، على الرغم من أنّ الجزأين ليسا منفصلين في الأصل. وأحياناً يقوم المبتدئون (والصحفيون) بالتخلّي عن الجزء الأوّل، ويتعاملون مع الاسم الثاني كما لو أنّه «اسم العائلة last name» أو «الكنية» ويكتفون به. والأمر يُشبه استعمال آرثر Arthur بدلاً من مك آرثر MacArthur. ولكنّ أبا يزيد، على سبيل المثال، هو شخصيّة مختلفة تماماً عن يزيد، وابن سعد ليس هو سعد، ولا يُمكن وضع «ملك» بدلاً من «عبد الملك». (والأسوأ من الاكتفاء بـ«ملك» بدلاً من

عبد الملك، هو الأخطاء الشائعة في التعامل مع «عبد الـ Abd-al-» كما لو أنّه «اسم أوّل» مستقلّ: فالظنّ بأنّ ألفاظاً مثل «عبد الـ» أو «أبو الـ Abul» أو «ابن الـ Ibnul» هي ألفاظٌ مستقلّة هو خطأ فاحش، يدلّ على سطحيّة الاطلاع على النصوص الأصليّة). في هذا الكتاب سنكتب هذه الأسماء المركّبة بوضع علامة واصلة (ـ) للربط بين أجزائها؛ ولكنّ العديد من الكتّاب يفصلون بين هذه الأجزاء من دون علامة ربط، وعلى القارئ، حتى المبتدئ، أن يُرجع علامات الربط هذه في عقله كي لا يسقط في متاهة التشوّش(*).

الترجمة الصوتيّة

تزايدت في الآونة الأخيرة درجة الانتظام والوحدة في الترجمة الصوتيّة، خصوصاً عن العربيّة، في الأعمال العلميّة المكتوبة بالإنكليزيّة. ولكنّ الكتّاب لا يزالون يختلفون حتى الآن؛ فالكتب التي كُتبت في نهاية القرن الماضي وبداية القرن الجديد(**)، تُظهر درجة عالية من الاختلاف في أنظمة الترجمة الصوتيّة المتّبعة (وبعضها يفتقر إلى نظام من الأساس). ولا بدّ للقارئ الجادّ أن يعتاد تدريجيّاً على الاختلافات القديمة وعلى أنظمة الترجمة الصوتيّة الحديثة الرئيسّة(٣).

كما سأفصّل في الجزء التالي من هذه المقدّمة، فإنّ هناك ثلاثة شروط عمليّة لا بدّ أن تتحقق في الترجمة الصوتيّة: **الأوّل**: هو إمكانيّة الانتقال من اللفظة المُترجمة إلى الأصل من دون الوقوع في الخلط؛ **والثاني**: إمكانيّة تمييز الكلمة في التواصل الشفهي، أي أن تكون طريقة نطق القارئ قابلة للتمييز بدرجة ما عند من ينطق الكلمة بصورتها الصحيحة الأصليّة؛ **والثالث**: هو أن تمتلك اللفظة المترجمة القدرة على الصمود أمام الأخطاء المُحتملة، بحيث

(*) بطبيعة الحال لن نلجأ إلى آليّة الربط بين أجزاء الأسماء العربيّة، فهي مألوفة ومعروفة للقارئ العربيّ (المترجم).

(**) أي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (المترجم).

(٣) لا تزال الاختلافات التفصيليّة في الترجمة الصوتيّة متزايدة. فعلى سبيل المثال، قدّم كوان (Cowan) في تحريره لترجمةٍ للقاموس العربي للغة المكتوبة الحديثة لهانس فير (Hans Wehr)، رمزين جديدين. كما أنّ بعض الاختلافات غير مشفوعة بتبرير، ما يزيد من صعوبة المشكلة القائمة. كما أنّ **دائرة المعارف الإسلاميّة**، باحتفاظها بالرموز القديمة dj وK، في طبعتها الثانية، قد أضاعت الفرصة الثمينة لتقديم نظام ناجز نهائي للترجمة الصوتيّة إلى العربيّة؛ على الأقل في الفضاء الإنكليزي.

يبقى التشوّش في حدّه الأدنى لو سقطت علامات التشكيل الصوتي، سهواً أو لخطأ مطبعي مثلاً. ولتحقيق هذه الشروط الثلاثة لا بدّ من وجود نظام مستقلّ للترجمة الصوتيّة من كلّ لغة إلى كلّ لغة. فالعربيّة والفارسيّة لا تختلفان فقط في طريقة نطق بعض الحروف، بل هما لغتان مختلفتان كلّيةً، ومن ثمّ فلا يكفي وضع نظامين متمايزين للنسخ الصوتي وحسب، بل لا بدّ من هكذا نظامين في الترجمة الصوتيّة أيضاً(٤). لقد حاول بعض العلماء، المهتمّين فقط بإمكانيّة الانتقال من اللفظة المُترجمة إلى الأصل، أن يستعملوا نظاماً واحداً للترجمة الصوتيّة من جميع اللغات باستعمال الحروف اللاتينيّة. ولكنّ المشكلة هي أنّ الحروف اللاتينيّة تُنطق بطرائق مختلفة في الإنكليزيّة عن طرائق نطقها في الفرنسيّة مثلاً. يُمكن للعلماء أن يعملوا على إيجاد نظام عالمي للترجمة الصوتيّة، ولكنّ القارئ العاديّ سيجده نظاماً صعباً، وأعتقد بأنّه سيفضّل أن يستعمل أنظمة ترجمة صوتيّة مختلفة لكلّ لغة من اللغات المنتشرة عالميّاً. ويُمكن للعلماء والباحثين أن يتعلّموا أنظمة الترجمة الصوتيّة الفرنسيّة والألمانيّة، بنفس الطريقة التي يتعلّمون بها المستجدات التي تطرأ على هذه اللغات. وسيجد القارئ العاديّ بأنّه بات بذلك أكثر استعداداً لمواصلة القراءة.

غالباً ما سيقوم الكاتب الحريص بسرد الحروف التي سيستعملها للترجمة الصوتيّة بترتيبها المعتاد في الأبجديّة العربيّة (أو الفارسيّة، أو غير ذلك) أو

(٤) سابقاً، كان ثمة محاولة لوضع نظام موحّد للترجمة الصوتيّة عن جميع اللغات الساميّة (نظام فلهاوزن Whelhausen)؛ يشمل العربيّة والفارسيّة والتركيّة وغيرها؛ ومن ثمّ تمّت محاولة وضع نظام ترجمة صوتي موحّد لجميع اللغات باستعمال الأبجديّة العربيّة. ولكن، إضافةً إلى صعوبة الحفاظ على بعض أشكال الترجمة الصوتيّة للغات الإسلاماتية الأخرى كالفارسيّة، فإنّ هذه المحاولة لإرساء «نظام ترجمة صوتيّة موحّد» قد اصطدمت بحقيقة أنّ الأرديّة (الهندوستانيّة) تُكتب بأبجديّتين (يتمّ التعامل مع كلّ واحدة بشكل مختلف عن الأخرى)؛ ومن ثمّ فإمّا أن تبدو طريقة الكتابة الإسلاماتية للأرديّة قاصرة بالمقارنة مع الطريقة الأخرى، أو أنّ طريقة النظام لكتابة العربيّة ستبدو مشوّهة وغير متفقة مع معايير الترجمة الصوتيّة عن بقيّة اللغات الساميّة. ولكنّ هناك بُعداً أكثر خطورةً حين نستعمل نظام ترجمة صوتية يعتمد على الترجمة من أبجديّة إلى أبجديّة بدلاً من الترجمة من لغة إلى لغة. فإذا كانت الفارسيّة أو التركيّة تُقدّم نفسها على أنّها لغة مستقلّة، فإنّ موقف «الترجمة الصوتيّة الموحّدة» سيبدو موقفاً عِدائياً وانتقاصيّاً؛ ذلك أنّ الاختلافات في النطق، بل والخلافات في النحو والصرف، في الفارسيّة مثلاً، ستظهر على أنّها مجرّد «استثناءات» من قواعد النحو العربي. في عمل عام كالذي نحن بصدده، يجب أنْ نتجنّب مثل هذه الأخطاء. فمشروع الترجمة الصوتيّة الموحّدة معنيّ بالفيلولوجيا أكثر من عنايته بالوضوح لدى القارئ العاديّ. يستطيع الفيلولوجي بسهولة أن يتعلّم كيفيّة الانتقال من لغة إلى أخرى، ولكنّ القارئ العاديّ بحاجة إلى مساعدة ليتمكّن أوّلاً من نطق الكلمة بشكل صحيح.

سيُشير إلى المصدر الذي يتّبعه، والذي يُمكن من خلاله الوصول إلى قائمة الحروف التي يستعملها للترجمة الصوتيّة. ولكنني، بهدف إقامة روابط بين المصطلحات الواردة في هذا العمل والواردة في الأعمال الأخرى، أرى بأنّ القارئ سيحتاج إلى المقارنة والربط بين الحروف هنا وبينها في القوائم الأخرى؛ ومن ثمّ سيتسنّى للقارئ أن يعرف ما إذا كان الكاتبان يتحدّثان عن المصطلح أو الاسم ذاته، أو ما إذا كانا يتحدّثان عن شيئين مختلفين. في الجداول التالية أبيّن النظامَ المعتاد، مع تفضيلاتي في الترجمة الصوتيّة، وأضع بعض البدائل الأخرى أيضاً:

الترجمة الصوتيّة عن العربيّة(*)

الرموز والحروف الإنكليزيّة	العالمية	دائرة المعارف الإسلاميّة	طريقة النطق التقريبيّة	استعمالات بديلة ترد أحياناً
'			صامت حنجري وقفي مهموس	تُحذف أحياناً
B			b الإنكليزية	
T			t الإنكليزية	
Th	ṯ	th	th الإنكليزيّة، كما تُلفظ في thin	t; ts
J	ğ	dj	j الإنكليزية	g كما في Egypt
ḥ			h حلقيّة	h
kh	ḫ	kh	ch الألمانيّة أو الاسكتلنديّة أو j الإسبانيّة	x; ḵ
d			d الإنكليزيّة	
dh	ḏ	dh	th الإنكليزيّة كما تُلفظ في this	d; ds
r			r مكررة ومرددة	
z			z الإنكليزيّة	s
s			s مع مراعاة الصفير، كما تُلفظ في this	ss

(*) قد تبدو أنظمة الترجمة الصوتيّة المفصّلة عن اللغات المخصوصة غير ذات فائدة للقارئ العربي، خاصّة وأنّ أنظمة الترجمة الصوتيّة والنسخ الصوتيّ قد تطوّرت خلال السنوات الخمسة والأربعين الماضية (منذ نشر الكتاب عام ١٩٧٤) وباتت أكثر اطّراداً وبساطةً، وتخفّفت من بعض علامات التشكيل الصوتي التي يستعملها هودجسون. ولكنّ الاطّلاع على منهج عمل هودجسون في هذا الباب مفيد لما فيه من دروس في الاستقامة المنهجيّة والحرص على الدقّة، والعناية بالدقائق، والجرأة على مخالفة السائد إذا كان فاسداً أو قاصراً (المترجم).

الرموز والحروف الإنكليزيّة	العالمية	دائرة المعارف الإسلاميّة	طريقة النطق التقريبيّة	استعمالات بديلة ترد أحياناً
sh	š	sh	sh الإنكليزيّة	sch; ch
ṣ			s حلقيّة مع التشديد	ss; s
ḍ			d حلقيّة مع التشديد	dh; d
ṭ			t حلقيّة مع التشديد	th; t
ẓ			z حلقيّة مع التشديد	z
'			كشط أو حك حلقي؛ يصعب نطقه على المتحدثين بالإنكليزيّة؛ يُحذف أحياناً	
gh	ġ	gh	تُطابق طريقة نُطق kh	g
f			f الإنكليزيّة	
q		ḳ	k لهويّة [من اللهاة]	c; k
k			k الإنكليزيّة	
l			l الإنكليزيّة (كما في live)	
m			m الإنكليزيّة	
n			n الإنكليزيّة	
h			h الإنكليزيّة	
w			w الإنكليزيّة	
y			y الإنكليزيّة (مع التسكين)	
a			a قصيرة، من دون مدّ، كما في cat أو ask	e
i			i قصيرة، من دون مدّ، كما في bit	e
u			u قصيرة، من دون مدّ، كما في full	o
â			a ممدودة، كما في father، وأحياناً كما في fat (مع الإطالة)	au, o
î			i ممدودة، كما في machine (مع الإطالة)	ee
û			u ممدودة، كما في rule (مع الإطالة)	oo, ou
aw	au		ow الإنكليزيّة كما تُلفظ في how كما تُلفظ في how	ow, ou
ay	ai		ai الإنكليزيّة، كما في aisle أو ail	ey, ei

إنّ الترجمة الصوتيّة المسمّاة بـ «الإنكليزيّة» في الجدول، هي المُستعملة عادة في الأعمال العلميّة المنشورة بالإنكليزيّة(٥). في هذا النظام تُستعمل بعض الحروف المركّبة (th وsh مثلاً). وفي بعض الأعمال والكتب، يتمّ وضع خطّ أسفل أزواج الحروف المركّبة هذه؛ وحين يُزال الخطّ من أسفل الحروف المركّبة، وهي الحالة النادرة، فهذا يعني بأنّ الحرفين يُنطقان كحرفين مستقلّين، ويتمّ الفصل بينهما بفاصلة علويّة(٦). (ومن ثمّ فحين تُكتب t'h، فهي تُلفظ كما تُلفظ في at home). أما الانحراف الأبرز عن استعمال هذه الحروف فيتمثّل في رفض بعض العلماء الإنكليز ـ ذوي النزعة المعياريّة

---

(٥) إنّ النظام الإنكليزي قريب من نظام **دائرة المعارف الإسلاميّة**، فيما عدا أنّه يستعمل j كبديل أسهل من dj، ويستعمل q بدلاً من ḳ، لأنّ الأخيرة تحتوي نقطة وقد تتعرّض للمحو فيتسبب ذلك في تشوّش القارئ. كان النظام ليكون أفضل لو أنّه استعمل علامات التشديد في اللغات الأوروبيّة بدلاً من النقطة أسفل الحرف، وتلك العلامات موجودة في كلّ آلة طباعة ومعروفة لدى كلّ كاتب عليها، على أنّ مثل هذا الاستبدال كان ليتسبب بالكثير من التشوّش والالتباس. كما أنّ النظام كان ليصبح أفضل لو تمّ استبدال علامة (') بعلامة أخرى. ولكننا اتبعنا الممارسة العلميّة السائدة في هذا العمل، لأنّ وضع نظام جديد لا يُتوقّع منه أن يسود ويصبح قاعدة متّبعة، هو أمرٌ سيزيد من التشوّش والإرباك. وفي حروف العلّة فإنّ كلّاً من الخطّ العلوي (ū) أو المدّة المعقوفة (^) يُستعملان لإطالة زمن نطق الحرف ومدّه. على أنّ المدّة المعقوفة هي الخيار الأفضل في حال توفّرها في الآلات الكاتبة والطابعات. ربما سيبدأ العلماء بإعادة التفكير في مشكلة علامات التشكيل الصوتي ومدى توفّرها، ذلك أننا ندخل الآن في عصر الطباعة غير المكلفة والنشر على نطاق واسع، بخاصّة مع رواج تقنية طباعة الأوفست (offset). (ومن ثمّ فإنّ الشعور القديم أيضاً بأنّ علامة تشكيل صوتي مُعيّنة يجب أن تأخذ قيمة ما على نطاق كوني، والذي أدّى إلى استعمال الخطّ العلوي بشكل مستمرّ بمدّ الحروف، والنقاط أسفل الحرف لجميع الصوامت الحلقيّة، بما فيها حرف الـ q، يجب أن تُتجاوز مع رواج الطباعة واتساع آفاق الدراسات الصوتيّة والنطقيّة). ربما يجب أن تُؤدّى حروف العلّة الممدودة بطريقة أفضل كـ aa, iy, uw لتجنّب الالتباس أو احتماليّة ضياع علامات التشكيل الصوتي، وللتأكيد على مدّ النطق وإطالتِه، ولإظهار حروف الجذر في الحالتين الأخيرتين [iy وuw]؛ أما الفارق الدقيق في النطق العربيّ، والذي يُميّز نظريّاً بين أ وyw، فإنّه غير ذي صلة باحتياجات الترجمة الصوتيّة. ولكنني أتّبع الممارسة المعتادة.

(٦) يرى بعض الفيلولوجيين بأنّ الحروف المركّبة غير نافعة على المستوى البيداغوجي التعليمي؛ فهم يُفضّلون مضاعفة حركات التشكيل الصوتي على الرغم من صعوبة كتابتها وإضعافها للقدرة على التمييز الشفوي للكلمات وضعف قدرتها على مقاومة الحوادث والأخطاء العرضيّة. وإذا اقتنعوا باستعمال الحروف المركّبة من الأساس، فإنّ البعض منهم يرون استعمال الوصل (ligature) [إلصاق الحروف] ليجعلوا الحروف المركّبة تظهر على أنّها وحدة واحدة. ولكنّ استعمال الوصل حين يستعمل الكاتب الحروف المائلة يزيد من الصعوبات أيضاً؛ علاوة على ذلك، لا بدّ أن تبقى الفاصلة العلويّة مستعملة حين لا تُشكّل الحروف معاً حروفاً مركّبة (مثل s'h)، لتنبيه القارئ العاديّ والمهتمّ بأنّ طريقة النطق الإنكليزيّة للحروف المركّبة لا تنطبق هنا.

لغوياً ـ لها ولجوئهم إلى استعمال الحروف «العالميّة» بدلاً منها، لأنّها شائعة بشكل كبير في أوروبا. لقد أسهمت **دائرة المعارف الإسلاميّة** (*Encyclopaedia of Islam*)، التي تمّ تحريرها بأكثر من لغة، في الحفاظ على حالة التعقيد، باستعمال حرفيْ j وq الإنكليزيين. أما في الأعمال القديمة وفي الكتابات الصحفيّة، فإنّ الاختلافات في اختيار الحروف في الترجمة الصوتيّة كبيرة جدّاً، وأحياناً يتمّ الاعتماد على العلامات الصوتيّة الفرنسيّة، على الرغم من أنّ هذه الأعمال تصدر بالإنكليزيّة. أما أنظمة الترجمة الصوتيّة العلميّة في بقيّة اللغات الغربيّة فإنّها تميل إلى محاكاة النظام الإنكليزي، مع استثناء الاختلافات في استعمال الأحرف المركّبة؛ فعلى سبيل المثال تُؤدّى sh الإنكليزيّة بـ ch بالفرنسيّة أو بـ sch بالألمانيّة؛ كما أنّ j الإنكليزيّة تُقابلها dj في الفرنسيّة وdsch بالألمانيّة.

إضافةً إلى الصوائت والصوامت، التي تظهر بانتظام في الكتابة العربيّة، فإنّ ثمة خصائص صوتيّة أخرى يجب أن تُؤدّى في النطق العربيّ. وهنا تنهض اختلافات كثيرة ناشئة عن طريقة الكتابة العربيّة. فشكل الكتابة العربيّة المعتاد لا يُقدّم علامات صوتيّة كافية لتحديد طريقة نطق المصطلح بدقّة؛ فالكتابة العربيّة، على سبيل المثال، تُسقط حروف العلّة/الصوائت القصيرة [الحركات: الضمة والفتحة والكسرة] التي تعتمد عليها جميع أنظمة الترجمة الصوتيّة. علاوة على ذلك، فإنّ التركيز المبالغ فيه على النسخ الصوتي، في أثناء الترجمة الصوتيّة، يُمكن أن يتسبب بالتشوّش للقارئ غير المختص، ويُمكن أن يتسبب بتشويه عناصر الكلمة أيضاً. ومن ثمّ، فإنّ من المسلّم به أنّ على أيّ نظام ترجمة صوتيّة أن يعقد بعض المساومات، ولكنني أرى بأنّ المهم هنا هو التركيز في نظام الترجمة الصوتيّة على إمكانيّة سير الترجمة بالاتجاهين؛ أي إمكانيّة ردّ المصطلح المُترجَم إلى الأصل مرّة أخرى.

ثمّة نقطتان على وجه الخصوص، يُضطر العلماء عندهما إلى التحلّي بشيء من المرونة وعقد نوع ما من المساومة. **الأولى**، هي حرف عربي صامت غير مُدرج في الأبجديّة العربيّة [يقصد التاء المربوطة]، يُلفظ مرّة على أنّه h ومرّة على أنه t، ويأتي دوماً في آخر الكلمة بعد حرف a. في هذا العمل، سيؤدّى هذا الحرف بـ h إن جاء بعد a غير ممدودة، وبـ t إن أتى بعد حرف â ممدودة؛ يميل بعض الكتّاب إلى حذفه، على الأقل إن تلا a

قصيرة غير ممدودة أو يؤدّونه بحرف t قبل المفردة التالية(٧). ومن ثمّ فنحن نكتب الكوفة (Kûfah)، في حين يكتبها البعض Kûfa. أمّا النقطة الثانية، فتتعلّق بـ«أل» التعريف، ففي بعض الحالات تُنطق اللام بإدغامها مع أوّل حرف من الكلمة(٨) [اللام الشمسيّة]. يميل الكتّاب للحفاظ على الترجمة الصوتيّة قريبة من طريقة نطق الكلمة فيضعون ar أو as قبل المفردة التي تبدأ بـ r أو s، وهكذا. ولكنّ بعض الكتّاب (وهذا الكتاب يتبع هذا النهج) يميلون إلى أداء أل التعريف بـ l، بغضّ النظر عن طريقة نطقها، لأنّ الخطأ في طريقة النطق بسيط بالمقارنة مع التشوّش الذي سيُصيب القارئ البسيط. ومن ثمّ فإنني أكتب الشافعي (al-Shâfi'î)، وليس (ash-Shâfi'î)، على الرغم من أنّ الأخيرة تُعبّر عن طريقة نطقها الصحيحة.

ثمّة ملاحظات ثانويّة لا بدّ من الإشارة إليها هنا. بعض حروف العلّة (الصوائت) في نهاية الكلمة تُكتب ممدودة بالعربيّة ولكنّها تُلفظ من دون مدّ، ونترجمها هنا مشفوعة بإطالة ومدّ، ولكنّ بعض الكتاب يكتبونها قصيرة من دون مدّ. في حال كانت اللفظة العربيّة تنتهي بحرف يُقابل y ولكنّها تُلفظ a [يقصد الألف المقصورة أو الياء المرسلة]، ففي الكتاب نميّزها بـ ȧ، على أنّ بعض الكتّاب يكتبونها ممدودة â. باتساق مع القواعد المعتادة لنطق الصوامت والصوائت، أستعملُ في الكتاب أشكالاً معيّنة iyy وuww، ولكنّ البعض يكتبونها îy وûw، ولكنني أقوم باستثناء وحيد عن ذلك، وهو حين ترد هذه الأصوات في نهاية الكلمة فأضع î بدلاً من iyy، لتكون متوافقة مع الفارسيّة والتركيّة والأرديّة، ومع العاميّة العربيّة. ومن ثمّ فإنني أكتب البخاري (al-Bukhârî) وليس (al-Bukhâriyy). وهناك عدد قليل من الكتّاب

---

(٧) في هذه الحالة، فإنّ الوضوح والاتساق يستدعيان استعمال حرف علّة بعلامات تشكيل صوتيّ، وسيكون أفضل الخيارات المتاحة لنا هو استعمال a بعلامات مميّزة، ولكن مثل هذا الحرف ليس مقبولاً لدى العموم ولم يتمّ تبنّيه. ومن ثمّ فإنّ استعمال ah- سيكون أفضل من استعمال a- البسيطة، لأنّ ذلك يُجنّبنا الخلط بينها وبين â- أو ȧ- في حال سقوط علامات التشكيل الصوتي سهواً (مثلاً التمييز بين الحيرة Ḥîrah وحراء 'Ḥirâ)، وهو خلط مُمكن ومحتمل ولا يُمكن أن يقع في حال إضافة الـ h. كما أنّ هذا الخيار سيُجنّبنا الخلط بينه وبين a- حين ترد كزائدة نحويّة في النهاية، حين نترجم صوتيّاً عبارة بأكملها ونضمّن النهايات فيها. يُمكن التساهل مع استعمال ât- بحكم انتشار هذه العادة في النطق، وكونها لا تختلط وتتداخل مع غيرها مثلها مثل âh-.

(٨) الحروف التي تُدغم مع «أل» هي d, ḍ, dh, l, n, r, s, ṣ, sh, t, ṭ, th, z, ẓ

يكتفون بأداء ذلك بحرف i، وبعضهم بـ iy. أمّا الفاصلة العلويّة (')، في بداية كلمة حمزة، فهي محذوفة دوماً. وكذلك في النهايات النحويّة التي تُحذف عند السكت على نهاية الكلمة، فنسقطها أيضاً.

الترجمة الصوتيّة من الفارسيّة والتركيّة والأردية

في هذا العمل، أستعمل ذات الشكل من الترجمة الصوتيّة على طول الكتاب، وغالباً من الأصل العربيّ، ولكنني أترجم المصطلحات صوتيّاً عن الفارسيّة أو التركيّة حين يكون المصطلح الأصلي من الفارسيّة أو التركيّة. بطبيعة الحال، فإنّ أسماء الأشخاص والبلدان قد تختلف من لغة إلى أخرى[٩]. ولكن القارئ قد يجد في أعمال كتّاب آخرين بأنّ المصطلحات التقنيّة، ذات الأصل العربيّ، تُؤدّى بشكل يُقابل الشكل الفارسي منها أو يقابل شكلاً آخر كالتركيّة الحديثة المكتوبة بالأحرف الرومانيّة/ اللاتينيّة. فعلى سبيل المثال، في مثل هذه الأعمال قد تظهر كلمة ḥadîth على هذا النحو ḥadîs. ولأجل ذلك، على القارئ مراعاة الملاحظات التالية عند قراءة مثل هذه الأعمال، لكي يُدرك بأنّ هذا المصطلح يُقابل الكلمة العربيّة التي واجهها سابقاً، كما أنّه يُقابل الترجمات الصوتيّة للمصطلحات من اللغات الأخرى.

لا شكّ بأنّ الترجمة الصوتيّة من اللغات الإسلاماتية الأخرى تنطوي على مجموعة من الإشكالات. فقد كانت أقلّ تنظيماً ومنهجيّة لدى العلماء، وهذا صحيح بشكل خاص فيما يتعلّق بالترجمة الصوتيّة عن الفارسيّة، والتي اشتقّت منها التركيّة والأرديّة وغيرها من اللغات أبجديّتها (وليس بشكل مباشر من العربيّة). كثيراً ما يتعامل علماء الإسلاميات، الذين يُتقنون العربيّة أكثر من إتقانهم الفارسيّة، مع الكلمات الفارسيّة كما لو أنّها كلمات عربيّة، ويكتفون بإضافة أربعة أحرف: p, ch, zh, g. (تُلفظ zh كما يُلفظ حرف s في

(٩) كما هي الحال في اللغات الأوروبيّة، حيث تمثّل Maria, Marie, Mary الاسم نفسه بأشكال مختلفة، فكذلك الحال في العربيّة، فـ(Ḥusayn, Ḥoseyn, Hüseyin) هي الاسم نفسه في العربيّة والفارسيّة والتركيّة. على الأقل بين العربيّة والفارسيّة، فإنّ من السهل تتبّع المقابلات عبر المقارنة بين الحروف المتكافئة في نظام الترجمة الصوتيّ؛ ولكنّ البحث عن الجذر الإيتيمولوجي (التأثيلي) للاسم لن يكون مهمّاً للإنسان البسيط في معظم الحالات.

كلمة pleasure، وتُلفظ ch كما تُلفظ في كلمة church، وأحياناً يتمّ استعمال č بدلاً من ch وž بدلاً من zh، لمن يُفضّلون عدم استعمال الأحرف المركّبة في العربيّة). وبما أنّ الفارسيّة تزخر بالكلمات والأسماء المشتقّة من العربيّة، وكثيراً ما يكون من الصعب تحديد ما إذا كان اسمٌ ما ينتمي إلى السياق العربي أو الفارسي، فإنّ هذه السياسة تمتلك مزيّة عدم إحاجتنا إلى جواب يقيني في كلّ اسم ومصطلح، ذلك أنّها تُتيح لنا الانتقال من أبجديّة إلى أخرى والعودة منها إلى الأولى (مع تجاهل النسخ الصوتي)، وهي تعمل بشكل جيّد فيما يبدو.

ولكنّ الفارسيّة لغة منفصلة؛ إذ تمتلك أبجديّتُها قواعدها الخاصة ومن الأفضل أن تُؤدّى عبر نظام خاص بها، يكون مختلفاً بأقلّ درجة ممكنة عن نظام تأدية المفردات العربيّة. مع الأسف، فحين يتعلّق الأمر بالترجمة الصوتيّة عن الفارسية، بخاصّة مع مراعاة جزئيّة للنسخ الصوتي، فإننا لا نعثر على نظام واحد مقبول على نحو عام. والقائمة التالية تُقدّم الأنظمة المُفضّلة وبعض البدائل. (أضع الأشكال المعياريّة للترجمة عن العربيّة بين أقواس).

(th) (dh) (ḍ) (ṭ) (ẓ) (w)
ʼ b p t s̱ j ch ḥ kh d ẕ r z zh s sh ṣ ẓ ṭ ẕ ʻ gh f q k g l m n v h y
s̄ z̄ z ṭ ẓ
(E.I.:) dj č [ż, ẕ] (E.I.:) ḳ
a i u â î û aw ay ah -i
e o i u ow ey eh -e, -ye
ou, au ei, ai e, a

يُمثّل السطر الأوّل النظام الأكثر استعمالاً وشيوعاً، بعيداً عن نظام التعريب (Arabizing) المذكور أعلاه. يتضمّن هذا النظام عيباً خطراً (إضافةً إلى كون علامات التشكيل الصوتي غير مناسبة في الكتابة على الآلة الكاتبة، بخاصة مع وضع خط تحت الحروف)، وهو استعماله: لـ بطريقة تختلف عن استعمالها عند الترجمة الصوتيّة من العربيّة. ولأجل ذلك فإنّ السطر الثاني يُقدّم نظاماً جديداً ويُشير إلى نقاط الاختلاف، ويحافظ هذا النظام على استعمال و كما تُستعملان في أنظمة الترجمة الصوتيّة عن العربية، ومن ثمّ فإنّه يحلّ النزاع حول حرف (بين الأقواس توجد بدائل لـ Z)[١٠].

(١٠) يبدو أنّ هذا النظام، والذي تتبنّاه مكتبة الكونغرس، قد بات يحمل القدر الأكبر من =

في النظام الجديد، تمثّل جميع علامات التشكيل الصوتي (باستثناء â الممدودة) تمييزات غير صوتيّة؛ أي إنّها تمييزات تتعلّق بشكل الكتابة عن الفارسيّة من دون أن تؤثّر في طريقة نطق الكلمة. ومن ثمّ فإنّها تتوافق مع النزعة نحو ترجمة صوتيّة عن الفارسيّة تتجاهل جميع التمييزات غير الصوتيّة في النطق الفارسي، ويُمكنها من ثمّ، بحكم كونها بالأساس نوعاً من النسخ الصوتيّ، أن تتجاهل علامات التشكيل الصوتي برمّتها. يُشير السطر الأوّل من حروف العلّة [السطر الرابع] إلى ممارسة في الترجمة الصوتيّة قريبة إلى العربيّة؛ أما السطر التالي فيُشير إلى ترجمة صوتيّة تقترح نوعاً ما من التقريب نحو النسخ الصوتي؛ أما السطر الثالث [السادس من الشكل ككل] فهو يُظهر بعض التنويعات الأخرى التي تُستعمل أحياناً.

في هذا العمل، اتبعت النظام الأحدث (z̄، s̄، إلخ) في أداء الصوامت، واخترت بوصفها أوضح من z. ولكن لأنّ حروف العلّة التي يعتمدها النظام الجديد نادراً ما تظهر في الأعمال العلميّة، وستكون في غير محلّها تماماً في الهندو ـ فارسيّة، فقد حافظت على نظام حروف العلّة القريب من العربيّة (واستعملت ê وô في الهندو الفارسيّة)، باستثناء حروف العلّة الواصلة في الفارسيّة، والتي تؤدّى بـ e- وye-. في المحصّلة النهائيّة، فإنني، في الكلمات الفارسيّة، أستعمل الأسماء المشتقّة من العربيّة كما نؤديها عن العربيّة، باستثناء أربعة أحرف صامتة فتؤدّى كالآتي: (w:v; th: s̄ ; dh: z̄ ; d: ż). تُقرأ الحروف المركّبة معاً بدلاً من فصلها بواصلة (ـ)[11].

= المشروعيّة اليوم. قرّرت مكتبة الكونغرس استعمال خطّ تحت z عوضاً عن، وهو اختيار اقترحه خبراؤها وتمّ استعماله في أماكن أخرى (مثلاً عند المحرّرين للنسخة التركيّة من **دائرة المعارف الإسلاميّة**). صحيح ż أنّ مفقودة في معظم خطوط الطباعة وأنّها عرضة للتشوّه [بفعل فقدان النقطة مع الطباعة]؛ إلا أنّ ż محلّ نزاع في الاستعمال في الأنظمة الأقدم، كما أنّها ستكون غير ملائمة عند وضع خطوط أسفل الكلمات. وإذا كان البعض يرى بأنّ النقطة أعلى حرف غير ملائمة أو غير مقنعة فيُمكن أن يستبدل بها فاصلةً علويّة أو علامة تشكيل صوتي أخرى، مثلما تمّ استبدال الخطّ أعلى الحرف بالمدّة المعقوفة والنقطة أسفل الحرف بذيل cedilla. ويجب أن تُصبح هذه العلامات جميعها متاحةً في الطابعات الأكاديميّة.

(١١) يُفضّل الإيرانيّون الحديثون استعمال e وo، مما يجعل علامات التشكيل الصوتي في î وû غير ضروريّة، وإن كانت مفيدة في المواضع التي لا يعرف فيها القارئ ما إذا كان الاسم المكتوب عربيّاً =

تُلفظ جميع الأحرف الصامتة في الفارسيّة قريباً من لفظها الإنكليزي، مع تجاهل علامات التشكيل الصوتي (والتي لا تؤثّر في طريقة النطق الفارسيّة)، باستثناء kh وgh فإنّها تُلفظ كما نفعل مع الترجمة الصوتيّة من العربية، وأحياناً تُلفظ q مثل gh (ويُترجمها البعض صوتيّاً بهذا الشكل). أما حرف S فإنّه يُلفظ مهموساً، وg تُلفظ دوماً بقوّة مثلما نلفظها في كلمة go، أما zh فتُلفظ مثل z في azure، أما حرف w بعد kh فإنّه لا يُلفظ. تُلفظ حروف العلّة كما تُلفظ في العربيّة، باستثناء â فإنّها تُلفظ مثلما تُلفظ في all؛ أما i فتلفظ مثل e في كلمة bed؛ وaw تُلفظ مثل au في bureau. وحين ترد ah في نهاية الكلمة تُلفظ مثل e في bed، مع جعل h صامتة لا تُلفظ. في بعض الكلمات، كانت الـ û في السابق ô وî وê؛ وهذه الكلمات لا تزال تُلفظ في الهند وهكذا تُؤدّى أصواتها في الهندو الفارسية.

قليلاً ما ترد الأسماء التركيّة والأرديّة في هذا العمل. بطبيعة الحال، تُؤدّى الألفاظ المستعملة في الجمهوريّة التركيّة الحديثة وفقاً للأبجديّة اللاتينيّة للتركيّة الحديثة، والتي تُستعمل منذ ١٩٢٨ (كان الأتراك في الاتحاد السوفياتي يستعملون أشكالاً أخرى من الأبجديّة اللاتينيّة والسيريليّة)(*). وهنا تُلفظ معظم الحروف الصوامت قريباً من لفظها الإنكليزي، باستثناء c فتلفظ مثل j؛ وç مثل ch؛ أما ğ فهي تقترب صوتياً من gh في نظام الترجمة الصوتيّة عن العربية؛ وj تُلفظ كما تُلفظ بالفرنسية (مثل z في azure)؛ أما ş فتلفظ مثل sh. (وبالطبع فإنّ S تُلفظ مهموسة، وg مُشدّدة). أما حروف العلّة a, e, i, o, u فتلفظ كما في الإيطاليّة، مع بعض الاختلافات؛ ö وü مثلما تُلفظان بالألمانيّة (بالفرنسيّة تقابلان eu وu)؛ وı تكتب من دون نُقطة (وأحياناً

= أو فارسيّاً. ولكنّ الصائت u أكثر دقّة صوتيّاً في معظم الحالات من o، وفي بعض الأحيان تكون i أدقّ من e. إنّ استعمال الـ i والـ u شائع ومتكرّر في الأعمال العلميّة التي تتعامل مع الحقب ما قبل الحديثة ويستعمل بشكل متكرّر في بداية الكلمات (ومن ثمّ يجب تحديد الأبجديّة المستعملة في الملاحق). ويبدو أنّه من المبرر أن يتمّ استبدال e (و ey) وo (و ow) بالـ i والـ u فقط عندما يتمّ التخلّي تماماً عن علامات التشكيل الصوتي (وهي ممارسة لم تعد مبرّرة بعد الآن). أما بالنسبة إلى المركّبات، فإنّها ستكون مضلّلة للقارئ غير المثقّف إذا طبعت بشكل منفصل عن بعضها، كما أنّ قيمة الإشارة إلى أصلها تختفي في اللغة الثانية.

(*) السيريليّة أو الكيريلية، نظام كتابي يُستعمل في العديد من أبجديات الشعوب السلافيّة في شمال آسيا ووسطها وشرق أوروبا (المترجم).

تُميّز بدائرة أو نصف دائرة فوقها)، وهي حرف علّة مخنوق الصوت يُوجد أيضاً في الروسيّة.

ولكنّ الأبجديّة التركيّة الحديثة لا تتسع للغات التركيّة الأخرى أو حتّى للتركيّة العثمانيّة، جزئياً بسبب اشتباك حروفها بالإنكليزيّة وبالأنظمة المستعملة في الفارسيّة والعربيّة، ومن ثمّ فإنّها ستكون مشوّشة جداً خارج سياقها المحدّد.

بالنسبة إلى التركيّة العثمانيّة، والتي تستعمل الأبجديّة العربيّة ـ الفارسيّة، فإنّ النظام الذي اصطلحنا عليه لنقل الأسماء والمصطلحات الفارسيّة سيكون بمثابة القاعدة المتّبعة فيما يتعلّق بالحروف الصوامت، مع إضافة شكل g والتي تُلفظ كـ n (في الأصل ng)، والتي نؤديها في هذا العمل هكذا ñ؛ واستعمال ḳ بدلاً من q، وهو ما يستبعد فئة كبيرة من الانزياحات (deviations) عن معايير اللاتينيّة الحديثة والأبجديّة السيريلية. على أنّ أساليب النطق تختلف اختلافاً كبيراً من مكان إلى آخر ومن زمن إلى آخر؛ في بعض الكلمات يتم لفظ حرف g بـ y وż وحرف ṭ بـ d، وغير ذلك؛ أما الصامت الانفجاري الذي يرد في نهاية الكلمة فلا يُلفظ [وهي أصوات حروف الشدّ والقلقلة في العربيّة]. كما تختلف تهجئة الكلمات أحياناً. في بعض هذه الحالات، من المناسب أن نأخذ بطريقة النطق الدارجة في إسطنبول عوضاً عن التهجئة الصحيحة. وغالباً ـ وليس دائماً ـ يظهر التمييز في الترجمة الصوتيّة بين ḳ وk، وبين ṣ وs، وبين ṭ وt بحسب موقعها من حروف العلة [الصوائت]؛ في مثل هذه الحالات، يُمكن التخلّي عن علامات التشكيل الصوتي. ويتم إظهار حروف العلّة بأفضل طريقة عبر الأبجديّة اللاتينيّة للجمهوريّة الجديدة؛ فـ aw العربيّة تصبح ev، وay تصبح ey. أما حروف المدّ الثلاثة في العربيّة والفارسيّة فإنّها تبقى متمايزة كيفاً ونوعاً (لا كمّاً) ويُمكن أن يتمّ تمييزها لهذا السبب، ولكنها عادة لا تُميّز. (لقد أوصى محررو النسخة التركيّة من دائرة المعارف الإسلامية باستعمال النظام التالي لأداء التركيّة العثمانيّة:

’ b p t s̱ c ç ḥ ḫ d ẕ r z j s ş ṣ ż ṭ ẓ ‘ ğ f ḳ k g ñ l m n v h y.)

أما اللغات التركيّة الأخرى ذات الخطّ الفارسي فإنّها في هذا العمل مُستوعبة ضمن التركيّة العثمانيّة أو ضمن الفارسيّة بقدر ما يبدو ذلك مناسباً،

ذلك أنّه من الصعب غالباً أن نُعيد بناء النطق الصحيح للاسم بشكله الخاصّ بالتركيّة.

أما الترجمة الصوتيّة عن الأرديّة (اللغة الإسلاماتية في الهند) فلا يُمكن الشروع بها دون الإحالة إلى الأنظمة الموضوعة للترجمة الصوتيّة عن الأبجديّة السنسكريتيّة، ذلك أنّ اللغتين في الأساس لغةٌ واحدة. إنّ الترجمة الصوتيّة القديمة عن الفارسيّة (التي تغدو بموجبها ḍ العربيّة ẓ) قد تطوّرت، مع أخذ احتياجات الأرديّة بالحسبان، ولا تزال هي النظام السائد للترجمة الصوتيّة عن الأرديّة، إن كان ثمة. تتطلّب الترجمة الصوتيّة عن الأرديّة، إضافةً إلى مقابل للحروف الفارسيّة، استعمال حروف صوائت في ê وô وخمسة أحرف صوامت: أربعة أحرف ارتداديّة تكتب (مثلما تؤدّى في الهنديّة) ṭ, ḍ, ṛ[*]، (وجميعها تختلف تماماً عن العربيّة)، وعلامة على الغنّة، (أو n̲ أو وضع علامة ˜ على حرف العلّة). تأتي العديد من الحروف الصامتة في الأرديّة مع زفير/نفخ، بحيث إنّها تكون مصحوبة بـ h تعبّر عن نفخة هوائيّة بعد السكت، لا على شكل صوت احتكاكي/كشطي. إذاً، فحين ترد th يجب أن تُقرأ كما لو أنّها t مشدّدة، وكذلك الحال مع ḍh وṭh وdh وph وbh وkh وgh وchh وjh وṛh. ومن ثمّ فإنّ الحروف المركّبة مثل kh وgh يُمكن أن تمثّل حرفين متجاورين في السياق الهندي: فهي تعبّر عن صامت احتكاكي بالعربيّة والفارسيّة ولكنّها تعبر عن حرف صامت وحرف زفير في الأورديّة. (أما تكرار th أو dh فلا تحدث في هذا السياق). يُمكن أن يُضاف إلى الحروف المركّبة خطّ تحتها حين تؤدّى صوتياً كحروف مركّبة، وتركها من دون خط حين تؤدّى بالزفير/النفخ. (في الهنديّة، تُكتب ch الإنكليزيّة كـ c طبيعيّة، أما ch المشفوعة بالزفير، والتي تُترجم صوتياً أحياناً إلى chh، فإنّها تُكتب ch).

لأغراض هذا الكتاب، يبدو بأنّ من الأيسر والأبسط في الترجمة الصوتيّة عن الأرديّة استعمالَ نفس النظام المتبع في الترجمة عن الفارسيّة، مع إضافة تمييز للحروف الارتداديّة (ť, ď, ŕ) (كما في **دائرة المعارف الإسلامية**)، واستعمال ṅ (لتمييز الغنّة على n). (ويُمكن كما قلنا وضع خط

(*) نسي الرابعة، ولعلّها كما تُشير بعض المصادر هي الـ ṣ (المترجم).

تحت الحروف المركّبة الاحتكاكيّة kh وgh؛ ولكن ذلك فقط بهدف تمييز الحرف المركّب عن الحرفين اللذين ينتهيان بزفر kh وgh، فهذه حروف مركّبة ولا يجب الخلط بينها وبين k'h وg'h، اللذين سبقت مناقشتهما في الجزء المتعلّق بالترجمة الصوتيّة عن العربيّة). وفيما عدا الحروف الارتداديّة، والزفر/النفخ، والغنّة، فإنّ نطق الحروف الصامتة مشابه لنطقها في الفارسيّة (الأصوات الإنكليزيّة الشائعة، مع تجاهل علامات التشكيل الصوتي). أما الصوائت [حروف العلّة]، فإنّها مثل العربيّة باستثناء حرف a فيُلفظ مثل u في cut، وay فتُلفظ مثل a في bad، وaw فتُلفظ مثلما تُلفظ في awe، وتُلفظ ê كما تُلفظ في they، وô كما في over.

أما بالنسبة إلى اللغات الأخرى، فإنّنا نادراً ما نحتاج إلى ترجمتها صوتياً في سياق هذا العمل، وفي المناسبات القليلة لذلك سنقوم بالترجمة على الأسس التي سبق توضيحها قدر الإمكان. أحياناً يكون هناك اتفاق بين العلماء يُمكن اتباعه. حين يكون هناك شكل روماني/لاتيني حديث معياري، فإنّه يُمكن أن يُطبق على الأزمنة القديمة؛ أو يُمكن للترجمة الصوتيّة أن تتبع قواعد الكتابة السيريليّة. أحياناً، يتمّ استيعاب الأسماء في واحدة من هذه اللغات الأربع، حين يظهر الاسم في سياق واحدة منها. إذاً، فالترجمة الصوتيّة من اللغات الأربع إلى الإنكليزيّة (بعد توضيح الأسباب وإثبات الملاحظات في السابق) ستكون:

العربيّة :	’b t th j ḥ kh d dh r z s sh ṣ ḍ ṭ ẓ ‘ gh f q k l m n w h y
الفارسيّة :	’b p t s̄ j ch ḥ kh d z̄ r z zh s sh ṣ ż ṭ ẓ ‘ gh f q k g l m n v h y
الأرديّة:	’b p t t́ s̄ j ch ḥ kh d d́ z̄ r ŕ z zh s sh ṣ ż ṭ ẓ ‘ gh f q k g l m n ń v h y
التركيّة العثمانية :	’b p t s̄ j ch ḥ kh d z̄ r z zh s sh ṣ ż ṭ ẓ ‘ gh f ḳ k g ñ l m n v h y

العربيّة :	a i u â î û aw ay -ah
الفارسيّة :	a i u â î û aw ay -ah -e, -ye
الأرديّة:	a i u â ê î ô û aw ay -ah
التركيّة العثمانية :	(a e i o u ö ü ı â î û)

باتباع هذه الأنظمة في الترجمة الصوتيّة، سيسهل الانتقال من لغة إلى أخرى وبالعكس بشكل سلس (باستثناء بعض التفاصيل في التركيّة)؛ كما أنّ هذه الأنظمة لا تتعارض مع أنظمة الترجمة الصوتية إلى العربيّة (باستثناء الزفر في الأرديّة في th وdh)؛ وهو ما يُتيح للقارئ درجة جيّدة من القدرة

على التمييز الصوتي للكلمة؛ وهي أنظمة في الحدّ الأدنى من الصعوبة بحيث يسهل تبنيها من قبل الكَتَبة وإدخالها في خطوط الطابعات؛ كما أنّ هذه الأنظمة تتميّز بأنّها ستبقى مفهومة بالحدّ الأدنى لو سقطت علامات التشكيل الصوتي عنها لسبب أو آخر. إنّ الأنظمة المستعملة في هذا العمل تختلف بانزياح (deviate) طفيف عما أرسته الطبعة الثانية من **دائرة المعارف الإسلاميّة**، واختلافها على النحو التالي:

في جميع اللغات: ah- بدلاً من q, -a بدلاً من ḳ (باستثناء التركية)، j بدلاً من d̲j؛ ومن دون وضع خط أسفل الحروف المركبة (باستثناء الأرديّة).

في الفارسيّة والأرديّة والتركيّة: s̄ بدلاً من t̲h، وz̄ بدلاً من d̲h، ż وبدلاً من ḍ، وv بدلاً من w، وch بدلاً من č، و(e(-ey- بدلاً من i-، كما يتمّ دمج الأحرف والأسماء المركّبة (uddîn- وما شابهها)؛ وفي الهندو ـ فارسيّة والأرديّة تستعمل: ô وê.

أما في الترجمة الصوتيّة من العربيّة إلى التركيّة: تُراعى أحرف العلّة التركيّة.

الأسماء الشخصيّة للمسلمين

لا شكّ بأنّ العديد من الأسماء الشخصيّة التي سيواجهها القارئ في المصادر الإسلاماتية ستكون طويلة وعسيرة على فهم القارئ المبتدئ، وهذا طبيعيّ جداً عند دراسة الحضارات الأخرى؛ ولا علاج لهذه الصعوبة إلا بطول الألفة والممارسة. على الرغم من ذلك، فللقارئ أن يحيط علماً ببعض الأنماط التي تترتّب وفقها الأسماء الشخصيّة ليتمكن من فهمها. فإذا تمكّن من إدراك التشابهات في هذه الأسماء، فسيغدو من السهل عليه التركيز على ما يُميّز بينها في أثناء قراءته، وسينجو من الوقوع في الخلط.

إنّ أغلب الأسماء الشخصيّة للمسلمين ذات أصول عربيّة أو فارسيّة أو تركيّة، حتى في البلدان التي تتحدّث لغات غير هذه الثلاث؛ والعنصر العربيّ هو العنصر الأكثر حضوراً في أصول الأسماء الشخصيّة. بالطبع، فإنّ بعض الأسماء مستمدّة من لغاتها المحليّة، كما في ماليزيا أو إفريقيا. لقد كان التعامل مع الأسماء الشخصيّة بالمجمل واحداً في كلّ مكان. فحتّى الأزمنة

الحديثة، لم يكن «اسم العائلة» مشفوعاً مع أسماء معظم المسلمين، سوى في القليل من البلدان. والطريقة الأكثر شيوعاً للتسمية كانت تتضمّن ثلاث خانات: الأولى هي الاسم الذي يُمنح للمرء عند ولادته؛ ثمّ اسم أبيه؛ وأخيراً، إذا تطلّب الأمر، يأتي اسم ثالث للوصف والتحديد، فيكون إشارة إلى مدينة المرء الأصليّة أو إشارة إلى مهنته أو منصبه، أو إشارةً إلى أسلافه، أي إلى عائلته. إضافةً إلى ذلك، غالباً ما يكون لدى أصحاب المناصب اسم تشريفيّ يخلعه عليهم الحاكم عادةً. في الأزمنة والأمكنة المختلفة، كان للشخص، لأغراض وغايات مختلفة، اسمان يحملهما معاً: أحدهما مستمدٌّ من كونه مسلماً، ويكون مشتقّاً من العربيّة، واسم آخر مستقى من بيئته المحليّة؛ أو يكون له اسم عاديّ واسم تشريفيّ؛ أو، وهذا بين العرب، اسم **كنية** بجانب الاسم الشخصي (وسأشرحه بعد قليل). وهذه الأشكال هي الغالبة والسائدة في الأسماء.

لم يكن لدى المرء، بين هذه التشكيلة من الأسماء، «اسم رسمي»، مثل الأسماء التي نبحث بموجبها عن الشخص في دليل الهاتف أو الاسم الذي يحمله المرء على بطاقته الشخصيّة. أما تحديد ما هو الاسم ـ من بين مجموع الأسامي والكُنى والألقاب ـ الذي سيُستعمل عند الإشارة المُقتضبة إلى الشخص، فهذا أمر عائدٌ إلى ما يُعتبر مناسباً وملائماً (أحياناً يتم اختيار الاسم الأقل شيوعاً للمرء بين أتباعه أو زملائه). فمثلاً، هب أنّ شخصاً اسمه أحمد، واسم أبيه عليّ، وهو معروف بـ الزنجاني، لأنّه جاء من زنجان [مدينة في إيران اليوم]. هناك الآلاف ممن يحملون اسم أحمد في مدن المسلمين، وعشرات ممن يحملون اسم عليّ؛ ولكنّ قلة فقط من جاءت من مدينة صغيرة مثل زنجان؛ وهكذا فإنّ الاسم الأقل إثارة للغموض والتشوّش للإشارة إلى هذا الرجل سيكون «الزنجاني» (ما لم يكن هناك أشخاص آخرون من المدينة ذاتها في سياق الإشارة إليه). أحياناً يكون للمرء اسمان يُعرف بهما، وغالباً ما يكون ذلك لتمييزه في الدوائر المختلفة. بناء على ذلك، فإذا أراد المُبتدئ الإشارة إلى شخص ما، فمن الأفضل أن يتبع الاسم الذي يورده المؤلّف الذي يعتمد عليه، وفي حالة الشكّ والخوف من التشوّش أو الخلط، فإنّ له أن يستعمل تركيبة من الأسماء المختلفة.

ثمّة مجموعة من العناصر المختلفة، التي توجد على وجه الخصوص في

الأسماء ذات الأصول العربيّة، والتي تشكّل جزءاً لا يتجزّأ من أنواع معيّنة من الأسماء، وعلى الطالب أن يتعلّم هذه العناصر ويميّزها. فـ«الـ» هي أداة تعريف، تُقابل the، ونجدها حاضرة في العديد من الأسماء. حين ترد «أل» التعريف قبل بعض الحروف الصوامت، يتمّ دمج اللام وإدغامها في الحرف الصامت في النطق؛ وفي بعض الترجمات الصوتيّة تُكتب كما تُلفظ، فتُكتب [بدلاً من Al] r, s, d، إلخ. (قارن ذلك بما ورد في قسم الترجمة الصوتيّة). في بعض الحالات، يُمكن أن ترد أل التعريف أو تُحذف على السواء. وغالباً ما تُحذف في الفهرسة. أما لفظة Abû، فهي تعني «أبو»، ولكنّها أصبحت مكوّناً من مكوّنات اسم الشخص: فيُمكن أن ترد مع أيّ اسم، وتشكّل التركيبة من «أبو» والاسم التالي لها اسماً واحداً. عند العرب القدماء، كان ذلك يُشكّل الكنية أو اسم التشريف، كما يُشكّل أسماء الأشخاص مثل «أبو بكر» (في الفارسيّة والتركيّة، فإنّ أبو Abû تُصبح -bû أو bâ). أما -Umm فإنّها تحلّ محلّ أبو في أسماء الإناث، مثل أمّ كلثوم.

أما حرف b فهو اختصار لـ «ابن» (أو بنت)، ويُستعمل في العربيّة كواسطة بين اسم الشخص واسم أبيه، وبين اسم الأب واسم الجدّ، وهكذا صعوداً في السلسلة، والتي تستمرّ أحياناً لتقدّم لنا الاسم الكامل للشخص. وأحياناً تصبح «ابن فلان» اسمَ عائلة. في اللغات الأخرى غير العربيّة، وفي العديد من البلدان العربيّة الحديثة، لم تُعد «ابن» تُستعمل في سلسلة التسمية. على الجانب الآخر، في الفارسيّة يتمّ استعمال الزائدة «زاده zâdah» عوضاً عن «ابن»؛ أما في التركيّة فتستعمل كلمة «أوغلو oğlo»، والتي تشكّل عادةً اسم العائلة. أحياناً يتم استعمال هذه الكلمات بالتبادل، فـ «ابن تقي» يُصبح «تقي زاده».

لاحظ جيّداً: بعض هذه العناصر مثل ابن وأبو، إضافةً إلى بعض اللواحق والبوادئ، لا يُمكن أن تُحذف من دون أن يتغيّر الاسم تماماً. في هذا العمل فإنّنا سنصل بينها وبين الاسم بواصلة (ـ)[١٢].

(١٢) إنّ استعمال الواصلة في الأسماء المركّبة من مقاطع يعود إلى العادة الأنغلوساكسونيّة في عزل العنصر الأخير في الاسم الشخصي بوصفه «اسم العائلة». (يُمكن أن يُساعد استعمال الواصلة في إزالة مصدر كبير من مصادر الالتباس لدى القارئ المبتدئ). والعناصر الثانويّة والتي لا تتجزّأ عن الاسم في الآن ذاته تشمل: ابن -Ibn، بنت، أم، أبو، نور، غلام، مملوك، عبد، ذو، سبط؛ ومن اللواحق: قُلي -qoli، بنده، بخش، داد، زاده، أوغلو. وهناك العديد من المركّبات الأخرى التي =

لا بدّ من مراعاة فئات الأسماء وتمييزها عن بعضها (والقائمة التالية لا تستوفي جميع فئات هذه الأسماء بالطبع، ولكنّها تشمل بعض الأنواع الرئيسة التي يسهل تمييزها):

١ ـ أسماء الأنبياء:

إنّ معظم أبطال الكتاب المقدّس معروفون كأنبياء عند المسلمين، كما أنّ أسماءهم (ولو أنّه قد طرأت عليها تعديلات عن اللغات الأخرى) معروفة بالشكل العربي. (على أنّ اليهود والنصارى في الأراضي الإسلاماتية قد استعملوا تنويعات خاصّة على بعض هذه الأسماء. والأمثلة كالتالي: إبراهيم = أبراهام؛ إسماعيل = إشماعيل؛ إسحاق = أيزاك؛ يعقوب = جاكوب؛ يوسف = جوزيف؛ موسى = موزس؛ هارون = آرون؛ داوود = ديفيد؛ سليمان = سولومون؛ يحيى = جون؛ مريم = ماري؛ عيسى = جيسس. كما أنّ هناك مجموعة من الأنبياء الذين لم يذكرهم الكتاب المقدّس وفي مقدّمتهم محمّد نفسه، والذي بات اسمه شائعَ الاستعمال.

٢ ـ الأسماء المشتقّة من الجذور العربيّة المفضّلة، وأبرزها:

أ ـ من ح م د، تدخل هذه الأحرف الثلاثة في تشكيل مجموعة من الكلمات التي تحمل دلالة الحمد والثناء، مثل محمد، وأحمد، ومحمود، وحامد، وغير ذلك.

ب ـ من ح س ن، تتشكّل مجموعة من الكلمات التي تحمل دلالة الحُسْن مثل محسن، وحسن، وحسين، وحسّان، وغير ذلك.

ج ـ من س ع د، تتشكّل مجموعة من الكلمات التي تحمل دلالة «السعادة»، مثل سعد، وسعيد، ومسعود، وغير ذلك.

د ـ من ز ي د، تتشكّل كلمات تحمل دلالة «الزيادة» و«النمو»، مثل زيد، ويزيد، وغير ذلك.

= تستعمل كأسماء أيضاً. في بعض الأحيان، يُمكن إسقاط العناصر الثانويّة من الاسم وقد تستعمل لوحدها؛ ولكنّ الواصلة مناسبة دوماً حين لا يكون العنصر الأخير من الاسم كافياً ليُستعمل وحده؛ وعلى القارئ ألا يتجاهلها.

هـ - من ع م ر، تتألّف مجموعة كلمات تحمل دلالة «العُمْر» و«الحياة»، مثل عمرو، وعُمر، وغير ذلك.

٣ - الأسماء المبدوءة بـ «عبد»:

تعني كلمة «عبد» العبدَ المسترقّ، وهي تأتي كبادئة يلحقها اسم من أسماء الله، ليشكلا معاً اسماً واحداً لا يُمكن تجزئتُه. ومن ثمّ فإنّ «عبد القادر» هو اسم واحد (لا يُمكن قسمته إلى اثنين كما يفعل بعض الصحفيين). ومثله أسماء على شاكلة «عبد الرحمن»، وأشهرها عبد الله.

كان ثمّة كلمات أخرى تشابه في دلالتها «العبد»: مثل بادئة «مملوك» فلان أو «غلام» فلان، أو زائدة فلان «بنده» [وتعني خادم بالفارسيّة] و«قُلي» [ومعناها الجندي أو الأجير في التركيّة]، وفي كثير من الأحيان تُستعمل هذه الزوائد والبوادئ موصولة باسم نبي أو إمام، لا باسم من أسماء الله.

٤ - الأسماء المختومة بـ الله:

كحال الفئة السابقة، تأتي فئة الأسماء التي تنتهي بـ الله (أو بأحد أسمائه) مع اختلاف في العنصر الأوّل في الاسم الأوّل (أو البادئة)؛ مثل «حمد الله». وأحياناً تكون الأسماء المركّبة متصلة باسم أحد الأنبياء، مثل «نور محمد».

٥ - الأسماء المختومة بـ «الدين»، «الدولة»، «الملك»:

بالأصل فإنّ الأسماء على هذه الشاكلة كانت ألقاباً، ولكنّها أصبحت أسماء لاحقاً: مثل «قطب الدين»، و«معزّ الدولة»، و«نظام الملك». لاحظ جيّداً بأنّ هذه اللواحق الثلاث يُمكن أن تُحذف من دون أن يتشوّه الاسم إلى حدٍّ يتعذّر معه تمييزه.

٦ - الأسماء المبدوءة بـ مُ Mu:

معظم أسماء الفاعل تبدأ بحرف الميم M وغالباً بـ Mu؛ وكثيرٌ من أسماء التفخيم ترد على صيغة اسم الفاعل. وهذا ينطبق بوضوح على أسماء معظم الخلفاء العباسيين: المنصور، المأمون، المعتصم، المتوكّل، المعتضد، المستنصر. تبدأ الكثير من الأسماء بـ Mut أو Must، وتنطبق هذه البادئة على مجموعة كاملة من الأفعال. وعلى القارئ أن يُلاحظ

الحروف التالية لهذه البادئة لكي يُميّز بين الأسماء في هذه الفئة.

٧ ـ الأسماء المختومة بالياء Ī:

نجد هذه الخاتمة في العديد من اللغات الإسلاماتية، وهي تُشير عادةً إلى وجود علاقة أو نسبة إلى الأصل. فالشخص الذي ينحدر من شيراز يُطلق عليه الشيرازي؛ ويُطلق على مَن أتى مِن الهند لقب «الهندي»؛ ويُطلق على من يرعاه أو يحميه شخص اسمه سعد لقب «السعدي»؛ وعلى سليل عثمان لقب «العثماني»؛ كما يُطلق على العضو في قبيلة كندة اسم «الكِندي». (والمقابل التركي لهذه الخاتمة هي لي li، أو لو lu, lü).

كما تتكرّر مجموعة من الأسماء، التي لا يسهل تصنيفها عبر النظر إلى شكلها، ذات الأصول العربيّة (للذكور: علي، جعفر، حبيب، حمزة، صالح؛ للإناث: فاطمة، زينب، إلخ)، وذات الأصول الفارسيّة (فيروز، بهرام، إلخ)، وذات الأصول التركيّة (أرسلان، تيمور، وغير ذلك). وهناك مجموعة أخرى من الأصول التي تنحدر منها الأسماء.

أحياناً تُستعمل الألقاب المختلفة كأجزاء من أسماء الأشخاص (مثل ملك شاه، وهي مركّبة من ملك العربيّة، وشاه الفارسيّة والتي تعني مَلك أيضاً). كما ينتشر استعمال الألقاب فتحلّ أحياناً محلّ الاسم الشخصي، أو تستعمل معه دون انفصالٍ بينهما. ومن بين هذه الألقاب مير (أمير)، بيك، خان، ميرزا، شيخ، شاه، آغا، وغير ذلك. ولبعض هذه الألقاب دلالات خاصّة: فشاه حين تأتي كبادئة تعني «قديس» أو «رجل صالح»، وحين تأتي كخاتمة تعني «ملك»؛ وميرزا حين تأتي كخاتمة/ لاحقة تعني أمير، وحين تأتي كبادئة تعني «سيّد»؛ كما تستعمل كلمة «سيّد» و«شريف» كلقب لمن ينحدر من نسل محمّد؛ وتستعمل «حاج» و«حجي» لمن أدّى الحجّ، ليس إلى مكّة بالضرورة.

في اللغات المختلفة، قد يكون نفس الاسم صعب التمييز: فمحمد Muḥammed قد تصبح Meḥmed (أو Mehmet) بالتركيّة، وقد تصبح Maḥmadu في غرب إفريقيا. في الإمبراطوريّة الروسيّة، استبدل المسلمون خاتمة الياء، وأوغلو، وزاده، بـ «يف ev» و«وف ov»؛ أو قاموا ببساطة بإضافة اللواحق الروسيّة على الأسماء كما هي. كما أنّ مسلمي الهند في بعض الأحيان قد أدخلوا عناصر إنكليزيّة في أسمائهم استجابةً لمعايير غامضة في طريقة النطق

الإنكليزيّة؛ فاستعملوا syed بدلاً من sayyid [سيّد]، وSaeed بدلاً من Sa'îd [سعيد]؛ وبالمجمل استعملوا ay=y, î= ee, û= oo، وبدلاً من a القصيرة استعملوا u. في المستعمرات الفرنسيّة، تفرنست أسماء المسلمين s=ss, û-ou, g=gu، إلخ.

التقويم الإسلاماتي

إنّ العصر era هو نظام لترقيم السنوات بدءاً من سنة تمثّل القاعدة أو نقطة الانطلاق (فالسنة الأولى من العصر المسيحي هي السنة التي يُفترض بأنّ المسيح قد وُلد بها). أما السنة الأولى من العصر الإسلامي فهي سنة الهجرة، التي هاجر فيها محمّد من مكّة إلى المدينة وأسّس فيها المجتمع المسلم. تُقابل هذه السنة الجزء الأخير من سنة ٦٢٢ والجزء الأوّل من سنة ٦٢٣ من العصر المسيحي أو العصر المشترك (الميلادي CE).

على خلاف معظم أشكال التقويم، فإنّ «السنوات» في العصر الإسلامي ليست سنوات شمسيّة ـ الدورة الكاملة للفصول ـ وإنّما هي سنوات قمريّة، مكوّنة من اثني عشر «شهراً حقيقياً»، أي من اثنتي عشرة دورة للقمر. وبما أنّ الشهر الحقيقي يتكوّن من ٢٩ أو ٣٠ يوماً، فإنّ الـ ١٢ شهراً تنقص عن السنة الشمسيّة بنحو أحد عشر يوماً. عادةً ما كان المشتغلون بالتقويم القمري، الذين يستعملون الأشهر الحقيقيّة، يحافظون على ارتباطهم بالسنة الشمسيّة من خلال إضافة شهر إضافي كلّ ثلاث سنوات تقريباً. وهو أمرٌ حرّمه القرآن(*). ومن ثمّ فإنّ التاريخ في السنة الإسلاميّة لا يرتبط ارتباطاً ثابتاً بالفصول؛ فالأعياد مثلاً قد تنتقل من الصيف إلى الربيع، ومن الشتاء إلى الخريف، ثمّ إلى الصيف من جديد ثلاث مرات في الـ ١٠٠ سنة. بناء على ذلك، فإنّ التقويم الإسلامي، المستعمل لأغراض دينيّة طقوسيّة ولأغراض تاريخيّة، كان دوماً موجوداً بجانب تقويم «علماني» آخر، يعتمد على السنة الشمسيّة، والذي كان يُستعمل لأغراض الدولة والإمارة ولأغراض عمليّة أخرى. كان ثمّة أنواع كثيرة من هذه التقويمات العلمانيّة الإسلاماتية، ولكنّها لم تكن تحظى بمكانة كبيرة، ولم يُستعمل تقويمٌ منها لفترة طويلة،

(*) إشارةً إلى النسيء في الآية ٣٧ من سورة التوبة: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٞ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُحِلُّونَهُۥ عَامٗا وَيُحَرِّمُونَهُۥ عَامٗا لِّيُوَاطِـُٔواْ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ فَيُحِلُّواْ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُۚ﴾ (المترجم).

كما لم يُعتمد عليها بشكل كافٍ للأغراض التاريخيّة. وباستثناء الأزمنة المتأخّرة، حين أصبح التقويم العلماني معتمداً على التقويم الغريغوري أو التقويم العالمي الحديث، لم تكن أيٌّ من هذه التقويمات الشمسيّة المرافقة تنافس التقويم الإسلامي القمري على القبول العام.

ولأنّ العصر الإسلامي لا يعتمد على السنة الشمسيّة ولو على نحوٍ تقريبي، فإنّ من المتعذّر أن نُضيف إلى التاريخ الهجري رقماً محدّداً، يُمثّل الفارق بالسنوات بين نقطة الانطلاق في التقويم الهجري ونقطة الانطلاق في التقويم المسيحي (٦٢٢م) لنحصل على التاريخ الصحيح بحسب التأريخ المسيحي (كما نفعل مع التقويمات الأخرى). إذا لم يكن المرء يمتلك جدولاً للتحويل، فإنّ هناك طريقة سريعة لمعرفة السنتين الميلاديتين اللتين تقابلان السنة الهجرية التي نريد معرفة مقابلها. بسبب قصر «السنوات» الإسلاميّة، فإنّ القرن الإسلامي أقصر بثلاث سنوات من القرن في التقويم الشمسي؛ ومن ثمّ فإنّ التاريخ الإسلامي يتقدّم بمعدّل ثلاث سنوات في كلّ قرن، مقارنة بالتقويم الشمسي. في السنة الهجريّة الأولى، كان هناك فارق ٦٢١ سنة عن السنة ٦٢٢ المسيحيّة. في السنة ١٠٠هـ، أصبح الفارق ٦١٨ سنة (أي إنها تُقابل ١٠٠+ ٦١٨ = ٧١٨ م)؛ في السنة ٢٠٠هـ، أصبح الفارق ٦١٥ (٨١٥ م). وبحلول عام ٧٠٠هـ، أصبح الفارق ٦٠٠ سنة فقط (يقابلها سنة ١٣٠٠م). بعد ذلك، فإنّ الفارق قد أصبح أقلّ من ٦٠٠ سنة. بناء على ذلك، فإنّ التاريخ التقريبي في التقويم المسيحي يُمكن أن يُحسب عبر إضافة ٦٠٠ سنة + ٣ سنوات لكلّ قرن قبل عام ٧٠٠هـ، أو بإضافة ٦٠٠ ـ ٣ سنوات لكلّ قرن بعد عام ٧٠٠هـ.

ولأصحاب النزعة الرياضيّة، يُمكن الوصول إلى تاريخ أكثر دقّة عبر استعمال هذه المعادلة:

التاريخ الغريغوري (غ) =هـ ـ هـ/ ٣٣ + ٦٢٢[١٣].

ويُمكن معرفة التاريخ الإسلامي من السنة الغريغوريّة عبر المعادلة التالية:

هـ = غ ـ ٦٢٢ + (غ ـ ٦٢٢)/ ٣٢.

ومن الضروريّ ملاحظة أنّ هذه المعادلة تُعطينا السنة الجارية [في

---

(١٣) قد يكون من الأسهل استعمال المعادلة التالية: غ =هـ ـ ٠,٠٣١ هـ +٦٢٢.

التاريخ المقابل] عند بداية السنة في التاريخ المُعطى لنا (أما الجزء الأكبر من السنة فقد يُصادف السنة نفسها أو السنة التالية لها).

عادةً ما كانت أشهرُ السنة الإسلاميّة تتحدّد من خلال المراقبة الفعليّة للهلال؛ أي إنّ الشهر نفسه كان يتكوّن من عدد مختلف من الأيام [٢٩ أو ٣٠] في السنوات المختلفة، بل وفي السنة نفسها في الأمكنة المختلفة؛ على أنّ هذا قد جعل التحديد الدقيق للتاريخ أمراً محفوفاً بالمخاطر ما لم يكن اليوم داخل الأسبوع معلوماً أيضاً (والتقويم الإسلامي يتضمّن إيراد الأيام السبعة للأسبوع والأشهر الإثني عشر). في ظلّ بعض أنظمة الحكم، كانت هناك بعض الوسائل الحسابيّة، مثل تناوب الأشهر على ثلاثين يوماً، ثم تسعة وعشرين، ثم ثلاثين، وإضافة «سنة كبيسة» في بعض الأنظمة، تستعمل لجعل التقويم أكثر انضباطاً وأسهل للتنبّؤ. والأشهر على الترتيب هي: محرم، صفر، ربيع الأوّل، ربيع الثاني، جمادى الأولى، جمادى الآخرة، رجب، شعبان، رمضان، شوال، ذو القعدة، ذو الحجة.

وبما أنّ الشهر يبدأ برؤية الهلال الجديد في أوّل المساء، فإنّ اليوم يبدأ مع غروب الشمس.

أما الأسماء العربيّة الأكثر شهرة في التقويم الشمسي الإسلاماتي (مع ذكر مقابلها الغريغوري) فهي التالي:

نيسان (أبريل)، أيار (مايو)، حزيران (يونيو)، تموز (يوليو)، آب (أغسطس)، أيلول (سبتمبر)، تشرين الأوّل (أكتوبر)، تشرين الثاني (نوفمبر)، كانون الأوّل (ديسمبر)، كانون الثاني (يناير)، شباط (فبراير)، آذار (مارس).

وبالفارسيّة(*):

فرودين (مارس ـ أبريل)، أرديبهشت (أبريل ـ مايو)، خرداد (مايو ـ يونيو)، تير (يونيو ـ يوليو)، شهريور (أغسطس ـ سبتمبر)، مهر (سبتمبر ـ أكتوبر)، آبان (أكتوبر ـ نوفمبر)، آذر (نوفمبر ـ ديسمبر)، دي (ديسمبر ـ يناير)، بهمن (يناير ـ فبراير)، إسفند (فبراير ـ مارس).

(*) تبدأ السنة الشمسيّة الفارسيّة من الاعتدال الربيعي (الذي يُقابل ٢١ آذار/ مارس)؛ أيّ إنّ بداية الشهور ونهايتها تتوافق تقريباً مع نظام الأبراج الفلكيّة المشهور (المترجم).

النزعة الإنسانيّة التاريخيّة

ما لم يقنع العالِـم أن تكون مقولاته (والتي ستتحدّد تبعاً لها نوعيةُ الأسئلة التي سيطرحها ونوعية الإجابات التي يُمكن أن يصل إليها) مجرّد نتائج عارضة للميول السائدة في عصره، فإنّه لن يجد بُدّاً من تسويغ اختياراته للوحدات التي تقوم عليها دراسته، أي تبرير وجهة نظره بكاملها. ولا بدّ لمثل هذا التبرير أن يتضمّن موقفاً صريحاً حول دوره كعالِم. أما إن كان ثمّة إجماع واتفاق عام حول هذه المسائل المنهجيّة، وكان العالِم متفقاً مع بقيّة العلماء في مقولاتِهم، فلا بأس بترك هذه المسائل المنهجية على حالها. لحسن حظّنا، فإنّ في عالمنا اليوم عدداً مختلفاً من المنهجيات والآراء المتباينة التي تقود حقل الدراسات التاريخيّة عموماً، والدراسات الإسلاميّة على وجه الخصوص.

تُوصف الدراسات التاريخيّة عادةً بأنّها إيديوجرافيّة (idiographic)، ذلك أنها تصف جزئيات متموضعة في أزمنة وأمكنة مخصوصة، كما هي الحال في العديد من الدراسات الجيولوجيّة ودراسات علم الفلك، وهو وصف يقع على الطرف النقيض من الدراسات النوموطيقيّة (nomothetic) كالفيزياء والكيمياء، والتي يُفترض بها أن تضع قواعد صالحة لكلّ زمان ومكان(*). لهذا التميز فائدته ما دام المرء يضع في حسبانه جملة من الاعتبارات، التي كثيراً ما تُنسى. **أوّلاً**، سواء أكانت موضوعات أسئلة البحث مخصوصةً بزمان معيّن أم لا، فإنّ الأسئلة المطروحة (إذا كانت متلائِمة مع التراكم الحاصل في حقل دراسة عام) يجب أن تكون، بدرجة أو بأخرى، ذات أهميّة عابرة

(*) يعود هذا التمييز إلى الفيلسوف الكانطي الجديد فيلهلم فندلباند (١٨٤٨ ـ ١٩١٥)، الذي اعتبر بأنّ المقاربة النوموطيقيّة للعلوم تهدف إلى الوصول إلى استنتاجات عامّة يُمكن أن تنطبق على عدد لامحدود من الحالات؛ وهذه سمة العلوم الطبيعيّة في رأيه، فهي تصدر عن الملاحظة والتجربة المباشرة، ثمّ تخلص إلى مجموعة من القوانين العامّة التي يُمكن تطبيقها على حالات أخرى غير الحالة الدراسيّة التي تمّ استخلاص هذه التعميمات منها؛ أما المقاربة الإيديوجرافيّة، فهي بالأساس مقاربة وصفيّة واستنتاجاتها لا تتعلّق سوى بالحالة الخاضعة للدراسة، وقد اعتبر فندلباند بأنّ العلوم الإنسانيّة إيديوجرافيّة بطبيعتها (المترجم).

للزمن بالنسبة إلى البشر: قد يؤدي ذلك أحياناً إلى شيء من القدرة على التلاعب والتحكّم، ولكنّه دائماً ما يؤدّي إلى فهم أفضل للأشياء التي تهمّنا كبشر[١٤]. علاوة على ذلك [أو، **ثانياً**]، لا ينبغي، نظريّاً، أن يتمّ تحديد أي حقل اختصاص معرفي بطريقة صارمة بناءً على طبيعة الموضوعات التي يدرسها، ولا بناءً على المنهجيّات التي يتّبعها، فضلاً عن أن يتمّ تحديده بحسب النتائج التي يخلص إليها (على الرغم من أنّ هذه الأمور مؤشّرات مفيدة، على المستوى التجريبي، في تفسير واقع الحقول البحثيّة الأكاديميّة المختلفة، والتي نمت بالأساس نتيجة حوادث ومصادفات تاريخيّة). نظرياً، يجب أن ينطلق أي حقل معرفة اختصاصي من مجموعة من الأسئلة المترابطة، التي يُمكن نقاشها على نحوٍ مستقلّ نسبيّاً عن بقيّة الأسئلة، من وجهة نظر العالِم على الأقل. وحين يُستأنف اختصاص معرفي ما، فلا يُمكن سلفاً أن يتمّ تحديد الأسئلة التي سيثبتُ أنّها أساسيّة للانطلاق، أو المنهجيات التي سيثبت أنّها ضروريّة للإجابة عن هذه الأسئلة على نحوٍ سديد. وبناءً على ذلك، فإن كان ثمة حقل علمي للدراسات التاريخيّة (وهو ما أؤمن به) ولم يكن مجرّد خليطٍ من حقول مختلفة، فإنّ حدودَ هذا الحقل لن تكون إلا جميع الأسئلة المتعلّقة بتطوّر الثقافة الإنسانيّة وباستمراريتها عبر الزمن؛ وهنا لا يُمكننا استبعاد الحاجة الكامنة لتقديم مجموعةٍ من التعميمات اللازمنيّة نسبيّاً وتطويرِها، كالبحث مثلاً في سؤال ما هو الممكن في التغيّر الثقافي. ولن تكون مثل هذه التعميمات قابلةً للاستنباط من أيّ حقل اختصاص علميّ آخر، ولكنّها ستكون ضروريّة لفهم ما هي الأمور المهمّة أهميّة دائمة لازمنية في دراسة حوادث الثقافة الإنسانية المؤرّخة في أزمنة وأمكنة مخصوصة.

---

(١٤) إنّ القدرة المتزايدة على التنبّؤ، المتأتّية من «دروس» التاريخ، وبالتالي القدرة المتزايدة على التلاعب والتحكّم، قد تطرأ أحياناً على الدراسات التاريخيّة؛ ولكنّها بالتأكيد ليست هي الهدف الرئيس. من الناحية الأخرى، فإنّ التنبّؤ، كآليّة للتحقق، يؤدي دوراً مهمّاً في البحث التاريخي. وهذا بالطبع ليس وسيلة للتنبّؤ بالمستقبل ـ فهذا ليس هدفاً مناسباً لأيّ حقل اختصاص علمي أو معرفي ـ وإنّما هو وسيلة مهمّة للتنبّؤ بأدلّة مستقبليّة ممكنة، وهو ما قد يحدث عن طريق التجارب المخبريّة، أو الدراسات الميدانيّة المسحيّة، أو (في حالة الدراسات التاريخيّة) عن طريق الكشف عن وثائق جديدة.

إذا اتضحت هذه الاعتبارات، فيُمكننا حينها القول بأنّ الدراسات التاريخيّة للثقافة الإنسانيّة هي دراسات إيديوجرافيّة؛ بمعنى أنّ تعميماتها - حتّى الكبرى منها - في الغالب تاريخيّة ومؤقّتة بزمان مخصوص، على خلاف أنواع أخرى من الدراسات الطبيعيّة، وربما على خلاف بعض أنواع الدراسات الاجتماعيّة للثقافة الإنسانيّة، المصممة لتقديم تحليلات تنطبق على جميع المجتمعات في مختلف الأزمنة. إضافة إلى ذلك، فإنّ أسئلة المؤرّخين مرتبطة دوماً بأزمنة وأمكنة مخصوصة؛ وحين يقوم المؤرّخون بطرح أسئلة غير مؤطّرة بزمن معيّن داخل سياق تاريخي ما (ويجب أن يفعل المؤرّخون ذلك)، فإنّ ذلك يكون بهدف توضيح الجزئيات المرتبطة بالأزمنة والأمكنة المخصوصة مهما كان نطاق الأسئلة واسعاً، ولا يُمكن أن يتمّ عكس المسألة [أي الانطلاق من نظريّة عامّة لتحديد وقائع جزئية مخصوصة]؛ ذلك أنّ الحوادث المؤطّرة بزمان ومكان مخصوصين ليست مجرّد أمثلة لحالات عامّة، وليست مجرّد مادّة خام لتأسيس نظريات وتعميمات لازمنيّة بناءً عليها.

أجدني مهتمّاً هنا بإيضاح تمييز إضافي. فداخل الحقل الذي يتناول أسئلة الثقافة واستمراريّتها عبر الزمن، وحتى حين يكون التركيز منصبّاً على زمان ومكان مخصوصين، يُمكن للمرء أن يُميّز وجهات النظر التاريخيّة المختلفة من جهة ما نوع الأسئلة التي تُمنح الأولويّة وتكون إجاباتها هي هدف البحث التاريخي وغايته؟ وما نوع الأسئلة التي تُعتبر ثانويّة، وتكون نتائجها مهمّة من جهة رفدها للأسئلة الرئيسة؟ على أساس ذلك، يُمكن أن نُميّز بين نوعين من المؤرّخين: «مؤرّخ النمطيّ typicalizers»، و«مؤرّخ الاستثنائيّ exceptionalizers». عملياً، فإنّ التمييز بين النوعين يتعلّق ببؤرة التركيز ودرجته: فـ«مؤرّخو الاستثنائيّ» قد ينشغلون بكلّ ما ينشغل به «مؤرّخو النمطيّ»، وعليهم أن يفعلوا ذلك؛ وكثيراً ما يجد «مؤرخو النمطيّ» أنفسهم منخرطين، بالرغم من مبادئهم، في مسألة يشعرون بأنّها يجب أن تهمّ «مؤرّخي الاستثنائي» فقط. ومع ذلك، فإنّ كلتا وجهتي النظر يُمكن أن تصدر عن استعمال وحدات ومقولات مختلفة لتحديد حقل الدراسة وموضوعها. إنني أعتقد بأنّا إن أردنا تناول الأسئلة الإنسانيّة الأكثر أهميّة، فإننا لا يُمكن

استبعاد الرؤية الأكثر شمولاً ـ أي التي تُعنى بما هو استثنائيّ ـ في دراسات الحضارة ما قبل الحديثة. إنّ هذا أحد المبادئ والأسس التي بنيتُ عليها هذا الكتاب.

يعمد بعض «مؤرّخي النمطي» إلى فهم الجزء الذي اختاروه من البيئة الثقافيّة الكلّية وإيضاحه بحسب طريقة تأثيره ـ عبر الأحداث المتفاعلة ـ على الباحث المعاصر. وهم يميلون إلى إظهار تلك البيئة كما تشكّلت في مكانها وزمانها (طارحين أسئلة حول الكيفيّة التي آلت بها الأمور إلى وضعها في الحاضر)؛ وهو ما يشبه طريقة دراسة الفلكيين لجرم معيّن، في زمان ومكان مخصوصين، من النظام الشمسي. قد يأمل بعضهمّ أنّ تساهم أعمالهم في نهاية المطاف في إيضاح الطبيعة اللازمنيّة للتغيّر الثقافي، دون التقيّد بأيّ زمان أو مكان مخصوصين (على الأقل داخل المدى الزماني والمكاني الذي تتموضع فيه الثقافة الإنسانيّة بالعموم). وعلى هؤلاء المؤرّخين، إن أرادوا الاتساق مع منهجهم، أن يهتمّوا أوّلاً بما هو نمطي، ثمّ بما هو استثنائي، فقط إن كان سيُفيد في توضيح (أو تفسير) ما هو نمطي. فإذا قاموا بدراسة دولة ما، أو قصّة ما، أو طائفة دينيّة ما، فإنّهم سيدرسونها بالأساس بوصفها تجسيداً، أو على الأقل بوصفها لأنماط سياسية أو جماليّة أو دينيّة أعمّ؛ أحياناً تكون هذه الأنماط متعلّقة بزمان ما، وإن كانوا يفضّلون الوصول إلى أنماط عامّة عابرة لكلّ الأزمنة.

على الجانب الآخر، نجد وجهة نظر يُمكن أن توصف بأنّها أكثر إنسانويّة، وعندها أنّ الهدف من دراسة ما هو نمطيّ هو أن نتمكّن من تقدير ما هو استثنائيّ وفهمِه، لندرك بعمق أكبر ما الذي يجعله استثنائيّاً. إنّ علينا أن نعرف أعمال الفنانين أو أعمال رجال الحكم، التي تُعتبر نمطيّة في فترة ما، فقط لنتمكّن من إدراك ما هو فائق وممتاز[١٥]. إننا ندرس الحاضرة الإسلامية ككلّ، كحدث تاريخي كبير ومعقّد، كما ندرس أحداثاً كثيرة أقلّ

(١٥) لا يُمكن اختزال هذا الموقف إلى النقد الفنّي الجماليّ بالطبع، فضلاً عن الحكم الأخلاقي المباشر. فالفارق بين المؤرّخ الفني والناقد الفنّي ـ وكذلك الأمر بين ما يُقابلهما في الحقول الأخرى غير الفن ـ هو أنّ اهتمام المؤرّخ ينصبّ على الثقافة في حدّ ذاتها في أبعاد استمراريّتها داخل الزمن. ولكن هذا الاهتمام لا يُمكن أن يؤدّي إلى التخلّي عن الشعور بالعظمة، بل إلى وضعها داخل منظور المؤرّخ.

امتداداً واتساعاً تُشكّل هذا الكلّ، ولكن، ليس بهدف جعل هذه الأحداث أمثلةً على شيء أكثر عموميّة، وإنّما بوصفها أحداثاً غير متكررة، تكتسب أهميّتها تحديداً لهذا السبب. ومن ثَمَّ يُمكن لنا أن نهتمّ بالنجاحات الكبرى والإخفاقات الكبرى على السواء، كما يُمكننا في آنٍ معاً أن نهتمّ بالنتائج المباشرة لحدث ما، وبالمضامين الأخلاقيّة الكامنة فيه أيضاً.

لا يعني ذلك أنّ بحثاً كهذا سيكون بحثاً تراثياً أثرياً، بل يبقى بحثاً مشروعاً ومهمّاً؛ ذلك أنّ الأحداث الاستثنائيّة أحداثٌ بارزة ومهمّة في سياق البشريّة جمعاء، ولا تنحصر أهميّتها في حدود أفراد معيّنين أو في حدود جماعة مخصوصة. يغدو ذلك واضحاً حين تغيّرُ هذه الأحداث سياق الحياة الإنسانيّة في زمنها، ذلك أنّه ليس ثمّة منطقة جغرافيّة أو حقبة زمنيّة معزولة على المدى الزمني البعيد، بل لا بدّ أن تتصل تأثيراتها ببقيّة العالم. على هذا المستوى، يلتقي «الاستثنائي» بـ«النمطي» ويصبحان وحدةً واحدة.

لا تقتصر الأهمية الاستثنائية على الأحداث التي غيّرت السياق الطبيعي أو السياق الاقتصادي ـ الاجتماعي. فحالات التضامن الأخلاقي أو الروحي بين البشر، بعيداً عن الصراعات الماديّة في أي زمن من الأزمنة، تجعل مصير كلّ إنسان مرتبطاً بالبشريّة جمعاء. وسواء أكان لهذه اللحظات نتائج برّانية مستمرّة أم لا، فإنّها أيضاً ـ وربما أكثر من كلّ شيء آخر ـ أحداث وأفعال غيّرت السياق الأخلاقي للحياة البشريّة؛ ومن ثمّ فإنّها تحظى بأهميّة استثنائيّة، لأنّها وضعت معاييرَ وقواعد لا يُمكن الرجوع عنها، ولأنّها شكّلت تحدياتٍ وأقرّت مطالب أخلاقيّةً لا يُمكن للبشريّة اليوم أن تتجاهلها. لقد كتب هيرودوت تاريخه، كما يقول، للحفاظ على ذكرى المآثر العظيمة التي قام بها الإغريق والفرس: أعمال عظيمة منقطعة النظير، تستحق احترامنا دوماً. لا يُمكن تقليد هذه الأعمال، ولكن يُمكن محاكاتها وربما التفوّق عليها وتجاوزها. ونحن لا نجرؤ حتى الآن على وصف رجل ما بالعظمة ما لم تكن أعماله موازية في عظمتها لتلك الأعمال. حين يعرف العالَم هذه الأعمال والمآثر، فإنّه لن يعود أبداً إلى حاله التي كان عليها قبل أن يعرفها: لا بسبب ما تخبرنا إياه هذه الأعمال عن ماهيّتنا، أو ما تقوله لنا عن إمكانيّات نوعنا الإنسانيّ فحسب؛ وإنما لأنها تُضيف لفهمنا عمّا نحن عليه

إدراكاً لما نحن ملتزمون به كبشر، وستخبرنا ما هي الأشياء التي تستحقّ إعجابنا ودهشتنا ودموعنا.

إننا نتحدّث هنا عن ذاك النوع من الأحداث والأعمال الذي يشكّل المؤسسات الثقافيّة الإنسانيّة على مستوى الفعل العمومي. إننا نتعامل مع أشخاص؛ أو بدقّة أكبر، مع مجموعات من الرجال والنساء المستقلّين نسبياً داخل نسيج الثقافة. قد تكون للمآثر والبطولات الشخصيّة الخالصة أهميّة وقيمة مكافئة، ولكنّ أهميّتها ومغزاها يكمنان في مستوى آخر، ويُعنى بهما كَتَبَة السير الشخصيّة لا المؤرّخون. أما بالنسبة إلى المنظور الذي يُعنى بالاستثنائي، فإنّ المعايير المثاليّة للأشخاص وتوقّعاتهم هي ما يكتسي الأهميّة الكبرى. ذلك أنّها أثبتت بأنّها البواعث الرئيسة للإبداع عبر الفجوات المتاحة داخل الأنماط الروتينيّة المتكررة، حيث تنهض الظروف الاستثنائيّة وتصبح ولادة الأشياء الجديدة أمراً ضرورياً. وبهذه الطريقة، يجد «مؤرّخ النمطي» نفسه مدفوعاً نحو مسائل أكثر مُناسبةً لبرنامج «مؤرّخ الاستثنائي».

من المؤكّد أنّ على «مؤرّخ الاستثنائي» الجادّ ـ بغضّ النظر عن نموذج المؤرّخين القُصّاص ـ أن يفهم كلّ ما يتناوله «مؤرّخ النمطي» من مواضيع العلوم الاجتماعيّة. ذلك أنّ الرؤى والمُثُل الجديدة لا تصعد إلى خشبة المسرح إلا عبر الفُرَج الممكنة داخل شبكة المصالح الإنسانيّة (الماديّة والمُتخيّلة)، لأولئك الأقلّ اهتماماً بتلك المُثُل. في النهاية، لا بدّ من إرجاع جميع الأسئلة التاريخيّة المبدوءة بـ«لماذا؟» (أحياناً تكون على شكل: «كيف أصبح هذا الشيء فاعلاً؟») إلى ظروف الطبيعة الإنسانيّة والبيئة الثقافيّة؛ وهي الظروف التي سيتحوّل التاريخ من دونها إلى مجموعة من الحوادث الفرديّة الاعتباطيّة والعرضيّة التي يُلغي بعضها بعضاً، بدلاً من أن تدعّم بعضها البعض على نحوٍ متراكم وتوجّه التاريخ باتجاه واحد(١٦). ومهما يكن الإنسان كائناً غير عقلانيّ، فإنّ لاعقلانيّته عشوائيّةٌ وغير مثمرة على المدى

(١٦) لأجل ذلك، فإنّ كلّ سؤال عن «لماذا [حصل] هذا؟» يفترض مسبقاً سؤالاً عن «لماذا لم [يحصل] ذلك أو ذاك؟». فجميع الاحتمالات الممكنة التي لم تتحقّق تصبح جزءاً من بحث المؤرّخ، بشكل صريح أو ضمني، مثلما هي الحال لدى جميع العلماء والباحثين.

البعيد. أما حساباته العقلانيّة فهي ما يُمكن أن يُدعّم بشكل مستمرّ عبر المجموعات الإنسانيّة ويُمكن أن يُظهر اتجاهاً وتطوّراً ثابتاً؛ حتى حين تكون حساباته مبنيّة على افتراضات خاطئة(١٧). ويتبيّن من هنا أنّ مصالح الجماعة لها طريقتها في تأكيد نفسها. ويبدو أنّ مصالح الجماعات قائمة في النهاية على الظروف البيئيّة بوجه عام، وبوجه خاص على التطوّر المتراكم للموارد الثقافيّة، والتي هي الضمانات الأساسيّة لعدم الاستقرار الداخلي للتقاليد الثقافيّة على المدى الطويل، ذلك أنّها هي ما يدفعها لأن تغدو أكثر تمفصلاً وإحكاماً، ومن ثمّ يتطلّب منها أن تقوم بتعديلات جديدة.

ولكنّ دور مثل هذه الظروف البيئيّة هو فقط تعيين حدود الممكن. وداخل هذه الحدود، ثمة فرص مُتاحة للرؤى الإنسانيّة المختلفة. فحين تنتهي فعالية التفكير الروتيني والمعتاد ويكفّ عن قدرته على التقدّم مزيداً، فإنّ الرجال والنساء الذين يملكون الخيال هم من يستطيعون إيجاد بدائل أخرى جديدة. وعند هذه النقطة، يُمكن للضمائر المعنيّة أن تؤدي دورها. وقد يثبت لاحقاً نجاح البديل أو فشله في مواجهة التحدّي المطروح. ولكن، في كلتا الحالتين، فإنّ هذه الرؤى الشخصيّة هي الجزء الأكثر إنسانية في التاريخ البشري.

ومن ثمّ، ينبغي أن يهتمّ المؤرّخ الإنسانوي بأشكال الالتزام والولاء الكبرى التي حملها البشر، والتي عبّرت عن كافّة أشكال المعايير والمُثل؛ ويجب أن ينشغل ويهتمّ بالتفاعلات والحوارات التي عبّرت بها هذه الالتزامات عن نفسها. ومن ثمّ، فبالنسبة إلى «مؤرّخ الاستثنائي» الذي يمتلك هذه الأهداف، فإنّ الحاضرة الإسلامية بوصفها مركّباً أخلاقيّاً وإنسانيّاً معقّداً من التقاليد الفريدة والتي لا يُمكن الرجوع عنها، هي ما يشكّل مادّته التي يشتغل عليها. وسواء أكانت الحاضرة الإسلامية قد «أفضت» إلى شيء واضح الحضور في العصر الحديث أم لا، فإنّ ذلك أقل أهمية من القيمة الممتازة لها بوصفها استجابة إنسانيّة حيويّة وبوصفها مسعًى إنسانيّاً لا يُمكن الاستغناء عنه. وبصفتها هذه، فإنّ لها أن تستثير احترامنا الإنسانيّ وتقديرنا،

---

(١٧) فيما يتعلّق بحريّة إرادة كلّ جيل وقدرته على الاختيار - في مقابل «التقليد الأعمى» - انظر القسم المتعلّق بالحتميّة في التقاليد أدناه.

حتّى لو افترضنا أنّ الدور الذي أدته كان أقلّ من الدور الذي أدّته فعلاً في صياغة الروابط الثقافيّة الإنسانيّة في الزمان والمكان وفي إنتاج العالم الذي نعرفه(*).

(*) لعلّ مما يُفيد القارئ في إيضاح ما يقصده هودجسون بالفارق بين «مؤرّخ النمطي» و«مؤرّخ الاستثنائي» أن يُقارنَ ما سبق بما أورده المؤلّف في توطئة الكتاب الخامس من استطراد منهجيّ أنقلُ نصّه تالياً. يُمكن ملاحظة ما يفترق به مؤرخ الاستثنائي عن النمطي من خلال اهتمام «مؤرخ الاستثنائي» بالنوع الثالث من الأفعال الفرديّة المبدعة.

يقول هودجسون: «أريد أن أؤكّد من جديد على مبدأ إرشاديّ أتبناه في بحثي. إنّ استجابة الحساسيّة الفرديّة، من جهة ارتكازها على الضمير، هي واحدةٌ من الجذور الأساسيّة القصوى للتاريخ، حتى في ظلّ سيادة النزعة المحافظة. يُمكن لنا أن نُميّز ثلاثة أنواع من الفعل الفردي. **أوّلاً**، ثمّة أفعال عارِضة تاريخياً ـ أفعال تنبع من موهبة أو مصلحة أو نزوة شخصيّة ـ وهي أفعال تلغي بعضها البعض (فلو انتفع أحدهم من خلال قبوله رشوةً ما، فإنّ غيره قد ينتفع من الإبلاغ عنه، وقد ينتفع ثالث بتطهير جهاز موظّفيه من الفساد). **ثانياً**، ثمة أفعال تراكميّة تاريخيّاً، ذلك أنّها تستجيب لمصالح المجموعة الاقتصاديّة أو الذوقيّة أو حتّى الروحيّة، وهي أفعالٌ تعزّز بعضها البعض (وبالتالي، في وضعيّة مخصوصة، قد يؤدّي التعارض بين الاحتياجات الرسميّة والقدرات الإداريّة الفعليّة إلى أن تصبح الرشوة هي البديل الوحيد المتاح في ظلّ هذا المأزق، وحينها سيتواطأ الجميع على ذلك). ولكنْ، أخيراً، ثمّة أفعال يجب أن تُوصف بأنّها مبدعة تاريخيّاً: فعندما تكون الضغوط بين مسارين اثنين متساوية القوّة، يُمكن للخيال الفرديّ أن يتسلّل من بين الفُرَج والفجوات في شبكة مصالح المجموعات وأن يُقدّم بدائل بنّاءة جديدة، والتي من شأنها في النهاية أن تُغيّر تركيبة مصالح المجموعة (وهكذا قد يجد المسؤول الإداريّ نفسه مرتبكاً وحائراً، فيلجأ إلى المُساعِد المثاليّ ـ النزيه إلى درجة أنّه لا يُمكن أن يغدو رئيساً ـ فيقترح خياله طريقاً جديداً يُعيد تشكيل أسلوب العمل برمّته على نحوٍ تختفي معه الحاجة إلى الرشاوى).

قد تكون للأفعال العارِضة مفاعيل حاسمة على المدى القصير، وكثيراً ما تملأ هذه الأفعال سجلات المؤرّخين، ولكن بالإمكان تجاهلها بالعموم على المدى التاريخي البعيد: فعاجلاً أو آجلاً، سيجد هذا الفعل فعلاً آخر يدفعه بالاتجاه المقابل ويمحو أثره ويستعيد حالة التوازن. أما الأفعال التراكميّة (التي لا تلغي بعضها البعض) فلا بدّ من التعامل معها عبر تتبّع كلّ مجموعة من المصالح عودةً إلى بيئتها ومحيطها (الذي يشمل نتائج الأحداث الاجتماعيّة السابقة وبنية التوقّعات الحاليّة)؛ وعلينا أن ندرس مسرحيّة المصالح نزولاً إلى آخر ملاحظة ساخرة فيها. أما ما أسميته بالأفعال المبدعة، والتي لا تنجم عما فرضته الأفعال الأخرى في شبكة المصالح القائمة، بل تقوم بفتح إمكانات جديدة يُمكن للأشخاص الآخرين أن يستجيبوا لها على نحوٍ إيجابيّ، فلا بدّ من إفرادها وتمييزها نظراً لأهميّتها المعنويّة والأخلاقية بعيدة المدى. ينهض هذا النوع من الأفعال على أساس شديد الفرديّة، ويُمكن وصفه بمعنى من المعاني بأنّه حادثة accident. لا بدّ لهذه الأفعال أن تُلبّي حاجة ما، على الأقل للمصالح الكامنة لمجموعة ما، وإلا فإنّها لن تُحدث أثراً؛ غير أنّها لا تقع ضمن شبكة المصالح القائمة: إنّها لا تعود إلى البيئة بحدّ ذاتها، بل إلى باعث ذاتيّ متكامل في الفرد (إلى نوع من مبدأ النموّ المتأصّل). قد يصعب تعيين بعض هذه الأحداث على وجه الدقّة، بل ويتردّد بعض المؤرّخين في أخذها على محمل الجدّية. فحتّى في دراسة حياة محمّد، لو أعطى المؤرّخ للفرص المفتوحة وللمبادرة المفاجئة حقّها، فإنّه سيميل إلى اختزال النتيجة إلى شبكة المصالح التاريخيّة التراكميّة، ولن يفسح =

عن الالتزامات المسبقة للعلماء

نظراً للدور المركزي الذي تؤديه الانتماءات والالتزامات الإنسانيّة في حقل الدراسات التاريخيّة، فإنّ الالتزامات الشخصيّة للعلماء تؤدي في الدراسات التاريخيّة دوراً أكبر مقارنةً بدورها في الحقول المعرفيّة الأخرى، وهو ما يبرز بجلاء كبير في حقل دراسات الإسلاميّات.

فعلى المستويات الأكثر جدّية من البحث التاريخي ـ حين يصبح ارتباط الإنسان بالتقاليد الثقافيّة الكبرى، كارتباطه بالتقاليد الدينيّة أو الفنيّة أو القانونيّة أو تقاليد الحكم أو ارتباطه بالحضارة ككل، في صلب الموضوع ـ فإنّ الحكم التاريخي لا يُمكن أن يكون معزولاً عن الالتزامات المسبقة الكبرى لدى الباحث. قد لا يكون هذا أمراً مرغوباً فيه، ولكنّه ضروري: ذلك أنّ جوهر القضايا لا يظهر إلا بالانخراط الإنساني العميق فيها. فالبحوث التي يقوم بها المتخصصون، الذين يتعاملون على نحوٍ أكاديمي بحت مع موضوعاتهم، تسعى فقط لتصويب بعض التفاصيل التي طرحها العلماء الكبار الذين انخرطوا إنسانيّاً في القضايا الكبرى وناقشوها، وقد تؤول تلك البحوث إلى توضيح بعض النقاط ولكنّها غالباً ما تتوه عن النقاط الجوهريّة. قد تقود الالتزامات المسبقة العلماء المندفعين ـ وأحياناً تقود العلماء الأكثر حذراً أيضاً ـ إلى إصدار أحكام منحازة ومحابية. تظهر الانحيازات على صورة الأسئلة التي يطرحها العالم والمقولات التي يستعملها، مما يصعّب كثيراً تتبّع الانحيازات واكتشافها، بسبب صعوبة أن نشكّ في كلّ المصطلحات المُستعملة، والتي قد تبدو للوهلة الأولى مصطلحات بريئة وحياديّة. وعلى الرغم من ضرورة حماية أنفسنا من الالتزامات المسبقة التي تُنتج الانحياز، إلا أنّ ذلك لا يعني إمكانيّة التخلّص من جميع الالتزامات والانحيازات المسبقة؛ والحلّ هو أن نتعلّم الاستفادة من الاهتمامات والاستبصارات التي تمنحنا إياها هذه الالتزامات والانحيازات، وأن نتجنّب مزالقها في الآن ذاته.

تحضر مثل هذه الالتزامات المسبقة لدى العلماء الجادّين بقدر تميّزهم

= المجال لظهور أثر الفعل الإبداعي الجديد (الله، ربما؟) الذي عَمِل من خلال ضمير محمد» (المترجم).

وفرادتهم؛ وكلّما كانت هذه الالتزامات أعمق، كانت قدرتها على التجذّر في أحد التقاليد الثقافيّة الكبرى أعمق، وصولاً إلى الالتزام الكلّي. في الواقع، فإنّ بعض التقاليد قد أسهمت بشكل كبير في تحديد وجهات نظر أساتذة دراسات الإسلاميّات، الذين قاموا بالجهد الأكبر لتحديد المشكلات وأطر العمل التي عمل داخلها بقيّة علماء الإسلاميّات. ويُمكنني أن أذكر خمسة أمثلة، ثلاثة منها قديمة واثنان جديدان. فقد كان التقليد المسيحي ـ بصورتيه الكاثوليكية والبروتستانتيّة ـ مُحدّداً رئيساً عميقاً للعديد من العلماء الغربيين المُحدثين، كما كانت اليهوديّة محدداً حاسماً للبعض الآخر. حديثاً، تزايد عدد العلماء الملتزمين تجاه أحد التقاليد الإسلاميّة ـ الشريعة أو التصوف ـ وأسهموا بوضوح في هذا الحقل. ولا شكّ بأنّ المزالق التي تتربّص بالعلماء الملتزمين بأحد هذه التقاليد واضحة وضوحاً كافياً في أعمالهم، على الأقل بالنسبة إلى أيّ عالِم يحمل التزاماً مخالفاً أو منافساً لالتزامهم. لا توجد ضمانة تجعل العالِم يُفكّر بشكل متوازن ونزيه، لا أن يكون مسلماً ولا أن يكون غير مسلم. إضافةً إلى هذه التقاليد القديمة، فإنّ ثمة اتجاهات حديثة تمثّل حالة الالتزام المسبق الذي يقود إلى ذات النوع من المزالق التي قد يقود إليها الالتزام بالمسيحيّة أو بالإسلام، حيث نجد الماركسيّين من جهة ونجد المتمسّكين بالنزعة الغربيّة في جهة أخرى. وأعني بأصحاب النزعة الغربيّة Westernists أولئك الذين يجعلون الثقافة الغربيّة الحديثة ولاءَهم الأكبر، بوصفها التجسيد الأعظم للمُثل العليا من الحريّة والحقيقة. وهم غالباً ما يتبنّون، إلى درجة ما، الرؤية المسيحيّة عن الإسلام، بحكم أنّ التقليد المسيحي كان في مركز الثقافة الغربيّة الحديثة دوماً، على الرغم من أنّهم قد يرفضون الولاء للمسيحيّة على المستوى الشخصي. لا يلتزم جميع المشتغلين بالإسلاميّات التزاماً واعياً بهذا النوع من الولاء الديني؛ ولكن، عند من لا يملكون مثل هذا الولاء، فإنّ البديل ليس هو الاستقلال الكامل والموضوعيّة، بل غالباً ما يكون البديل هو الأفق الضيّق والوعي الضحل، مترافقاً مع تحوّل الالتزام تدريجيّاً، وعلى نحوٍ غير واعٍ، إلى التزام بموقف متحزّب متعصّب. على أنّ هذا الموقف، لدى من يملكون التزاماً واعياً، يبقى خاضعاً للمراجعة والمراقبة الفكريّة.

بناء على ذلك، تُطرح مشكلة مدى مشروعيّة أن يقوم العلماء بدراسة

الإسلام من داخل التزامهم بأحد التقاليد الكبرى ـ وتحديداً كيف يُمكن أن يُدرس الإسلام من داخل الالتزام المسيحي ـ وهي ليست مشكلة مهمّة فقط لعدد من العلماء الذين يميلون إلى دين مخصوص، بل هي مشكلة مركزيّة في العمل العلمي ككل. لقد أظهر جان جاك واردنبرغ (Jean-Jacques Waardenburg) في كتابه «**الإسلام في مرآة الغرب: كيف درس بعض المستشرقين الغربيين الإسلام وشكّلوا صورة هذا الدين**» كيف كانت أعمال علماء الإسلاميّات المؤسسين؛ إجناتس جولدتسيهر، كريستيان سنوك هرخرونيه، كارل هنريش بيكر، دانكن ماكدونالد، لويس ماسينيون مطبوعةً ومتأثّرة بعمق بالتزاماتهم المسبقة (على الرغم من أنّه لا يستعمل مصطلح «النزعة الغربيّة»). يركّز واردنبرغ على الولاء الثقافي لدى هؤلاء العلماء البارزين. لا يعني ذلك القول باستحالة دراسة أحد التقاليد الدينيّة بنزاهة من قبل الملتزمين بتقليد ديني آخر، كما يُقال عادةً. ففي النهاية، فإنّ الإيمان والاعتقاد مسألة شخصيّة، وغالباً ما يكون من الأسهل على أصحاب الأمزجة المتقاربة أن يفهموا بعضهم البعض عبر خطوط التقاليد الدينيّة والثقافيّة المختلفة، بالمقارنة مع قدرة أصحاب الأمزجة المتخالفة على فهم إيمان الآخرين، حتى لو كانوا من أتباع ذات الديانة وذات العقيدة(*). إننا بالدرجة الأولى بشر، وبالدرجة الثانية ننتمي إلى هذا التقليد أو ذاك ونشارك فيه. ولكنّ البيئة الثقافيّة للعلماء ليست المؤثّر الوحيد، بل إنّ الالتزامات المسبقة الصريحة للعلماء هي ما يمثّل بالأساس الدافع الرئيس للعلماء للإقبال على بحوثهم، وهي ما يحدد مقولاتهم التي يتبنونها في أثناء دراساتهم. وفقط عبر الفهم الواعي والمتفحّص لحدود هذه الالتزامات المسبقة، وفهم ما هو ممكن داخلها وخارجها، ولا يُمكننا أن نأمل بأن نستفيد من قصورنا البشري للوصول إلى إدراك مباشر للتقاليد الثقافيّة الكبرى التي لا ننتمي إليها؛ بل وربما ينطبق ذلك على التقاليد التي ننتمي إليها أيضاً.

حين نُقارن بين الحاضرة الإسلامية والغرب(**) (Occident) بالعموم، أو

(*) فنجد مثلاً بأنّ صاحب المنزع الروحي/الصوفي أقدرُ على فهم التجارب الصوفية في الأديان المختلفة، في حين أنّه قد يكون عاجزاً عن فهم الجوانب اللاهوتية أو الفقهية العمليّة وتقديرها حتى في الدين الذي ينتمي إليه (المترجم).

(**) يُميّز المؤلّف بين الغرب الحديث (west) والغرب (occident). راجع بخصوص ذلك قسم =

بين المسيحيّة والإسلام بالخصوص، فإنّ هذا الوعي والإدراك يُصبح أمراً مركزيّاً. لقد كان ثمة نزوع سائد، بين المسيحيين الذين أرادوا الاعتراف بشيء من الصلاحيّة الروحيّة للإسلام، للنظر إلى الإسلام بوصفه نسخة ناقصة من الإيمان المسيحي: فكلّ الحقيقة الموجودة في الإسلام موجودة سلفاً في المسيحيّة، ولكنّ المسيحيّة تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك لتتوّج الحقيقة الأصليّة التي لم يلتقطها إدراك المسلمين. بالمقابل، كان المسلمون تاريخيّاً ينظرون إلى المسيحيّة بوصفها نسخة ناقصة من الإسلام، أو نسخة جاحدة له. ولكن مثل هذه المقارنة، بصورتها السطحية هذه، غير صحيحة للأغراض التاريخيّة. ولكن ذلك يكاد يكون مفهوماً للمسلمين والمسيحيين الذين يمتلكون مثل هذه الرؤية، فهم سيعجبون من كيف يُمكن لشخص ذكي وحساس ومستقيم أن يُفضّل الإسلام على المسيحيّة، أو العكس، بعد أن يتعرّف إلى دعوة كلٍّ منهما.

يُمكن لهذه المقاربة أن تُقدّم نتائج ذات دلالات مهمّة بالطبع إذا ما قام بها شخص يمتلك الحساسيّة العالية. ولعلّ أكثر تأويلات الإسلام إثارة للاهتمام من قبل شخص ملتزم بالمسيحيّة هي قراءة لويس ماسينيون، والتي تبرز في غير واحدة من دراساته، مثل «**سلمان الفارسي والبواكير الروحيّة للإسلام الإيراني**» (١٩٣٤)(*)، ومقالاته المختلفة حول قصّة أصحاب الكهف. لقد نظر ماسينيون إلى الإسلام بوصفه مجتمعاً روحيّاً في المنفى، محجوباً عن الحضور الإلهيّ؛ ولكن على المؤمنين في هذا المنفى أن يحملوا شهادتهم معهم. لقد طوّر جيوليو باسيتي ساني (Giulio Basetti-Sani) في كتابه «**محمد والقديس فرانسيس**» (الصادر عن: Commissariat de Terre-Sainte, Ottawa, 1959)، جزءاً من فكرة ماسينيون، في كتابٍ جميل نابع من اطلاع واسع وإن لم يكن أكاديمياً، وهو كتاب يمثّل مساهمة مهمّة في الميثولوجيا الحديثة. كما يُمكن الاطلاع على مقاربة للإسلام من منظور مسيحيّ، في مقاربةٍ أقلّ شعريّة ولكنّها تتمتّع بالحساسيّة المطلوبة، في كتاب إريك بيثمان (Eric Bethmann) «**جسر نحو الإسلام**» (Nashville, Tenn., 1950)،

= استعمالات الألفاظ في دراسات تاريخ العالم من المقدّمة (المترجم).

(*) وهي مترجمة ومضمّنة في كتاب عبد الرحمن بدوي «**شخصيات قلقة في الإسلام**» (المترجم).

وفي أعمال كينيث كراج (Kenneth Crag). ولكن، يبقى صحيحاً أنّ الأحكام النهائيّة التي تؤول إليها هذه المقاربات تظلّ محلّ شكّ وريبة. فلا شكّ بأنّ البحث الجادّ لاستكشاف الأبعاد الكاملة لأحد التقاليد الدينيّة يحتاج من الباحث عمره كلّه، وليس سهلاً أن نجد من الباحثين من استوفى بعمقٍ دراسة تقليدين دينيّين اثنين معاً. إن كانت هذه الحقيقة تؤكّد بأنّ المفكّرين لا يُمكن أن يروا ذات الحقيقة التي يراها المُدافعون عن دين معيّن من الملتزمين به، فإنّها تُؤكّد أيضاً أنّ المدافعين عن تقليد ديني معيّن يخدعون أنفسهم إن اعتقدوا بأنّهم مؤهّلون للحكم على تقليد ديني منافس لهم. إنّ النظر إلى الإسلام بوصفه نسخة ناقصة من المسيحيّة، أو النظر إلى المسيحيّة بوصفها نسخة ناقصة من الإسلام، هو نظر مشوّه، ويجب أن نتعامل معه بكثير من الشكّ، مهما كانت صياغته أنيقة.

ولكنّ البدائل السهلة الأخرى، عند من يريدون منح بعض الاعتراف لحقيقة التقليد الديني المنافس، هي أيضاً بدائل غير مرضية لعقد المقارنة. فقد يلجأ العالِم إلى البحث عن صيغ توفيقية، كما لو أنّ العناصر المتشابهة ظاهرياً بين التقليدين الدينيين تعني تطابقها؛ غير أنّ ذلك سيستلزم دحض أحد التقليدين الدينيين أو تكذيب كليهما؛ ولو كان ذلك من مدخل عدم الاعتراف بصدقيّة المُطالبة الصميمة من كلا التقليدين الدينيين لأتباعهما بالالتزام التاريخي الحصري. فعلى سبيل المثال، يُطالب كلا التقليدين الدينيين باتباع السلوك الأخلاقي، لا على أساس العادات الإنسانيّة الاعتباطيّة، وإنّما على أساس الوحي الإلهي؛ وهذه الأوامر والمعايير الأخلاقيّة المتضمّنة في الوحي متشابهة بشكل كبير في كلا التقليدين الدينيين، في مساحات واسعة على الأقل. على أنّ المسيحيين يرون بأنّ كون هذه الأوامر مبنيّة على الوحي الإلهي يجعلُ منها استجابة وعرفاناً للمحبّة الفادية التي تجسّدت في حياةٍ بشريّة ـ إلهيّة، وفي رابطة أخوية مقدّسة نابعة من هذه المحبة. أما عند المسلمين، فإنّ كون هذه الأوامر الأخلاقيّة مبنيّة على الوحي يعني أنّها استجابة للتحدّي الأخلاقي الكلّي الذي ظهر في الرسالة الإلهيّة الصريحة التي نزلت إلى المجتمع الإنساني الذي أعلن ولاءه لله. وهذان المفهومان عن الوحي الإلهي ليسا متعارضين وحسب، بل إنّ كلّ واحدٍ منهما يُنكر الآخر ويستبعده على المستوى المفهومي. إنّ محاولةَ

تجريد ذلك من المسيحية والإسلام من شأنه أن يجعل مُطالبة كلٍّ منهما بأخلاق مبنيّة على الوحي في مقابل العرف البشري أمراً لا معنى له.

ولكي يتجنّب الباحث الوقوع في المبالغة في المطابقة أو التوفيق بين المعتقدات، فإنه قد يلجأ إلى اختزال كلا التقليدين الدينيين إلى القاسم المشترك الأصغر بينهما: أي إلى حالة روحيّة غير محددة المعالم، أو إلى دعوة غامضة للخير المشترك بين البشر. غير أنّ ذلك يعني عمليّاً أن التماس القيمة التي حملتها هذه التقاليد الكبرى لا يُمكن أن يتجاوز مستوى المقولات المبتذلة العاجزة، إلا بأن يضفي عليه الباحث وجهة نظره الشخصية.

لا بدّ من الاعتراف بأنّ التقليدَين الدينيَّين غير متوافقَين في مطالبهما، ذلك أنّه ليس في حوزتنا حتى الآن تركيب أو تأليف أعلى يجمع بين الإثنين على نحو أصيل. ويجب أن نحافظ على الشعور بهذا التوتّر بينهما من دون أن نحاول تأويل أحدهما وفق معايير الآخر. ربما يُمكننا تحقيق شيء من ذلك عبر المقارنة بين البنيتين، أي بالبحث في أي عناصر تكتسب أهميّة قصوى في أحد التقاليد بينما تحوز أهميّة ثانويّة في الثاني. وفي مثل هذا التصوّر، يُمكن لمن يحمل التزاماً تجاه أحد التقاليد، ولمن لا يملك، أن يُشارك، محافظاً على نباهته وحساسيّته الإنسانيّة، بالبحث عن كلّ ما هو مهمّ للإنسان في كلّ مسألة. على أنّ ذلك لن يغدو ممكناً إلا بقدر ما يُمكننا أن نقيّم العناصر داخل هذه التقاليد على نحوٍ مستقلّ. ومن ثمّ فإنّ هذه المقاربة النموذجيّة أمرٌ لا يُمكن تحقيقه بالكامل، بل إنّ أقصى ما يُمكننا إزاءها هو الاقتراب من مثالها. ومن ثمّ، فإنّ من غير الممكن حتى لأفضل المقارنات أن تُقدّم أرضية موضوعيّة لإصدار أحكام نهائيّة ومطلقة على التقاليد الدينيّة. غير أنّ من شأن هكذا مقاربة أن تُساهم في فهم أسباب القوّة لدى الإسلام ـ وأسباب الضعف ـ في ظروف تاريخيّة معيّنة(*).

(*) لقد طوّرتُ هذه النقطة حول عدم إمكانية المقارنة غير الاختزالية بين التقاليد الدينية، على نحوٍ أكثر تفصيلاً، في مقالتي «المقارنة بين الإسلام والمسيحيّة كأطر للحياة الدينيّة»؛ ولكنني في ذلك العمل لم أطوّر بما يكفي ما أرى أنّه هو الأرضية المطلوبة للتفاهم المتبادل بين التقاليد الدينيّة: النموّ داخل التوتّر، وعبر الحوار المستمرّ. (لقد نُشرت هذه المقالة في Diogenes عام ١٩٦٠، ولكنها صدرت بصورة مشوّهة وناقصة لا تُمكّنني من التوصية بقراءتها. ثمّ أعادت لجنة جامعة شيكاغو =

في تعيين الحضارات

في دراسات الحضارة ـ أي دراسة التراثات الثقافيّة الكبرى (بخاصّة تلك التي تعود إلى العصور المدينيّة citied ما قبل الحديثة) ـ فإنّ ما نُطلق عليه «الحضارة» هو ما يُشكّل الوحدة المرجعيّة الأساسيّة. على أنّ تعيين هذه الوحدات أمرٌ لا تتكفّل المعلومات التاريخيّة وحدها بتحديده، ذلك أنّ عمليّة تعيين «الحضارات» تخضع بدرجة ما إلى أهداف الباحث وأغراضه.

ما إن يدخل المجتمع طور التعقيد، حتّى نجد بأنّ كلّ شعب، بل وكلّ شريحة اجتماعيّة ضمن ما نُطلق عليه الشعب، بات يمتلك درجة ما من الاكتفاء الثقافي الذاتي. على أننا في الوقت نفسه لا نجد في أيّ مجموعة ـ حتى أكبر المجموعات التي يسهل تعيينها ـ اكتفاءً ثقافيّاً كاملاً. إنّ الأنماط الثقافيّة، التي تشترك المجموعات الكبيرة في حملها، تنطوي دوماً على قدرٍ من العلاقات المتبادلة مع الشعوب البعيدة. ولطالما كانت التجمّعات الاجتماعيّة متداخلة ومتشابكة على امتداد نصف الكرة الأرضيّة الشرقي، منذ زمن بعيد سابق على الأزمنة الإسلاميّة. إذا قمنا بترتيب المجتمعات وفقاً لرصيدها من المفاهيم والمؤسسات والتقنيات الثقافيّة، فإنّ العديد من خطوط التمييز والفصل بين المجتمعات المتحضّرة ما قبل الحديثة ستبدو مقنعة ومعقولة، غير أنّ خطوط التمييز والفصل ستظلّ غير مقنعة وغير قاطعة بشكل نهائي في نصف الكرة الأرضية الشرقي. إنّ الحجّة التي تقول بأنّ الأراضي الممتدّة من بلاد الغال(*) إلى إيران، تشكّل منذ الأزمنة الكلاسيكيّة القديمة عالماً ثقافيّاً موحّداً، على أساس التقنيات والموارد الثقافيّة التي وُجدت فيها، هي حجّة وجيهة. ولكن ذات النوع من الحجج سيقودنا أيضاً إلى تصوّر وحدة «هندية ـ بحر أبيض متوسطية» أوسع، بل حتّى (بدرجة أقل) إلى تصوّر وحدة تمتدّ على طول المنطقة «الأفرو ـ أوراسية» المدينيّة. في ضوء هذه الحيثيات، فإنّ أيّ محاولة لتعيين «الحضارات»، بدرجة أقلّ شموليّة

= للدراسات الجنوب آسيويّة نشرها في العدد ١٠، وقد احتوت على نصّ أكمل وعلى مجموعة من التصويبات الجوهريّة في النصّ المطبوع) (المترجم).

(*) الاسم الذي كان يُطلق على المنطقة التي سكنتها القبائل الكلتيّة في غرب أوروبا، وهي تضمّ فرنسا بالأساس، ولوكسمبورغ وبلجيكا وأجزاء من شمال إيطاليا وما يقع على الضفّة الشرقيّة من نهر الراين من ألمانيا وهولندا (المترجم).

واتساعاً، تتطلّب وجود قاعدة واضحة يتمّ على أساسها القول بأنّ جسماً معيّناً من البشر يُمثّل حضارةً مستقلّة، منفصلة عن الأجسام الأخرى؛ على أنّ ما حصل في غالب الأحيان هو أنّ هذه التجمعات الاجتماعيّة قد أُخذت كمُعطيات مُحددةً سلفاً، وتمّ تحديدها وتعيينها على أسس يعوزها الاتساق والترابط، ثمّ تمّت عمليّة تشخيص الحضارات وتحديد خصائصها من دون مراعاة للأسس التي قامت عليها هذه التجمعات.

لا يزال علينا أن نطوّر تحليلاً وافياً للأشكال الثقافيّة لدراسة المجتمعات المدينيّة ما قبل الحديثة. لقد وصل الأنثروبولوجيّون إلى قدْر جيّد من التعقيد والإحكام في تناول المجتمعات غير المدينيّة، وتمكّن بعضهم من توسيع مناهجهم لتتناول المجتمعات المدينيّة أيضاً. وقد تعلّم علماء الاجتماع كيف يدرسون المجتمع التقني الحديث، أو مجتمعات العصر التقني بالعموم، في ضوء ذلك. ولكنّ قلة منهم، بعد ماكس فيبر، قد تفحصت الفترات والمناطق الواقعة بينهما (أي منذ سومر إلى الثورة الفرنسيّة)، بطريقة منظّمة ومنهجية. ويُمكن أن نعزوَ ذلك جزئياً إلى غياب إطار مُقنع لتاريخ العالم، يزوّدنا بفهم أساسي للتناسب والتشابك في هذا الميدان، وهذا الغياب قد أعاق ظهور الدراسات الشاملة هنا. يُمكن مقارنة أيّ شيء بأيّ شيء، ولكنّ المقارنات المثمرة تتطلّب وجود وحدات قابلة للمقارنة وذات صلة ببعضها البعض، وهو ما لا يُمكن أن نصل إليه إلا عبر فهم جيّد للسياق الكلّي. نتيجة لذلك، كثيراً ما يكون السؤال المطروح حول الحضارات ما قبل الحديثة، بخاصّة حول الحضارة الإسلاماتية، مُضلّلاً وغير ذي صلة؛ وكثيراً ما تكون الإجابات الناتجة عنه مُجانبة للصواب أو مغلوطةَ السياق.

يجدر بنا أن نلاحظ هنا بأنّ الافتقار إلى إطار مناسب لدراسة تاريخ العالم قد ظهر نتيجة لغياب إطار مناسب للتعاون العلمي؛ إذ إنّ ما يُطلق عليه عادةً «الدراسات الاستشراقيّة» يشكّل الجزء الأكبر مما هو حريّ بنا أن ندعوه «دراسات الحضارة»، والتي تشمل التراث الأوروبي إضافةً إلى التراثات الأخرى، بما أنّ المنهجيّة نفسها تنطبق على جميع الحالات، وبما أنّ المشكلات التاريخيّة كلّها مترابطة ومتداخلة. من السخافة بمكان أن ينخرط علماء دراسات الإسلاميّات في مؤتمرات مشتركة مع علماء الدراسات الصينيّة أكثر من انخراطهم في مقارنات مع دراسات العصور الوسطى الأوروبيّة.

غالباً ما كان الفيلولوجيّون هم من حدّدوا مقولاتنا عن «الحضارات»: فالحضارة هي ما تحمله أدبيات لغة واحدة، أو مجموعة ثقافيّة واحدة متعددة اللغات. لقد ترسّخ هذا المفهوم، وأصبح فرضيّة أساسيّة لدى كلٍّ من كارل بيكر (Carl Becker) وغوستاف غرونباوم (Gustave von Grunebaum) ويورغ كرامر (Jorg Kraemer)، على سبيل المثال. في الحقيقة، فإنّ هذا المفهوم ليس سيئاً؛ ذلك أنّ تحديد الحضارات من ناحية التقاليد الكتابيّة (lettered traditions) أمرٌ ينطوي على وجاهة، ولكنّه لا يتوافق مع ما أقترحهُ هنا، ويتطلّب درجة من الصقل والتنقيح. فهذه التصوّرات في صورتها الخام ستقودنا، كما سنرى، إلى مقاربة يكون بمقتضاها كلُّ ما أُنجز بالعربيّة، بما في ذلك الأعراف البدويّة الوثنيّة قبل الإسلام، جزءاً أصليّاً وأصيلاً من الحضارة التي عبّرت عن نفسها لاحقاً بالعربيّة في الغالب؛ في حين ستكون المواد المكتوبة بالسريانيّة مثلاً، والتي أُنتجت ضمن التيار الرئيس للتطوّر الثقافي في ظلّ الحكام المسلمين الأوائل وأسهمت في بعض السمات المركزيّة في الحياة الحضريّة لهذه الحضارة، ستكون هذه المواد دخيلة وأجنبيّة عن الحضارة، وسيُنظر إليها بوصفها «مؤثّرة» في الحضارة التي «استعارت» أفكارها في اللحظة التي بدأ فيها ممثّلو هذه الحضارة بالكتابة بالعربيّة. وبذلك، ستكون الصورة النهائيّة للتطوّر الثقافي في اعتقادي خاطئة.
إنّ تحديد موضوع حقل الدراسة بـ«كلّ ما تمّ توثيقه من الثقافة بالعربيّة» يُمكن أن يكون مشروعاً ولكنّه محدودٌ في صلاته وقاصرٌ عن التعبير عن السياق الفعلي. فإذا كنا نعدّ اللغة العربيّة، وليس الإسلام، هي نقطة انطلاقنا، فإنّنا سنعتبر الإيرانيين دخلاء، وسننظر إلى المفاهيم البدويّة على أنّها مفاهيم حافظت على وجودها واستمرّت، في حين أنّ المفاهيم الإيرانيّة، التي حضرت في الثقافة المتأخّرة، ستغدو «مؤثِّراً» خارجيّاً. ومن ثمّ فإننا سنجد أنفسنا أمام صفتين للثقافة العربيّة في حقبة الخلافة العليا: أ ـ الفجائيّة (suddenness) ب ـ الطابع الاشتقاقي، أي النظر إليها بوصفها ثقافة «مُستعيرة» في الغالب. حينها، أيّ اختلاف في التصوّر سيتأتّى لو نظرنا إلى المشكلات المطروحة باللغة العربيّة على أنّها «مستعارة» من بقايا المتحدّثين بالفارسيّة أو السريانيّة!؟ بناء على ذلك، يجب علينا احترام التحدّي الذي يطرحه أناس مثل [أرنولد] توينبي، والذي يُعرِّف الحضارات بناءً على معيار يقوم على التطوّر الثقافي الداخلي. إنني أعتقد بأنّ توينبي كان مخطئاً حين قسّم ما

يُطلق عليه الحضارة «الإسلاميّة» إلى ثلاث حضارات مختلفة، ولكنّ رؤيته تنبّهنا إلى أنّ علينا، إذا ما أردنا التعامل معها كحضارة واحدة، أن نمتلك مبرراً وجيهاً.

لا يُمكن اختيار مبرّر كلّي واحد يتمّ على أساسه تمييز الحضارات وتعيينها؛ بل لا بدّ أن يكون المبرّر خاصّاً بكلّ حضارة على حدة. ذلك أنّه لا يوجد معيارٌ أكثر إقناعاً من اللغة، لتحديد وتعيين تجمّع يستحقّ أن يُدرس على أنّه ثقافة كبرى واسعة النطاق. فحتّى الثقافة المحليّة، على الأقل على مستوى الحياة المدينيّة والكتابيّة، لا يُمكن أن تتحدّد ببساطة من خلال السمات المكوّنة لها أو العائلات والأسر المشتركة فيها. فلو أخذنا مقطعاً عرضيّاً، فإنّ الثقافة تظهر كنمط للعيش تتصوّره المجموعات العائليّة المتشاركة وتعترف به. وعبر الزمن، يُمكن أن تُعرّف الثقافة كمركّبٍ مستقلٍّ نسبياً من التقاليد المتراكمة والمتشابكة، تشارك فيها مجموعة واسعة وغير معلومة سلفاً من المجموعات العائليّة. إنّها تُشكّل وضعيّة كلّية تتطوّر داخلها التقاليد المختلفة. ولكن، حتى داخل الثقافة المحليّة الواحدة، فإنّ بعض التقاليد ـ مثل مدرسة معيّنة في الرسم أو شكل مخصوص من العبادة ـ قد تنتهي وتحلّ محلّها تقاليد جديدة. من غير الممكن إذاً أن نُميّز، بأيّ معنى مطلق، بين الصفات الأصليّة والحيويّة لثقافةٍ ما والصفات غير الأصليّة وغير القابلة للحياة، كما لا يُمكن التمييز بين التقاليد الأصليّة وغير الأصليّة. على أنّ الثقافة تتسم حتماً بدرجة من التكامليّة. إنّ المعاني المتضمّنة في أيّ صفة من الصفات، الموروثة أو الدخيلة، والنتائج المترتّبة عليها، تعتمد دوماً على تأثيرها في التفاعل الجاري، أي في الحوار أو الحوارات التي تلائمها (أو التي تشوّشها). إنّ المعنى النهائي والنتائج المترتّبة على أيّ تقليد مخصوص تعتمد بدورها على مدى تأثيره في الوضعيّة الثقافيّة ككل. وهذا التأثير سيغدو حاسماً كلّما اقتربنا من السمات الأكثر ثباتاً وتجذّراً داخل الثقافة. عبر الوقت، فإنّ ما يُعيّن الثقافة ويُحدّدها كوحدة متكاملة إلى حدٍّ ما هو كلّ ما يمدّ هذه ثقافة باستمراريّتها.

على المستوى الأكثر رحابةً فيما ندعوه «حضارة»، فإنّ الهويّة الثقافيّة ستغدو أكثرَ إشكاليّة، كما أنّ ما يُمثّل الاستمراريّة سيبدو عصيّاً بدرجة أكبر على الصياغة. يُمكننا بالطبع أن نصف الحالات الأكثر وضوحاً بمصطلحات

عامّة قد تحسم المسألة. فإذا كان لنا أن نطلق لقب «حضارة» على كلّ تجمّع واسع من الثقافات التي تشترك اشتراكاً واعياً في حمل مجموعة من التقاليد المتراكمة والمتداخلة (غالباً على مستوى «الثقافة العليا»، أو على مستوى الأشكال الثقافيّة المشتركة والشائعة على مستوى الحياة المدينيّة والكتابيّة/العالِمة)، فإنّ التقاليد المشتركة ستكون على الأرجح متمركزة في بعض تجارب الثقافة العليا، التي تلتزم بها الثقافات بالعموم. وسيكون ذلك مسألة متعلّقة بالقيم الأدبيّة والفلسفيّة، وبالقيم السياسيّة والقانونيّة أيضاً، التي يحملها التقليد الكتابي، سواء أكان يحمل معه ولاءً دينيّاً صريحاً لمجتمع ما أم لا. (غالباً، لا يُمكن فصل التقليد الكتابي عن استمراريّة اللغة المكتوبة؛ ولكن لا يلزم أن تكون هناك هويّة ثقافيّة واحدة إلا على نحوٍ هامشي بين مجموعتين تستعملان اللغة ذاتها في حقبتين تاريخيّتين مختلفتين. يرفض العديد وضع قدماء الأتيكا(*) والبيزنطيين المسيحيين في نفس الحضارة، على الرغم من أنّهما يتحدّثان الإغريقيّة ويقرآن هوميروس. إنّ ما يهمّ هنا هو التقاليد الكتابيّة المهيمنة، وما يُصاحبها من التزامات، في أيّ لغة من اللغات). حين تصبح مثل هذه التقاليد الكتابيّة الكبرى عامّة ومشتركة، فسيكون هناك غالباً درجة من الاستمراريّة في المؤسسات الاجتماعيّة والاقتصاديّة بعامّة. تميل معظم التقاليد الثقافيّة إلى أن تكون متشابكة ومتبادلة الاعتماد. في كثير من الأحيان، يُمكن تحديد التكامل داخل منطقة واحدة، ويُمكن أن تكون الاختلافات بين منطقة وأخرى واضحة وقويّة بما يكفي لرسم خطوط حدوديّة واضحة وصريحة، بحيث تنزع هذه الخطوط إلى البقاء والاستمرار. وهكذا، فإنّنا نجد ـ بخاصّة إذا أخذنا شريحة عرضيّة ـ انطباعاً بوجود حضارات محدّدة بوضوح تُميّز نفسها في نصف الكرة الأرضيّة الشرقي.

ولكن هذا الوضوح الظاهري لا يجب أن يُقنع المؤرّخ بالتسليم بصحّة مقولاته. فدوماً ستكون ثمة حالات «مشتبهة» وأخرى «شاذّة»؛ فهذا أمر طبيعي في كلّ التجمّعات الكبرى. سيكون من الصعب مثلاً وضع الجورجيين والأرمن ضمن «حضارة» كبرى واحدة من دون أن يُسبّب ذلك التباساً. وبكلّ

(*) سكان المنطقة اليونانيّة التاريخيّة، الواقعة على شبه جزيرة تمتدّ في بحر إيجة، وتضمّ أثينا (المترجم).

الأحوال، لن يكون من الواضح سلفاً ما هي أنماط العيش التي سنجدها مشتركة بين الشعوب التي تشكّل ما نُسمّيه «الحضارة». إنّ كلّ حضارة تُحدّد نطاقها الخاص كما يفعل الدين. وقد يكون ثمّة أنواع مختلفة من الاستمراريّات المتداخلة ضمن نطاق واحد. فمثلاً، يُمكن النظر إلى الثقافة البيزنطيّة من زاوية نظر معيّنة على أنّها استمرار للتقليد الهيليني القديم، أو يُمكن النظر إليها على أنّها جزء من الحاضرة المسيحية ضمن فترةٍ زمنيةٍ أقصر وامتدادٍ جغرافي أوسع؛ ففي كلتا الحالتين ثمة نوع من الاستمراريّة الأصيلة والفاعلة على مستوى «الثقافة العليا» والتزاماتها. إذاً، فعبر الأزمنة المختلفة، يصبح الأمر مسألة اختيار أيّ من خيارات ترسيم الحدود وتعيينها هي الممكنة والمناسبة، بحسب نوع التقاليد الكتابيّة التي يُريد الباحث تقصّيها. وبالتالي، يجب أن يختلف التعامل العلمي مع «الحضارة» بحسب الأسس التي يتمّ فرز الحضارات وفقها.

حول الحتميّة في التقاليد

بغضّ النظر عن كيفيّة تعيين الحضارة، فإنّ علينا أن نحذر من تحويل المفهوم الذهني إلى حقيقة واقعيّة مشخّصة، كما لو أنّ للحضارة حياة مستقلّة عن حَمَلتها من البشر. تشكّل التوقّعات الثقافيّة المتوارثة في كلّ زمان جزءاً من الحقائق الواقعيّة التي يجب على أعضاء أيّ مجتمع أن يتعاملوا معها. بل إنّ هذه التوقعات تضع حدوداً لما يستطيع أعضاء الحضارة، حتى أكثرهم نباهةً، أن يروه في محيطهم. ولكنّ مفعولها لا يتأتّى إلا من خلال تفاعلها مع البيئة الفعليّة ومع المصالح المباشرة لكلّ المعنيين. إنّ حتميّة (determinacy) التقليد مُقيّدة في النهاية بالمطالب التي تُلزمُها باستمرار أن تكون على صلة بالظروف الراهنة.

دائماً ما يكون استدعاء الراهنيّة المستمرّة أساسيّاً عند المقارنة العابرة بين الثقافات. على سبيل المثال، حين نحاول أن نفهم لماذا ظهر المجتمع التقني في الغرب، فإنّ العلماء يوجّهون نظرهم إلى حالة الغرب في القرون السابقة لهذا التحوّل. يُمكن القيام بذلك بإحدى طريقتين: دراسة الظروف الخاصّة بالزمن الذي بدأ فيه التحوّل ودراسة الفرص التي انفتحت أمام الغرب آنئذ؛ أو دراسة الاختلافات المتأصّلة بين ثقافة الغرب والثقافات

الأخرى. في الحالة الأخيرة، فإنّ الدراسة المقارنة بين الغرب في العصور الوسطى العليا من جهة، ومعاصريه [من الحضارات الأخرى] من جهةٍ أُخرى تصبح مسألة رئيسة.

كانت هذه الطريقة الأخيرة تبدو في السابق هي الخيار الأسهل. فقد كان ثمة افتقار لإطار شامل للتاريخ العالمي ليكون أساساً لدراسة خصائص زمن التحوّل نفسه، وكانت المجتمعات الأخرى الكبرى تُدرس ككيانات معزولة مما يسمح بتقديم تعميمات كلّية زائفة حول سماتها الثقافيّة، وهي سمات عادةً ما كانت توضع على الطرف المقابل من السمات الدقيقة والحاذقة التي يتصف بها الغرب، المدروس على نحوٍ وثيق. إضافةً إلى ذلك، كثيراً ما يقع الخلط بين دراسة السمات المتأصّلة في الغرب، التي تمتلك صلة أكيدة بالسؤال المطروح، وبين السؤال حول لماذا استهلّ الغربُ الحداثةَ. لا شكّ بأنّ الشكل الخاصّ الذي اتخذته التقنية الحديثة، كما وصلتنا اليوم، يدين بالكثير إلى السمات الخاصّة بالغرب الذي نشأت فيها هذه التقنية. ولكن، من دون بحوث وافية في التاريخ العالمي، فإنّ من الصعب أن نحدّد ما هو الجوهري وما هو العرضي في الحداثة التقنية؛ فالدراسات المختصّة بسمات الغرب الثقافية في حدّ ذاتها، والتي ضمنت درجة من النجاح في التعامل مع هيئة الحداثة كما ظهرت فعلاً، تُخطئ حين تفترض بأنّها تستطيع التعامل مع سؤال أين ومتى ظهرت [هذه الحداثة التقنية]. بناء على ذلك، كثيراً ما سقط العلماء، في تفسيرهم لمجيء الحداثة، في غواية استدعاء التأثير الحتمي لموقف تقليدي موفّق ـ أو لتركيبة من المواقف ـ ساد في الغرب ما قبل الحديث. يُستكمل هذا الخطاب بالحديث عن «قبضة التقليد المميتة» لتفسير فشل المجتمعات الأخرى، كالمجتمع الإسلاماتي، لتتمّ بعدها مقارنة سلبيات هذه المجتمعات مع الغرب ما قبل الحديث. وهكذا يتمّ تجاهل الظروف التاريخيّة للزمن المخصوص الذي انطلقت فيه الحداثة.

إنّ جميع المحاولات التي رأيتها حتّى الآن لاستدعاء السمات الكامنة في الغرب ما قبل الحديث تفشل في مواجهة التحليلات التاريخيّة الدقيقّة، خاصّة عندما بدأت بعض المجتمعات الأخرى تُعرّف أيضاً بكونها جزءاً من الغرب. وهذا ينطبق أيضاً على عمل المعلّم الكبير، ماكس فيبر، الذي

حاول أن يُظهر بأنّ الغرب ورث تركيبة مخصوصة من العقلانيّة والنشاطية (activism). فكما سنرى في أماكن متفرّقة من هذا الكتاب، فإنّ معظم هذه السمات، العقلانيّة أو النشاطية، والتي اعتبرَها فيبر سمات تُميّز الغرب، موجودةٌ وبقوّة في أماكن أخرى أيضاً؛ إضافة إلى ذلك، بقدر ما يُقال بأنّ هذه السمات فريدة (وكلّ السمات الثقافيّة فريدة بدرجة أو بأخرى)، فإنها لا يُمكن أن توصف بأنّها «عقلانيّة» على نحوٍ فريد وخاص كما يفعل [فيبر]. ينطبق هذا مثلاً على القانون الغربي واللاهوت الغربي، إذ يخطئ فيبر فهم بعض أنواعِ الشكلانية (formalism) فيعدّها عقلانيّة، من دون أن يعرف ببساطة إلى أيّ حدٍّ كان دافع البحث والتقصّي العقلي حاضراً بين المسلمين. ولكن، حين يتبيّن له أنّ هذه السمات المختلفة ليست «استثنائيّة» على النحو الذي يتخيّله، فإنّه يستدعي التركيبة المخصوصة بين هذه السمات، ولكن ذلك يُفقد حجّتَه قوّتَها.

كما يُمكننا أن نلاحظ بأنّ منهجيّته وطريقته لم تذهب إلى نهايتها القصوى بالدرجة الكافية. فهو يُصوّر المواقف التي يعثر عليها كما لو أنّها حقائق قائمة بذاتها لها نتائجها التلقائيّة المترتبة عليها، بدلاً من النظر إليها كعمليّة/ صيرورة لا تحافظ على وجود ثابت لها، بل تتجدّد باستمرار. وبناء على ذلك، يُمكنه أن يتجاهل السؤال التاريخي التالي: ما الذي حافظ على وجود هذا الموقف بعد ظهوره؟ وبذلك، فإنّه يفشل في رؤية النطاق الكامل لتفاعل الموقف مع الأشياء الأخرى، بما في ذلك تفاعلُه مع نتائجه الخاصّة.

إنّ مسألة العلاقة بين الحداثة وثقافة الغرب ما قبل الحديث قضيّة مثيرة للاهتمام، ولكنّها جزء من إشكاليّة أوسع، وهي: ما هو الدور النسبي الذي تقوم به كلٌّ من الثقافة التقليديّة ولعبة المصالح في التطوّر التاريخي؟ فحين يظهر لنا جليّاً بأنّ التغيّرات التاريخيّة بعيدة المدى لا يُمكن أن تُفسّر بالمبادرات الفرديّة للعظماء، ولا بالأسباب الجغرافيّة أو العرقيّة المباشرة؛ وحين يظهر لنا بأنّ تفسيرها من خلال المستوى الأخلاقي للطبقات القائدة أو من خلال المصالح الاقتصاديّة المباشرة يتطلّب بدوره أيضاً تفسيراً حول لماذا كان المستوى الأخلاقي أو المصالح الاقتصاديّة بالشكل التي هي عليه، يلجأ البعض إلى تفسير ذلك بالسمات الثقافيّة الكامنة. يتمّ الافتراض

بأنّ هذه السمات الكامنة تمتلك تأثيرات كبرى، لا يُمكن رؤيتها في مسار المجتمع المبكّر، ولكنّ نتائجها تتكشّف وتتبدّى أكثر وأكثر في أثناء تطوّر المجتمع (هذا إذا كان من الممكن افتراض وجود مسار حتمي للتطوّر).
وأكثرُ ما يُلتمس، من بين السمات الكامنة المختلفة التي يتمّ استدعاؤها، هو مواقف العقل المتوارثة وتقييمه لما هو حسن وما هو قبيح. وهكذا، فعلى الطرف المقابل من النزوع الغربي نحو العقلنة وإعادة الاستثمار، يتموضع النزوع الصيني نحو السلوك الطاوي ونحو التحقّق بصفات النبالة؛ فيتمّ عزو فشل الصينيين في القيام بثورة صناعيّة إلى أنّ عائلاتهم الناجحة لم تكن تستمرّ في الصناعة، بل كانت تتحوّل إلى مهن تحظى باحترام أكبر. (ولو فرضنا أنّ الصينيين كانوا هم من بادروا إلى التصنيع، لكان بالإمكان عزو ذلك أيضاً إلى نزوع عائلاتهم الثريّة للوصول إلى النبالة؛ ومن ثمّ بيع صناعاتهم إلى دماء جديدة مستعدّة للابتكار).

إنني لا أُشكك بوجود هذه السمات الكامنة، ولكنّ تعيينها وتحديدها أمرٌ صعب. ويجب على كلّ محاولة لتقييم النتائج التاريخيّة لهذه السمات الكامنة أن تأخذ بعين الاعتبار البيئة المحيطة ووضعيّتها في كلّ زمن وفي كلّ جيل؛ أي أن تأخذ بعين الاعتبار جميع الظروف (بما في ذلك الموارد الجغرافيّة والاجتماعيّة والعلاقات المتبادلة مع المجموعات الأخرى) التي تُحدّد السبل الأكثر نجاعةً من بين مجموعة كبيرة من السبل الممكنة لما يُمكن تبنيه من أفعالٍ ومواقف. نظرياً، على المرء أن يحدّد النقاط التي يصبح عندها الاستثمار الإضافي في الأموال أو الوقت أو الجهود الفكريّة تحت ظروف معيّنة، ذا عوائد متناقصة. ويجب في مثل هذا الحساب أن يتناول الموارد الطبيعيّة والديموغرافيّة والبشريّة والتصنيعية، كما يجب أن يأخذ باعتباره البدائل التقنيّة والعلميّة المتوفّرة، والمؤسسات الاجتماعيّة القائمة في كلّ جيل، بما في ذلك أنماط التوقّعات، وما تعتمد عليه هذه التوقّعات في كلّ زمن من الأزمنة (أي ما هو الشيء الذي قد يحوّلها ويُبدّلها في زمن معيّن). وهذه القائمة يجب أن تشمل النتائج المترتّبة على مواقف الأسلاف؛ ولكنّ هذه النتائج، في ظلّ المواقف التي تواجه كلّ جيل بعينه، لا تؤول بالضرورة إلى نفس النتيجة. فحتّى نتائج تقنيات التربية وأساليب التنشئة ـ وهي المساحة التي يبدو بأنّ الماضي غير الواعي حاضر

فيها بقوّة ـ يُمكن أن تختلف اختلافاً كبيراً بين وضعيّةٍ تاريخيّة وأخرى.

من الصعب تعريف مواقف مثل «الفردانيّة»، أو «إحساس الفرد بواجبه ومهنته المناسبة»، أو «نفي العالم وإنكاره» بدقّة كافية لهذه الأغراض. من الأسهل أن نتتبّع الرموز والعلامات المخصوصة لهذه المواقف؛ وهي رموز قد تحمل دلالات نقيضة في وضعيّة جديدة. فمثلاً، نجد توقّعاً سائداً في الولايات المتحدة الأمريكيّة بأن تمتلك كلّ أسرة نوويّة منزلاً محاطاً بحديقة، وهو توقّع كان في أصله ولا شكّ تحصيناً لجوانب معيّنة من الاستقلال الفردي، ولكنّه يُمكن أيضاً أن يقود، في أنواع معيّنة من الضواحي «الخاضعة للتنظيم»، إلى تعزيز الانخراط والتماثل الاجتماعي. وبالمثل، فإنّ حصريّة القرآن، برفضه الاعتماد على الشهادة الدينيّة لليهود والنصارى، يُمكن أن تُسهم (عبر مبدأ اكتفاء التفسير القرآني بنفسه) إلى نوع خاص من النزعة الكونيّة والتسامح مع التقاليد المختلفة (وليس تقاليد أهل الكتاب فقط)، الأمر الذي ظهر بوضوح لدى بعض الاتجاهات الصوفيّة.

بغضّ النظر عن الحال في المجتمعات غير الكتابيّة، توجد في كلّ مجتمع معقّد المواقف الأكثر صلةً وراهنيّة، إمّا وسط كثرة من التقاليد العمليّة المختلفة، وإما في التقليد الكتابي الذي يحظى بالمكانة العليا. ويمكن أن نعثر على معظم الأمزجة وجوانب التجربة المختلفة، التي نجدها في أحد التقاليد الكبرى، في التقاليد الأخرى أيضاً. بناءً على ذلك، فإنّ التقليد يُمكن أن يُؤدّي إلى أيّ شيء تقريباً. فمثلاً، كان ثمة وقت يُنظر فيه إلى أنّ المواقف العائليّة العميقة ستمنع الصينيين من التحوّل إلى الشيوعيّة؛ ولكننا اكتشفنا اليوم بأنّ تراث البيروقراطيّة الصينيّة قد جعل الصينيين أكثر عرضة للتحوّل إلى الشيوعيّة.

بناءً على ذلك، فإنّ من الحكمة أن نخطّ ما يلي كمبدأ أساسي: يقومُ كلُّ جيل باختياراته الخاصّة، وكلُّ انحراف عن ذلك يجب أن يُثبت وجاهته ويبرهن على نفسه. (يُمكن القول بأنّ هذا تطبيق جزئي لمبدأ رانكه(*) القائل

(*) ليوبولد فون رانكه (١٧٩٥ ـ ١٨٨٦)، مؤرّخ ألماني، وأحد مؤسسي المنهجية التاريخية الإمبريقية الحديثة. اشتهر بعمله عن تاريخ الشعوب التيتونية واللاتينية، حيث اعتمد بالأساس على المصادر المؤرشفة من تلك المرحلة، من مذكّرات ورسائل ومستندات حكومية وروايات شهود عِيان. =

بأنّ جميع الأجيال تقف على مسافة أخلاقية متساوية من الله). فالجيل الحاضر ليس مقيّداً بمواقف أسلافه، على الرغم من أنّ عليه أن يتعامل مع نتائج تلك المواقف، وقد يجد نفسه مُقيّداً بنتائجها في النطاق الذي يتخذ قراراته فيه.

إنّ الفروق بين التقاليد الكبرى لا تكمن بالأساس في العناصر الحاضرة في التقاليد، وإنّما في الوزن النسبي لكلّ عنصر من هذه العناصر، وفي البنية التي تتفاعل فيها هذه العناصر ضمن سياق كلّي. فإذا بقيت هذه البنية ثابتة نسبياً (ومن طبيعة التقليد ألا تكون البنية ثابتة ثباتاً مطلقاً)، فإنّ ذلك يعود إلى أنّ الظروف المواتية قد بقيت ثابتة نسبيّاً، وإلى أنّ هذه البنية تعزّزت عبر مأسسة المواقف الملائمة لها. يُمكن لعمليّة المأسسة أن تكون حاسمة في جعل الظروف المواتية شديدةَ الفعاليّة. فمثلاً، لم يحظَ النزوع التجاري في التقاليد الثقافيّة الإيرانيّة ـ الساميّة، والذي يظهر أثرُه واضحاً في تطوّر فكرة التوحيد، بحريّة كاملة في الحركة إلا تحت كنف الإسلام. لقد كان انتصار الإسلام ممكناً بسبب تكيّفه مع هذا النزوع، ولكن انتصار الإسلام في المقابل قد مكّنَ هذا النزوع من تحديد المسار اللاحق للتاريخ الإيراني ـ السامي. على الرغم من ذلك، فإنّ نتائج هذه العملية من المأسسة لا يُمكن أن تستقلّ بمعزل عن الشروط المواتية. على أنّ بإمكانها أن تتيح للنزوع الأقوى في الميدان أن يصبح هو الفاعل الأبرز، كما يُمكنها أن تُقلّل من الاضطرابات والتقلّبات الناجمة عن التنوّع في الظروف الثانويّة الأخرى، بحيث لا تؤدّي الانحرافات، المحليّة أو المؤقّتة، عن المعيار العام إلى حالة من الاضطراب الثقافي الشامل. ولكن، إذا تغيّرت الظروف الأساسيّة لوقت طويل، فإنّ المواقف والمأسسة ستتغيّر بدورها لتتوافق وتتلاءم معها.

إنّ عمليّة التغيّر مستمرّة على طول التاريخ، وجميعُ التقاليد مفتوحةٌ وفي حالة حركة، وذلك عائد إلى الضرورة النابعة من حقيقة أنّ جميع التقاليد تعيش في حالة من عدم الاتزان الداخلي. فالعقول تتفحّص باستمرار حواف

= ثمّ إنّه شرع ـ مثل مؤلّفنا ـ في نهاية حياته في كتابة تأريخ للعالم، توفّي قبل أن يتمّه. ويبدو أنّ رانكه كان ذا منزع دينيّ في تشوّفه إلى اكتشاف آليّة عمل «اليد الإلهيّة» في التاريخ من خلال أسبابه المادية (المترجم).

الإمكانات القائمة والإمكانات الجديدة. ولكن، حتى لو صرفنا النظر عن ذلك، فإننا بالدرجة الأولى بشر نسعى وراء مصالحنا الشخصيّة، ونحن بالدرجة الثانية أعضاء في هذا التقليد أو ذاك. يجب أن يدعم أيّ تقليد باستمرار عبر الظروف الحاضرة لكي يستجيب للمصالح الراهنة، وإلا فإنّه سيجفّ ويضمر (أو سيتحوّل إلى شيء آخر مشابه). مهما كانت الوحدة الكامنة وراء الأنماط التي نستطيع استكشافها، كأوّليّة اتجاهات معيّنة أو صلاحيّة معايير ما في التنظيم ـ أي، أياً كان النمط المشترك الذي نجده في الثقافة ـ فإنّه قد يكون سائداً ومستمرّاً، ولكنّه بالأساس هشّ. فبمجرّد انفتاح إمكانات إيجابيّة جديدة، ستتعرّض وحدة الأنماط هذه للتفكّك. وبقدر ما نصل إلى نمط متجانس ومُقنع، بقدر ما يجب أن نعتبره في الواقع زهرةً حساسة لا جذراً صلباً؛ إنّه ليس شيئاً مفروضاً عبر ضرورةٍ ثقافيّة؛ فعلى الرغم من أنّ نطاق الإمكانات قد يكون مُعطى سلفاً، إلا أنّ تحقّق شيءٍ منها لا يتم إلا عبر الجهد الإبداعي.

لا بدّ هنا أن نسجّل ملاحظة حول أحد أكثر الأشكال فظاظةِ ـ على الرغم من كونه سائداً على نحوٍ لافت ـ من النزوع نحو تشييء التصوّرات الذهنيّة حول تقليد ثقافي معيّن (أو في هذه الحالة حول مجموعة كاملة من التقاليد الثقافيّة). إنّ الانطباع القائل بأنّ «الشرق» كان حتى وقت قريب في «سبات عميق يمتدّ إلى ألف سنة» لا يزال انطباعاً شائعاً بدرجة كبيرة. وقد نشأ هذا التصوّر (مثل تصوّر الشرق نفسه) عن التجاهل العميق لتاريخ العالم، ليس فقط بين الغربيين المحدثين، بل بين الآخرين أيضاً، والذين بات افتخارهم الحماسيّ بقِدم مؤسساتهم افتخاراً يُسلّم به الغربيون من دون تمحيص.

يُمكننا أن نُحدّد نوعين من العلماء الذين ساهموا في تعزيز هذا الانطباع الخاطئ: السياح والرحالة الغربيّون المُحدثون، الذين لعبت أمزجتهم وأهواؤهم دوراً كبيراً حتى في المجال العلمي، والذين أخطؤوا في تصوّرهم عن الغرائبيات فاعتبروها غارقةً في القدم، وتعاموا في الوقت نفسه عن التغيّرات المؤسساتيّة الدقيقة. على أنّ انطباعاتهم الخاطئة قد أصبحت مُعتبرة وحاضرة بكثافة في الأطروحات العلميّة، بمسحة عنصريّة أحياناً، من قِبَل علماء سلب التقدّمُ المذهل للغرب الحديث عقولهم، وباتوا مستعدين لشطب

أي صلة أو شبه بينه وبين المجتمعات الأخرى. فعبر العودة لقراءة نشاط الماضي الغربيّ السريع، وعدم الوعي بالماضي النشيط المشابه في الأجزاء الأخرى من العالم، افترض العلماء الغربيّون بأنّ بطء وتيرة التطوّر التقني والفكري الذي رأوه في العالم في القرن التاسع عشر يعني عدم وجود تطوّر على الإطلاق، وعزوا ذلك إلى اختلافٍ في العرق أو المكان بدلاً من أن يُعزى إلى اختلاف في العمر.

ولكنّ علماء غربيين آخرين ـ مُمثّلين على نحوٍ جيّد في «دراسات المناطق» ـ قد أكّدوا هذه الانطباعات الخاطئة عبر خطأ معاكس. فبينما اعترفوا، بدرجة أو بأخرى، بإمكانية المقارنة بين الغرب ما قبل الحديث والمجتمعات غير الغربيّة من ناحية درجة النشاط والحركيّة الثقافيّة، فإنّهم قد شملوا جميع المناطق ما قبل الحديثة في مصطلح «التقليديّ»، وهو نزوع مضلل كما رأينا، كما لو أنّ جميع هذه الشعوب كانت في حالةٍ من النوم والسبات (باستثناء فترات معيّنة من الازدهار الذي لا خلاف عليه)، بدلاً من النظر إلى جميع الشعوب على أنّها مستيقظة أبداً. وكما رأينا، فقد تمّ تضخيم الدرجة التي كانت الشعوب ما قبل التقنيّة وما قبل الكتابيّة مأسورة فيها لـ«قبضة التقليد المميتة». عند المسلمين، كان لكلّ المؤسسات الكبرى في كلّ عصر تبريرها وجدواها النابعان من وظيفتها في زمانها: فالقرارات الاجتماعيّة للمسلمين، حتى في ظلّ الروح المحافظة، لم تكن تستند إلى الماضي من دون تمييز، بل كانت تقوم على موافقة المصالح العمليّة الصلبة. وسواء كان «الشرق» أو «ما قبل الحديث» هو ما تمّت إساءة تصوّره، فإنّ فرضيّة وجود حالة من الثبات الذي لا يتغيّر تحجب السؤال المهم: كيف أثّرت الوضعيّة المخصوصة التي وجدت فيها المجموعات المختلفة من البشر عشيّة التحوّل الطفري(*) على مصيرهم في ظلّ تأثير هذا التحوّل؟ ثمّة إجابة جاهزة دوماً عن سؤال لماذا فشلت الجهود الإصلاحيّة في كثير من الأحيان بالقول: كانت الأراضي «المقيّدة بالتقليد» تُحكم من قبل مجموعة من المحافظين. وهكذا يُعفي البعض أنفسهم من مشقّة استكشاف المسائل العمليّة، ويعكف رجال الدولة على التحذير من الرجال «المُقيّدين بالتقاليد» والذين كذا وكذا...

(*) التحوّل الطفري Transmutation: وهو مصطلح سيرد تفصيله في الكتاب السادس، وهو مكافئ تقريباً لـ«الحداثة» أو «التحوّل التقني الصناعي» (المترجم).

باستثناء حالة اليابانيين، الذين تمّ منحهم صفة «مُقلّدين جيّدين».

حول تاريخ دراسات الإسلاميّات

لم يدرك العلماء إلا تدريجيّاً مدى تأثير منظور العالِم على تعيين حدود حقل دراسته، إلى أن وصل بعضهم إلى قدرٍ كافٍ من الوعي بمنظوراتهم بما يجعلها خاضعة للسيطرة والرقابة. تاريخيّاً، تحدّدت مفاهيم العلماء عن «الإسلام» كحقل دراسة اعتباطاً عبر مجموعة من الظروف السياسيّة والحيثيات الخارجيّة الأخرى. ولا تزال لهذه المفاهيم نتائج وأبعاد مترتّبة عليها حتى الآن. إنّ معظم مراحل التطوّر التاريخي لدراسات الإسلاميّات[١٨] الحديثة مُمثّلة وحاضرة في الأعمال المرجعيّة التي على الباحث أن يعود إليها باستمرار في المكتبة. ولا تزال العديد من هذه المراحل حاضرة في الدراسات التي أُنجزت في منتصف القرن العشرين. ومن ثمّ فلا غنى، حتى للدارس غير الأكاديميّ للإسلاميّات، أن يكون على دراية بتاريخ دراسات الإسلاميّات، إذ إنّ من شأن ذلك أن يُتيح له تقديراً وفهماً أفضل للصلة بين الدراسات العلميّة الفرديّة واهتماماته أيّاً كانت، كما أنّ ذلك سيُحصّنه من السقوط في الأخطاء المزمنة السائدة ـ والتي يُمكن تجاوزها مع ذلك ـ في هذا الحقل.

بسبب الظروف الثقافيّة للعصر التقني الحديث، كان التعليم الغربي حتى وقت قريب هو القناة الرئيسة للدراسات ذات الطابع الحداثي في مجال الإسلاميّات. لقد دخل نظام التعليم الغربي إلى حقل الإسلاميّات بالأساس عبر ثلاثة طرق. **الأوّل**، عبر من درسوا الإمبراطوريّة العثمانيّة، والتي أدت دوراً رئيساً في أوروبا الحديثة. وقد دخلوا هذا الحقل غالباً من زاوية التاريخ الدبلوماسي الأوروبي. ويميل هؤلاء العلماء إلى النظر إلى الحاضرة الإسلامية بأسرها من خلال عدستهم السياسيّة المتركّزة على إسطنبول، عاصمة العثمانيين. **الثاني**، عبر أولئك ـ كانوا البريطانيين غالباً ـ الذين دخلوا حقل الدراسات الإسلاميّة في الهند وتعلّموا الفارسيّة لخدمة أغراضهم

---

(١٨) حول استعمال مصطلح «الإسلاميّات»، انظر القسم المخصّص لاستعمالات الألفاظ في دراسات الإسلاميّات أدناه.

المدنيّة، أو استلهاماً من اهتماماتهم ومصالحهم الهنديّة. عند هؤلاء، فإنّ التحويل الإمبريالي لدلهي(*) يُمثّل تتويجاً للتاريخ الإسلاماتي. **الثالث**، عبر علماء الساميّات، الذين كان اهتمامهم في الغالب منصباً على الدراسات العبرانيّة، والذين أغرتهم دراسة العربيّة. كانت القاهرة لهؤلاء هي مركز الاهتمام الأكبر، فهي أكثر مدن المتحدّثين بالعربيّة حيويّةً في القرن التاسع عشر، على أنّ بعضهم قد ولّى اهتمامه شطر سوريا والمغرب. وقد كان هؤلاء في الغالب فيلولوجيين لا مؤرّخين، وقد مالوا إلى رؤية الثقافة الإسلاماتية من خلال عدسات الكتّاب المصريين والسوريين المتأخّرين الرائجة في القاهرة. توجد طرق أخرى ـ كاهتمام الإسبان وبعض الفرنسيين بالمسلمين في إسبانيا في العصور الوسطى، واهتمام الروس بالمسلمين الشماليين ـ ولكنّها أقلّ أهميّة. لم تولِ جميعُ هذه الاتجاهات والطرق سوى القليل من الاهتمام للمناطق الوسطى في الهلال الخصيب وإيران، بنزوعها الشيعيّ في الغالب؛ وهي مناطق كانت في الغالب بعيدةً عن الاختراق الغربي. وباستثناء الدراسات الحاصلة في روسيا، ربما لا تزال الدراسات المتعلّقة بهذه المنطقة الوسطى موضعَ تجاهل إلا في الدراسات المتعلّقة بالقرون المبكّرة؛ ونادراً ما يُنظر إلى الحاضرة الإسلامية من خلال هذا المنظور.

لوقت طويل، كان الجهد العلمي الغربي الحديث، في جميع المسارات التي ذكرناها، منصبّاً بالأساس على ترجمة خلاصات العلماء المسلمين ما قبل الحديثين، وتكييف هذه النتائج مع المقولات الغربيّة. أما التطوّر والتحسين الذي طرأ على الدراسات الغربيّة الحديثة فقد تمثّل في الانتقال من هذه النصوص إلى النصوص الأقدم، أي إلى النصوص الأكثر أساسيّة؛ إذ أصبحت النسخ الجديدة للنصوص القديمة هي الأحداث العلميّة الأبرز. في الوقت نفسه، تغيّرت زاوية نظر الدراسات الغربيّة استجابة للتحوّل الذي طرأ

(*) يُشير المؤلّف إلى ما شهدته دلهي في أعقاب عام ١٨٥٧، عندما ثارت الهند على الحكم البريطاني؛ إذ احتلّ السيبوي (السباهي، أو الجنود الهنود) والثوار دلهي وتحصّنوا فيها ونادوا بالإمبراطور المغولي (الذي غدا حاكماً شكليّاً تحت إمرة البريطانيين). نجح البريطانيّون في حصار دلهي واقتحامها وقام الإنجليز بنفي الإمبراطور المغولي وقتل أبنائه، ونقلوا العاصمة إلى كلكتا، ثمّ بنوا دلهي الجديدة التي أصبحت عاصمة للهند البريطانيّة (١٩١١) (المترجم).

خلال القرن التاسع عشر بين المسلمين أنفسهم: التحوّل نحو التركيز على أهميّة الحقبة العربيّة المبكّرة والشريعة المرتبطة بها (في مقابل النزوعات الفارساتيّة(*) والصوفيّة الأحدث، والتي باتت مرفوضة بوصفها علامةً على الانحطاط). وقد مالت تيارات التغيير هذه إلى التركيز على الفترات المبكّرة وعلى النصوص والوثائق العربيّة، بوصفها موضوعات العمل العلمي الأهمّ، وبوصفها بؤرة تركيز تأويلات العلماء المُحدثين. نتيجةً لذلك (وبخاصّة مع تقلّص أهميّة إسطنبول على المستوى الدولي بعد ١٩١٨)، أصبح المسار القاهري [الذي تمثل القاهرة بؤرة اهتمامه وزاوية نظره] هو المسار الأبرز في دراسات الإسلاميّات؛ بل بات هو المسار النموذجي، وبات يُنظر إلى المسارات الأخرى في دراسات الإسلاميّات على أنّها أكثر محليّة: بحيث أصبح المسار الذي يُركزّ على إسطنبول جزءاً من الدراسات «العثمانيّة» وليس دراسةً للإسلاميّات في حدّ ذاتها.

أدّى كلّ ذلك إلى تعزيز التحيّز الاستعرابي (Arabistic) والفيلولوجي، وقد أسهمت في ذلك أيضاً مجموعة من النزعات الأوروبيّة المختلفة(**): ١ ـ الاهتمام بـ«العرق» السامي (في مقابل «العرق» الهندو ـ أوروبي الذي يُمثّله الغرب الحديث)، والذي كان من المأمول منه أن يُضيء الخلفيّة التاريخيّة الكامنة وراء الكتاب المقدّس السامي؛ ٢ ـ الاهتمام بـ«أصول» الكيانات الثقافيّة التي افتُرض جزافاً إمكانية عزلها عن بعضها البعض، وقد أصاب الاتجاهات العلميّة في القرن التاسع عشر هوسٌ مفرط بمسألة الأصول هذه؛ ٣ ـ الاهتمام بالحاضرة الإسلامية في حوض البحر الأبيض المتوسّط (وبالتالي العرب)، بوصفها الأقرب إلى أوروبا والأكثر تأثيراً في تاريخها؛ ٤ ـ النزوع الفيلولوجي لتعلّم العربيّة بوصفها المصدر اللغوي الأساس، ثمّ الاكتفاء بها من دون الانتقال إلى غيرها من اللغات. لقد

(*) على غرار إسلاماتي، يستعمل هودجسون لفظة فارساتي Persianate، للإشارة إلى ما يتصل بالمجتمع والثقافة الفارسية أو إلى ما هو ذو طابع فارسيّ، تمييزاً له عما هو فارسيّ صميم لغةً. وسيتضح بأنّ هودجسون يرى بأنّ الثقافة الفارساتية قد غلبت على الثقافة الإسلامية (أو الإسلاماتية) في المرحلة الوسيطة المتأخّرة ومرحلة إمبراطوريات البارود التي تلتها، إذ كانت الفارسية هي اللغة الأولى للدبلوماسيّة والعلوم والآداب، وقدّ أثّرت حتى في مَن لم يكتبوا بالفارسية (المترجم).

(**) الترقيم هنا وفي بعض المواضع الأخرى من عندي، لتسهيل تتبع النقاط وضبط بداياتها ونهاياتها (المترجم).

تمظهر هذا التحيّز الاستعرابي والفيلولوجي في العديد من الكتب والمقالات المتتالية؛ وليس آخرها دائرة المعارف الإسلاميّة، والتي تُناقش في كثير من مداخلها الكلمات (بشكلها العربيّ عادةً، حتى لو كانت مُشتقّة من الفارسيّة أصلاً) بدلاً من مناقشة فحواها وموضوعها، وتُقدّم معلومات عن مصر وسوريا كما لو أنّها تمثّل الحاضرة الإسلامية كلّها. (للبحث في إشكاليّة تجاوز هذا الوضع، انظر القسم التالي حول استعمال الألفاظ).

في الوقت نفسه، ساهمت تغيّرات أخرى في تعديل الدراسات التاريخيّة الغربيّة الحديثة بالعموم، بما في ذلك دراسات الإسلاميّات. ففي القرن العشرين على وجه الخصوص، انطلق المشتغلون بالإسلاميّات إلى ما هو أبعد من خلاصات العلماء المسلمين، وبدؤوا بطرح أسئلتهم الخاصّة واستخلاص إجاباتها من الوثائق والنصوص، التي باتت مسرحاً مجزّأً لالتقاط الأدلّة، بعد أن كانت تُنقل كمرجعيات تنطق عن نفسها. ببطء، بدأ العلماء بتعلّم تجاوز المقولات المشتقّة من الغرب، وقد تمّ ذلك جزئياً عبر تعلّمهم كيفية استعمال المقولات التي استعملها الكتّاب الإسلاماتيون على نحوٍ أدقّ، وجزئياً عبر تعلّمهم كيفيّة استعمال مقولات حياديّة نسبياً، تضبطها مجموعة واسعة من الدراسات في تاريخ العالم والمجتمع الإنساني والثقافة بالعموم. على أنّ هذه المهمّة لا تزال بعيدةً عن الكمال، حتى في أعمال أفضل العلماء.

بغضّ النظر عن ذلك، لا تزال دراسات الإسلاميات اليوم تُعاني من آثار النزعة الفيلولوجيّة في ماضيها. أما تحيّزها الاستعرابيّ، الذي يتجاهل المناطق الإسلاماتية الأكثر مركزيّة، فلا يزال موضع تجاذب، وإن بدأ تجاوزُه تدريجياً. (ولكن، مع التخلّي عن التدريب على الدراسات الساميّة العامّة، التي كان هؤلاء الاستعرابيون يدرسونها، خسرت النزعة الفيلولوجيّة القديمة مزيتها الكبرى: قدرتها على الدمج بين الدراسات العربيّة والدراسات الساميّة القديمة - بخاصة العبريّة والآراميّة - بل وأحياناً بينها وبين الدراسات الإيرانيّة القديمة). الأهمّ من ذلك، هو أنّ دراسات الإسلاميّات كانت تنزع نحو التركيز على الثقافة العليا وتتجاهل ظروف الطبقات الدنيا والحيثيات الأكثر محليّة. وداخل الثقافة العليا، كان الاهتمام منصباً حصراً على الموضوعات الدينيّة والأدبية والسياسيّة، وهي الموضوعات الأكثر تواؤماً مع المقاربة الفيلولوجيّة. ولهذا، فإنّ من المهم أن نُشير هنا إلى مجلات مثل

«الدراسات المقارنة في المجتمع والتاريخ» (Comparative Studies in Society and History) ومجلّة «التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للمشرق» (Social and Economic History of the Orient)، اللتين ركزتا على جوانب أخرى كان غوستاف غرونباوم قد اضطلع بدورٍ ريادي في التشجيع عليها في دراسات الإسلاميّات. كان كلود كاهن (Claude Cahen) هو الكاتب الغربيّ الأكثر نشاطاً في تناول المسائل الاجتماعيّة والاقتصاديّة، وذلك في العديد من مقالاته المتفرّقة، التي يُمكن تتبّعها في الفهرس الإسلامي (Index Islamicus).

سأشرح هنا ما هي المشكلات التي تنبع من الاعتماد الزائد على النظرة الفيلولوجيّة عن طريق تقديم بعض الملاحظات والتنبيهات بخصوص أعمال بعض العلماء حول الفترة المباشرة السابقة واللاحقة لصعود الإسلام، والتي شجع غياب المعلومات الموثّقة عنها على الاستعمال اللاتاريخي للمعلومات المتوفّرة.

لقد ألهم الدور المميّز للعائلات العربيّة القديمة (المترافق بالتأكيد مع مجموعة من الظروف الخارجيّة) نزوعاً لدى عدد كبير من العلماء لتفسير تطوّر الحضارة الإسلاماتية من وجهة نظر متمحورة حول العرب والجزيرة العربيّة. فبتعريف «الثقافة الإسلاميّة» على أنها «الثقافة التي ظهرت باللغة العربيّة»، بات العلماء يتعاملون مع جميع العناصر العربيّة السابقة للإسلام (أي العناصر التي كانت موجودة في الجزيرة العربيّة) على أنّها عناصر محليّة أصيلة في الثقافة الإسلاميّة، بل وباتوا يعتقدون بأنّ الأعراف والتقاليد العربيّة البدويّة التي لم توجد بين المسلمين المتأخّرين في الهلال الخصيب هي في حُكْم «المفقودة» أو «الضائعة»؛ في حين أنّهم تعاملوا مع العناصر الثقافيّة السريانيّة والفارسيّة والإغريقيّة على أنّها عناصر «أجنبيّة» وردت على حياة العرب المسلمين، على الرغم من حقيقة أنّ هذه العناصر قد شكّلت تقاليد أسلاف معظم السكان المسلمين، بل ومعظم الشرائح الثقافيّة والمتعلّمة ذات الامتيازات من السكان. فمصطلح «ما قبل إسلامي» بالنسبة إلى هؤلاء العلماء بات يعني بصرامة «العربي ما قبل الإسلامي»، وليس «ما قبل الإسلامي» في كلّ المنطقة الممتدّة من نهر النيل إلى نهر جيحون(*)، حيث تأسّس الإسلام واستقرّت أركانه.

(*) سيُفصّل المؤلف في قسم «استعمالات الألفاظ في دراسات الإسلاميات» في دواعي اختيار =

حين يُركّز المرء اهتمامه على المسلمين العرب، وتحديداً على الأقليّة المبدعة المعنيّة بينهم (وهو ما يجب أن يفعله أحياناً)، فإنّ وجهة النظر هذه تغدو ذات صلة بما نحن بصدده؛ ذلك أنّ كلّ ما هو غير عربيّ كان يبدو «أجنبياً» من وجهة نظر العرب الحاكمين، وعند الداخلين المتحمّسين إلى الإسلام منهم. إن ما يُمكن أن يدعوه المراقب الخارجي استيعاب العرب ودمجهم تدريجيّاً ضمن الأنماط الثقافيّة الراسخة التي عاشوا وسطها، كان يبدو للعربي، بدلاً من ذلك، على أنّه استيعاب ودمج تدريجيّ للعناصر الثقافيّة الخارجيّة ضمن المجتمع العربي الجاري. إنّه لسؤال مشروع: كيف تمّ استيعاب العناصر غير العربيّة عند العائلات العربيّة.

ولكن، إذا أراد المرء أن يفهم الصورة الكبرى - حتى من الزاوية التي كان المعنيّون من العائلات العربيّة القديمة يفكّرون من خلالها - فإنّ التمركز حول العرب أو وجهة النظر «الاستعرابيّة» يُمكن أن تكون مُضلّلة. مع الأسف، فكثيراً ما انتشرت هذه المقاربة الاستعرابيّة على يد الفيلولوجيين، الذين نظروا إلى لغة المجموعة (في هذه الحالة.. العربيّة) بوصفها الوحدة الرئيسة للدراسة التاريخيّة بأكملها، والذين يستمتعون بالبحث في أصول المصطلحات أكثر من البحث في أصول المؤسسات الفعليّة (أو على الأقل، هذا ما يُجيدونه). في الواقع، يُمكن القول بأنّ هذه المقاربة هي المقاربة السائدة والمُتّبعة؛ فهي تفرض اصطلاحاتها حتى على أولئك الذين كان بإمكانهم العمل خارجها والتحرّر من سطوتها. وإذا لم تتم الموازنة بين وجهة النظر الاستعرابيّة وزوايا النظر الأخرى، فإنّ ذلك قد يُؤدّي إلى قراءة قاصرة وخاطئة للتطوّرات، ويُمكن أن يؤدّي أيضاً إلى مجموعة خاطئة من التوقّعات والأسئلة. إنّ على القارئ في هذا المجال أن يحذر من السقوط في فخّ هذه المقاربة؛ إنّ تجاوز الانحياز الاستعرابي في الدراسات المتعلّقة ببداية الإسلام أمرٌ شديد الصعوبة حتى لدى أفضل العلماء والدارسين.

على سبيل المثال، إذا عُقدت المقارنة بين الظروف السابقة لمجيء الإسلام في الجزيرة العربيّة والظروف اللاحقة لمجيء الإسلام في سوريا

= تعبير «من النيل إلى جيحون» لتعيين المنطقة المركزية من الحاضرة الإسلامية بدلاً من مصطلح مشوّه مثل «الشرق الأوسط» (المترجم).

وإيران في الأزمنة الإسلاميّة، فإنّ المقارنة يُمكن أن تكشف عمّا حصل مع العائلات التي شكّلت العنصر العربي في المجتمعات الإسلاميّة الجديدة. ولكن، بما أنّ هذه العائلات لم تخضع فقط للإسلام، بل خضعت أيضاً لحركات هجرة كبرى ولصعود كبير في المكانة الاجتماعيّة، فإنّ أيّة مقارنة لن تكون مفيدة في استنطاقِ خلاصات حول الإسلام نفسه أو حول ثقافته، ما لم تتمّ موازنتها بمقارنات أخرى بين سوريا ما قبل الإسلام مثلاً وسوريا في ظلّ الإسلام؛ وبين الجزيرة العربيّة ما قبل الإسلام والجزيرة العربيّة في الأزمنة الإسلاميّة. من دون ذلك، فإنّ الفروقات ستبدو كما لو أنّها نتيجة للإسلام في حين أنّها نتيجة لمسائل سياسيّة وجغرافيّة. على أنّ مثل هذه الموازنات نادراً ما تحضر في الأعمال المنشورة.

يُضاف إلى هذا الانحياز الفيلولوجي أحياناً، الافتراضات القديمة غير المفحوصة عن الهويّة، والتي تقوم على ثلاثة معايير إثنيّة: العرق المُحدّد بالنسب من جهة الأب، واللغة، والتراث الثقافي. وهكذا، يُنظر إلى «العرب» في لغتهم و«المسلمين» في تراثهم، في المراحل التاريخيّة المتأخّرة، على أنّهم فئة واحدة، بحيث يُتوهّم بأنّ «العرق» العربي هو السائد والطبيعيّ، على الرغم من الاعتراف بأنّ «الاستثناءات» أكثر عدداً من الحالات «الطبيعيّة». وسأشير إلى هذه الاستثناءات بشكل واضح ومفصّل في حينه. عند هذه النقطة، نكون قد خرجنا من دائرة البحث التاريخي الجاد تماماً. فنرى بعض الكتّاب، على سبيل المثال، يتساءلون عن كيفيّة دخول العناصر الإغريقيّة (بما هي عناصر غير عربيّة) من «الخارج»، ليس فقط إلى العائلات العربيّة القليلة، بل إلى مجمل المجتمع المتحدّث بالعربيّة من النيل إلى جيحون، والذي كانت هذه العناصر حاضرة عنده بوصفها إرثاً متصلاً لم ينقطع؛ في حين يفشل نفس الكتّاب في تقصّي وبحث كيف تمّ تجنّب هذه العناصر لوقت طويل في تثقيفِ المسلمين من الطبقات العليا وتعليمِهم. وهذا السؤال الأخير يقودنا بدوره إلى سؤال أوسع وأكثر جديّة (وهو سؤال لا يكاد الفيلولوجيّ المحضّ أن يعرف كيفيّة طرحه، فضلاً عن مناقشته)، وهو: كيف أمكن للغة العربيّة والخلفية المنتميّة إلى الجزيرة العربيّة أن تظهر كإطار ثقافي في مجتمع كان العرب فيه هم الأقلّ عدداً؟ وكيف باتت العناصر العربيّة الأجنبيّة ـ الغريبة في بعض الأحيان حتّى عن الإسلام كما تصوّره محمّد ـ

تلقى مثل هذا القبول الواسع بين الشعوب الساميّة والإيرانيّة؟

يكمن الجواب جزئيّاً في صيرورة تطوّر هذه الشعوب نفسها. يُمكن النظر إلى الحضارة الإسلاماتية على أنّها الطور الأخير في الثقافة الإيرانيّة ـ الساميّة، والتي تعود، في الأراضي الممتدّة من النيل إلى جيحون، إلى الأزمنة السومريّة. لقد نبعت رؤية الإسلام من هذا التراث؛ بل إنّ فهم التجار البدو، الذي قاد إلى الفتوحات العربيّة، لم يكن هو الآخر غريباً عن ذلك التراث. كان الإسلام، بوصفه نتاجاً عربيّاً، قادراً على الإزهار في تلك الأراضي الواسعة لأنّه استجاب للظروف التي كانت حاسمة ومؤثّرة هناك. لقد أظهرت التقاليد الثقافيّة الإيرانيّة ـ الساميّة لوقت طويل نزوعاً ـ وسط ما ظلّ في المجمل سياقاً ثقافيّاً ذا أساس زراعي ـ نحو التحوّل من ثقافة عليا تقوم على أساس زراعي إلى ثقافة عليا تقوم على أساس أكثر تجارية. إنّ ما ميّز الحضارة الإسلاماتية يكمن بدرجة كبيرة في الدور المميّز الذي أدّته فيها التقاليد المرتبطة بالطبقات التجاريّة. لقد توّجت هذه الحضارة ما كان دوماً في طور التطوّر.

إنّ علاج الانحياز الاستعرابي يجب أن يتمّ عبر حشد المعلومات عن بقيّة شرائح المجتمع من غير العائلات العربيّة القليلة. ولكن، مع الأسف، فإنّ ذلك ليس عملاً هيّناً أو سهلاً. وقد عانت المحاولات القليلة الطموحة للقيام بذلك هي الأخرى من آثار المقاربات الفيلولوجيّة بصور مختلفة.

لا بدّ من إعادة بناء التاريخ الديني والاجتماعي الساساني من الآثار الأركيولوجيّة ومن المصادر النصيّة غير المباشرة، نظراً لقلّة الشواهد المكتوبة التي وصلتنا كما هي من تلك المرحلة. فغالباً ما تعرض النصوص الآراميّة والإغريقيّة والأرمنيّة المسائل والشؤون الساسانيّة على نحوٍ خارجيّ وهامشيّ. وكثيراً ما تحوم الشكوك حول تعرّض النصوص البهلويّة [الفارسية الوسطى] للتنقيح والتعديل، على الأقل في الأزمنة الإسلاميّة، فضلاً عن تعرّضها إلى عمليّة من التكييف وإعادة الصياغة مع الترجمات العربيّة والفارسيّة. وحتى حين نقع على نصوص بهلويّة موثوقة تعود إلى الأزمنة الساسانيّة، فإنّنا نجد بأنّ النصّ الأصلي شائك ومراوغ، كما أنّ تقاليد الكتابة كانت معيبة وناقصة إلى درجة أنّ قراءة هذه النصوص يجب أن تُترك للمتخصصين في

الفيلولوجيا. نتيجة لذلك، فإنّ عدداً قليلاً من العلماء قد دخلوا إلى هذا الميدان، وقد اعتمد من غاصوا في هذا الميدان على نوع من التخمين الفيلولوجي الفجّ، بحيث كانوا يخلصون إلى الكثير من النتائج من مجموعة متفرّقة ومتشظّية من التفاصيل اللفظيّة. منذ عمل آرثر كريستنسن (Arthur Christensen)، برز كاتبان مُميّزان هما روبرت تساينر (Robert Zaehner) (وبخاصّة عمله: **زورفان، المعضلة الزرادشتيّة**، الصادر عن أكسفورد ١٩٥٥)، وفرانز ألتهايم (Franz Altheim)، الذي جمع في كتابه «**اليوتوبيا والاقتصاد: تأمّلات تاريخيّة**» (*Utopie und Wirtschaft: eine geschichtliche Betrachtung*) (الصادر عن فرانكفور/ماين، ١٩٥٧) النتائج الأكثر جدليّة من عمله المشترك مع روت شتيل (Ruth Stiehl)، «**دولة آسيويّة: الإقطاعيّة بين الساسانيين وجيرانهم**» (*Ein asiatischer Staat: Feudalismus unter den Sasaniden und ihren Nachbarn*) (الصادر عن فيزبادن Wiesbaden، ١٩٥٤). وكلا الكاتبين يوضّح مزالق الفيلولوجيا وقصورها حتى في مجالات تفوّقها.

إنّ عمل تساينر عمل مليء بالمعلومات التفصيليّة والتبصرات الثاقبة في العديد من المسائل، على أنّه بحاجة إلى تعيين الفروقات والاختلافات بين الصياغات اللفظيّة ومعناها الوجودي والمَعِيْش في الحياة الواقعيّة، بين مذهب الدين ومزاج الشعر. ونتيجة لذلك، فإنّ وصفه لتطوّر الزورفانيّة، والتي كانت إحدى المدارس الفكريّة المزديّة(*) المندثرة، لم يكن مقنعاً في التفاصيل؛ ذلك أنّ بإمكان المرء أن يُفكّر في تفسيرات أكثر وجاهة وأقلّ غرابة مما يقترحُه في بعض المسائل. ولأجل ذلك فإنني لا أرى عمله مقنعاً. تنطبق هذه الملاحظة بالمثل على عمله في دراسات الإسلاميّات، حيث يأخذ مجموعة من المفاهيم التمثيليّة ليبني دراسته لرموز الإيمان على مدى حضورها أو غيابها في صياغات ألفاظ هذا المفكّر أو ذاك.

(*) أستعمل المزديّة ترجمة لـ Mazdean وMazdeism، وهي نسبة إلى عُبّاد أهورا مزدا، الإله الخالق في التراث الإيراني، وهي عند المؤلّف مرادفة للزرادشتيّة، وإن كان البعض يذهب إلى جعل المزديّة أعمّ وأقدم من الزرادشتيّة. ولم أقبل باستعمال مصطلح «المجوسيّة»، لأنّه مشتقّ بالأساس من اسم طبقة الكهان الزرادشتيّة وليس عَلَماً على الديانة. وعلى الرغم من شيوع لفظة المجوس، إلا أنّ دلالتها في التراث ظلّت ملتبسة، فقد ارتبطت بعبّاد النار أيّاً كانوا، حتى إنّ اليعقوبي وابن عذاري المراكشي يصفان النورمانديين «الفايكنغ» الذين غزوا إشبيلية بالمجوس لأنّهم كانوا يشعلون نيراناً عظيمة (المترجم).

بالمثل، فإنّ عمل ألتهايم عمل معلوماتي مهم، ويحوي في بعض الأحيان إضاءات جيّدة؛ ولكنّه يُبالغ في الاعتماد على قراءة واحدة للنصوص، فتتبخّر بقية الاحتمالات الإنسانية الأخرى بين يديه. فنظام الضرائب الذي فرضه أنوشروان يقوم، في ظاهره كما يُشير ألتهايم على ضريبة تُستخرج من المال بدلاً من أنواع السلع [الضريبة العينيّة]، مما يشير إلى قوة الجوانب النقديّة والتجاريّة في الاقتصاد. ولكنّ ألتهايم يجد مع ذلك، عبر سلسلة ذكية من العلاقات والاقترانات الواهية، دلائلَ تُشير إلى النتيجة المعاكسة: فضرائب أنوشروان كانت تُقحِم درجة من السيطرة والتحكّم في الاقتصاد بدلاً من تعزيز حريّة السوق التجاريّة؛ ومن ثمّ فإنّ عدم اعتماده الكبير على طبقة نبلاء الأراضي التقليديّة كان يعني تحكّماً أكبر بالمجتمع وزيادة في مركزيّة الحكومة ـ عبر خلق طبقة نبلاء دنيا جديدة ـ معتمدة اعتماداً أكثر مباشرةً على الأرض الزراعية. يحاجُّ ألتهايم (عبر إيراد أدلّة ضعيفة عن بناء القلاع، وعبر قراءة سيّئة فيها الكثير من المفارقات التاريخيّة لعمل محمّد) بأنّ ذلك قد أدّى إلى تقوِية الاقتصاد «الطبيعي» غير النقدي، وصولاً إلى العصور الوسطى (وعبر التفاعل مع البيزنطيين). في كلّ نقطة من النقاط التي يطرحها، كان يُمكن لوعيٍ أفضل وأوفى بالظروف الاجتماعيّة على المستوى الزراعي للعصر المحوري أن يُساعد في بناء تفسيرات أفضل.

إنّ النظامين اللذين يُقدّمهما تساينر وألتهايم يُمثّلان فهماً مشابهاً، عبر استعمالهما مجموعة من المفاهيم المسبقة غير المفحوصة، حول تاريخ العالم، مما يُتيح لهما تجاهل الاحتمالات الأخرى في قراءتهما الفيلولوجية. يتحدّث تساينر، دون أيّ توطئة أو تبرير أو اعتذار، عن «كنيسة» زرادشتيّة، و«أرثوذكسيّة» و«طوائف sects»، ويعتبر بأنّ الزورفانيّة إحدى هذه «الطوائف»، على الرغم من أنّه لا يُقدّم أساساً تبريرياً لوجود هذه الظاهرة بالمعنى الذي يفترضه لها في تلك الحقبة. بالمقابل، يُسلّم ألتهايم بالصور النمطيّة لـ«الشرق» و«العصور الوسطى»، والتي لن يكون لتصوّره معنًى دونها. و«الشرق» الذي يتحدّث عنه يبدو كياناً أبديّاً، يمتدّ من الأزمنة القديمة وصولاً إلى الاتحاد السوفياتي في الحاضر، وينظر إليه بوصفه رجعيّاً دوماً وغير عقلانيّ، ولكنّه قادر على التعلّم من «الغرب» العقلاني والتقدّمي أزلاً؛

وبحسب درجة تعلّم الشرق من الغرب، فإنّه يتأرجح بين التنوّر والظلاميّة. ويسهل عنده أن يرى في مزدك ماركس القديم، وأن يجعله المبشّر بالإسلام مثلما كان ماركس المبشّر بالنظام السوفياتي. مرة أخرى، فإنّ هذه التشبيهات والمقارنات سهلة بحكم الصور النمطيّة الرائجة: فقد بات من الدارج أن يوصف مزدك والمصلحون الآخرون بأنّهم «شيوعيّون»، يدافعون عن مشاعيّة الملكيّات والنساء. يتابع ألتهايم استعمال هذه المصطلحات على الرغم من أنّه يوضح بما في الكفاية بأنّ المسألة لم تكن متعلّقة بمشاعيّة الملكيات والنساء، بل بإعادة توزيعها على الأفراد الآخرين في حالات مخصوصة. ويبدو أنّه لم يفكّر على الإطلاق في هذه الصور النمطيّة ولم يتأمّل ما تعنيه حقاً. إنّ هذا التشوّش والخلط في المقولات التاريخيّة التأسيسيّة بمثابة وباء منتشر في معظم مناحي دراسات الإسلاميّات، ولكنّه لا يظهر بوضوح كارثيّ كما يظهر في الأعمال التي تتناول الحقبة الساسانيّة. وهكذا يجد العالِم العام نفسه مجبراً على إعادة بناء الأعمال التخمينيّة هذه، حتى في الفترات الإسلاميّة، للوصول إلى أساس صلب يوجّه العمل العلمي.

استعمالات الألفاظ: مُراجعة المصطلحات العلميّة

إن كان على الباحث أن يختار بوعي إحدى المقاربات حول الحضارة ويواجه مضامينها وتبعاتها، فإنّ عليه أيضاً أن يختار المصطلحات التي سيستعملها بعناية، وأن يواجه المضامين التي تترتّب على المصطلحات التي يستعملها، وعليه أن يختار مصطلحات على صلة بالمسائل التي سيطرحها. باستعمالي كلمات مثل «معمورة Oikoumene» و«العصر المحوري Axial Age» و«الحاضرة الإسلامية Islamdom» و«إسلاماتي Islamicate»، فإنني أفضّل أن أقدّم استعمالات جديدة أو أن أتبنّى مصطلحات نادرة بدلاً من استعمال المصطلحات السائدة. والحقيقة أنني كنتُ نَفوراً من ذلك، لأنّني أعرف بأنّ المؤرّخ، مثل الفيلسوف، يجب أن يُحافظ على درجة من المفهوميّة أمام القارئ العادي والبسيط لأنّه يتعامل مع مسائل على صلة مباشرة بالإنسان. ومع ذلك، فإنّ اختيار بعض المصطلحات الخاصّة وبعض الاستعمالات المختلفة يفرض نفسه كأمرٍ ضروريّ لا مفرّ منه. فالعلماء في معظم الحقول العلميّة لا يستقون مصطلحاتهم من الشارع. وحتى لو لم يصل العلماء إلى

اتفاق حول استعمال مجموعة محددة من المصطلحات، فإنّهم يعترفون بأنّ من الضروريّ أن يستعمل كلّ كاتب مصطلحاته بدقّة، ويُجمعون على أنّ اتّباع الكاتب للاستعمالات الشعبيّة أو الشائعة، كما تظهر في القواميس والمعاجم، يُمكن أن تكون ذات نتائج كارثيّة. في كثير من الأحيان، يحاول المؤرّخون (خاصّة في حقل الإسلاميات) أن يتجنّبوا الاعتراف بهذه الضرورة، ويقنع كثيرٌ منهم باحتذاء «الممارسة المشتركة والعامّة» واتباعها. ويُلمحون في بعض الأحيان إلى أنّ النقاش حول المصطلحات يُمكن أن يتحوّل إلى انشغال بالدقائق التافهة، ويقولون بأنّ طبيعة هذا الحقل تمنع المؤرّخين من إقامة بناء اصطلاحي كامل يصلح لتناول جميع الحالات. ولأجل ذلك، فإنّهم يأملون بأن تتكفّل المصطلحات بنفسها، ولكنّها لا تفعل ذلك بالطبع! وتبقى مسؤوليّة المؤرّخ هي اختيار المصطلحات الأقل تضليلاً، ثمّ تحديد معانيها بدقّة.

إنّ المصطلحات هي اللبنات التي يقوم عليها تصوّر الباحث ورؤيته التي يُقدّمها. فالمصطلح الذي يستعمله المرء يُحدّد المقولات التي سيترتّب الحقل العلمي بمقتضاها (أو على الأقل يحدّد المقولات التي لن تكون في بؤرة اهتمام الباحث). إنّ المقولات التي يفترضها الباحث ويُسلّم بها تحدّد بالضرورة الأسئلة التي سيسألها (أو على الأقل تحدّد، كما أسلفت، الثوابتَ المُضمرة داخل الأسئلة، وتُنحّي بعض بؤر التركيز جانباً). وبدورها، فإنّ صيغة الأسئلة المطروحة ستحدّد نوع الإجابات التي سيخلص إليها الباحث في نهاية المطاف حين يتقصّى هذه الأسئلة ويتتبعها. إنّ قصة الأخطاء العلميّة هي في الغالب قصّة الأسئلة الخاطئة التي وُضعت على أساس افتراضات خاطئة؛ في المقابل، فإنّ قصة الإنجازات العلميّة تعود بالمجمل إلى الصقل المستمرّ للمصطلحات.

ثمّة مقاربتان مطروحتان للتعامل مع المصطلحات التي يتمّ إساءة استعمالها عادةً: المقاربة التنبيهيّة (admonitionist)، والمقاربة المُراجِعة (revisionist). فالمقاربة التنبيهيّة تعترف بأنّ استعمالاً معيّناً أو ممارسة اصطلاحيّة ما مضللةٌ، ولكنّها تُفضّل الحفاظ على الاستمراريّة في التواصل، وهو ما قد يؤدّي إلى حصول اتفاقات وتفاهمات خاطئة، ولكنّها تُضيف تحذيرات وتنبيهات بالقول بأنّ هذا الاستعمال أو هذه المقولة يجب ألا

يؤخذا بدلالتهما الأكثر شيوعاً. أما المُراجِعون فإنّهم يُفضّلون أن يستبدلوا بالاستعمال المُضلّل السائد (أو المقولات المتحيّزة) آخرَ وجيهاً.

غالباً ما يميل أولئك الذين لا يملكون الوقت الكافي للتحقق من أنّ الخطأ السائد هو خطأ فعلاً كما يزعم المراجعون، أو الذين يرون بأنّ البدائل المقترحة لا تخلو هي الأخرى من أخطاء غير متوقّعة، يميلون إلى التلبّث والتنبيه على الخطأ. ولكن، قد يشعر، حتّى من يُسلّم بصحّة رأي المراجعين في مسألة من المسائل، بأنّ الإيجابيات المترتّبة على هذا التغيير لا تعادل الضرر الناجم عن كسر الاستمراريّة في التواصل وقطعها.

كما سيظهر بوضوح، خاصة في دفاعي عن مصطلح «إسلاماتي» في القسم التالي حول استعمالات الألفاظ في دراسات الإسلاميّات، فإنني في هذا الكتاب أنضمّ إلى صفّ المراجعين، بإصرار ومن دون أيّ استثناء وفي كلّ مناسبة تعرّضت لها. وأيّاً كانت التنازلات التي كان عليّ القيام بها، فإنني أرى بأنّ المقولات والمصطلحات التي ظهرت نتيجةً للانحياز الاستعرابي بحاجة ماسّة إلى مراجعة جذريّة. ولكن ثمة حالات أخرى تساهم فيها إساءةُ الاستعمال الشائعة للألفاظ في تأكيد التصوّرات المغلوطة. فعلى سبيل المثال، فإنّ استعمال لفظة مثل «تخصيص الأراضي land assignment» (أو «منح الأراضي land grant» ربما في بعض الحالات) بدلاً من المصطلح المعتاد «إقطاعية fief» في النقاش الجاري حول ما يوصف خطأ، باعتراف الجميع، «الإقطاعيّة الإسلاميّة Islamic feudalism»، سيؤدّي إلى إحدى نتيجتين. فحين يكون النقاش منضبطاً ومعقولاً، فإنّ هذا التغيير سيضع النقاط على الحروف بوضوح (وفي بعض الأحيان سيجعلنا نستغني عن العديد من التوضيحات الإضافيّة). ولكنّه في كثير من الأحيان يكشف عن مدى القصور، بل والسخافة، في النقاش السائد وافتراضاته الأولى. في هذه الحالة، فإنّ التهرّب من تبعات الاستعمال الدقيق للألفاظ، على أساس التمسّك بالسائد، لن يخدم الممارسة العلميّة الجيّدة.

إنّ معظم الأخطاء السائدة والمنتشرة هي أخطاء نابعة من الانحيازات التي يتمّ دغمها باستمرار، ولعلّ هذا هو السبّب الذي يدفع أصحابها للتمسّك بها. مع هذه النوعيّة من الأخطاء، لن تجدي التنبيهات والتحذيرات من

الأخطاء نفعاً كبيراً، نظراً لما نعرفه عن طبيعتنا الإنسانيّة؛ إذ إنّ القارئ سيحتاج إلى ما هو أكثر من تقسيم تركيزه وانتباهه ليبقى متذكّراً للتنبيه الذي يُعارض افتراضاته التي يُفضّلها، خاصّة أنّ هذه الافتراضات تتعزّز باستمرار من خلال المصطلحات التي يستعملها الكاتب. ومن ثمّ، فإنّ المصطلحات والممارسات الجديدة هي وحدها القادرة على إحداث هذا الأثر؛ فحتى لو تمّ تقويم المصطلحات والممارسات القديمة، فإنها ستظلّ عاجزة عن تجاوز نفسها. على أيّ حال، ففي دراسات الإسلاميّات وفي دراسات الحضارة بالعموم، فإنّ عدم كفاية دراساتنا كبيرٌ إلى درجة أنّ محاولة الحفاظ على الاستمراريّة محاولةٌ محكومٌ عليها بالفشل سلفاً: فنحن لا نزال في الغالب في مرحلة «ما قبل التاريخ» من الدراسة العلميّة. إنّ التمسّك بمقارباتنا القديمة الأولى لن يُقدّم لنا عملاً علميّاً ذا قيمة.

في الواقع، فإنّ المؤرّخين قد تعلّموا بالفعل توخي الحذر في بعض الحالات الصارخة. ففي حقل الإسلاميات، تخلّص المتخصصون تماماً من استعمال كلمات مثل «الموريسكيين Moorish» و«الطورانيين» و«الساراكينوس Saracen»(*)؛ لأنّ كلّ واحدٍ من هذه الاصطلاحات بات يحمل مضامين شديدة التشوّش تعوق إصلاح تصوّراتنا ومعالجتها. ولكن، لا يزال ثمة ركام كثير لا بدّ من إزالته. فعلى سبيل المثال، فيما يتعلّق بأسماء المناطق والأمكنة، لا يُمكن للمؤرّخ الأوروبي أن يفكّر بتحليل الظروف والأوضاع القديمة من خلال الكيانات السياسيّة وحدودها الحديثة، بحيث يقولب الأمكنة القديمة ضمن الحدود التي تمّ التواضع عليها في منتصف القرن العشرين لسويسرا والنمسا وألمانيا وبلجيكا وفرنسا وغير ذلك. غير أنّ

(*) السراسنة أو السراكينوس، وهي لفظة وردت لأوّل مرة في الأدب الإغريقي القديم لوصف قبيلة مخصوصة في سيناء، ثمّ درجت منذ الأزمنة الرومانيّة لوصف عرب الصحراء على الحدود الرومانيّة، ثمّ توسّعت دلالتها في العصور الوسطى لتشمل المسلمين، وغالباً ما كانت تُستعمل في سياق التحقير والازدراء. وقد استُعملت بكثافة إبان الحملات الصليبيّة. وقد اختلف المؤرّخون والفيلولوجيّون أيّما اختلاف في تحليل أصلها؛ فمنهم من أعادهم إلى لفظة «الشرق»، ومنهم من أرجعها إلى قبائل السواركة التي كانت تستوطن شمال يثرب، ومنهم من ردّها إلى جبال السراة (وهو نسب بعيد)، ومن المستشرقين الأوائل من ربطها بلفظة «سرق»، في حين ارتأى البعض نسبتها إلى «الصحراء». وقد اقترح ماكسيم رودنسون ردّها إلى «سكان الخيم» عبر ترجمة مقابلها اليوناني (المترجم).

العديد من المشتغلين بالإسلاميّات لا يزالون يحاولون مناقشة الحقب القديمة من خلال مصطلحات مثل «فارس»، «أفغانستان»، «سوريا وفلسطين»، بل وحتى «لبنان»؛ وهي جميعها تُشير إلى كيانات حديثة صلبة، على الأقل في الدلالات المنسوبة إليها اليوم. إنّ علينا أن نتقبّل حقيقة أنّ مثل هذه المصطلحات لم تعد تُجدي نفعاً. فهي لن تُفيدنا في مناقشة الأحداث التاريخيّة المخصوصة، وإن أمكن في بعض الأحيان، لحسن الحظ، الإشارة إلى دول مناطقيّة (territorial states)(*). ثمّ إنّها ستخذلنا في وصف التطوّرات بعيدة المدى والاتجاهات التي ظهرت في تلك المناطق؛ ذلك أنّ الحدود الحاليّة لم تكن تفصل هذه المناطق إلى وحدات مستقلّة تسمح لنا بالنقاش على أساسها. علينا أن نتصالح مع استعمال أسماء الأمكنة ونعتاد عليها، لا على أساس الوضع السياسي لأيّ حقبة تاريخيّة، بل على أساس معيار أكثر صلابة وأكثر ارتباطاً بالنقاش الذي نخوضه.

لنأخذ مثالاً توضيحيّاً لذلك. تمتلك الأراضي الساحلية الممتدّة من ساحل البحر الأبيض المتوسّط إلى الصحراء السوريّة مجموعة كبيرة من المشتركات التي تجعل الإشارة إليها كجسم واحد أمراً ضروريّاً. إذا لم نستعمل مصطلح «سوريا» لوصف هذه المنطقة - بما يشمل لبنان اليوم، وفلسطين القديمة، ويستبعد الأجزاء الشرقيّة مما أصبح اليوم (بمقتضى المرسوم الفرنسي) جزءاً من الجمهوريّة السوريّة - فإنّ علينا أن نبتكر مصطلحاً جديداً. يعترف معظم الكتّاب بهذه الحقيقة، ولكنّهم - بقبولهم لاستعمال المصطلحات السياسيّة الحديثة بأثر رجعيّ - يحاولون أن يعبّروا عن أنفسهم بواسطتها. بدايةً، لا يُمكن استعمال مصطلح «إسرائيل» بأيّ دلالة بحكم المضامين الحاليّة له. كما أنّ استعمال تعبير مسهب مثل «سوريا التي تشمل لبنان وفلسطين» يفتقرُ إلى الدقّة، فضلاً عن افتقاده للأناقة؛ ذلك أنّه تعبير لا يستثني ما يجب استثناؤه. أما تركيبة «سوريا وفلسطين»، والتي

(*) يُشير المصطلح إلى دولة ذات نطاق جغرافي مُحدّد نسبيّاً، تُمارس سيادتها ضمنه. أحياناً، يُستعمل المصطلح (الدولة المناطقيّة) بالتبادل مع مصطلح (الدولة القوميّة nation state) للتركيز على إحدى السمتين (نطاق السيادة المُحدّد جغرافيّاً أو الولاء القومي) كأساس لهذا التحديد، إلا أنّ مصطلح الدولة المناطقيّة يُستعمل لوصف بعض الدول في العصور الوسطى التي تعاقبت فيها السلالاتُ على حكم النطاق الجغرافي ذاته، دون أن يصحّ استعمال مصطلح الدولة القوميّة لوصفها (المترجم).

تشمل لبنان ضمناً (ذلك أنّ خرائط ما بين الحربين كانت تضع سوريا ولبنان معاً ضمن وحدة واحدة خاضعة للانتداب الفرنسيّ)، فهي تركيبة غير مستلهمة تماماً من السياسة. إنّ هذه الصيغة تعكس جزئياً الشعورَ الغربي تجاه المكانة الخاصّة بفلسطين، والتي يجب أن تُميّز عن بقيّة سوريا؛ ولكنّها في المحصلة النهائيّة تعود إلى التسويات التي تمّت بين الحربين، والتي تُضخّم مكانة جنوب سوريا في الشعور الإسلاماتي من دون أن تُرضي من يعتمدون الخريطة السياسيّة الحاليّة. ومن ثمّ فقد ارتأى البعض استعمال المصطلح القديم «بلاد الشام Levant» وتقليصه ليصبح علماً على هذه المنطقة الأصغر؛ ولكننا عندئذ يجب أن نُحدّد اسماً يُشير إلى الدلالة الواسعة التي كانت تحملها لفظة «بلاد الشام»؛ وسيكون علينا أن نجابه التحديد الفرنسي لـ«بلاد الشام» بالدولتين اللتين كانتا تحت الانتداب الفرنسي. إنّ الخضوع للموضات السياسيّة والشعوريّة الحاليّة لا يُمكن أن يقودنا إلى أيّ مكان جديد. أحياناً لا بدّ من تحدّي التعريفات السياسيّة ولغة الشارع لكي نستعمل المصطلحات التي تنطلق من الاحتياجات التاريخيّة الحقّة. في هذه الحالة، ما لم نتمكّن من إيجاد مصطلح آخر لن يسرقه السياسيّون، فإنّ من الأفضل فيما يبدو أن نستمرّ في استعمال مصطلح «سوريا» بالمعنى القديم الذي كان للكلمة قبل عام ١٩١٨، وهو المعنى الذي نُريده بالضبط. قد نتنازل ونستعمل مصطلح «سوريا الجغرافيّة» أو «الأراضي السوريّة» أو ما شابه ذلك للإشارة إلى الاسم لتجنّب التعارض؛ ولكنّ الصفة منه ستكون دوماً «السوريّ/السورية Syrian». وعلى القارئ أن يُهيّئ نفسه لهذا الاستعمال. في الحالات الأخرى، لا بدّ من اختراع مصطلحات خاصّة. في بعض الأحيان، لجأتُ إلى استعمال أداة التعريف، إذ تستعمل أداة التعريف في العربيّة على نحوٍ مناسب عند الإشارة إلى المنطقة الجغرافيّة وليس إلى الدولة الحديثة؛ فمثلاً «العراق the Iraq» تشمل الجزء الواقع جنوبي الدولة العراقية اليوم. ولكننا في مثل هذه الحالة لا نستطيع اشتقاق صفة خاصّة بها(*).

(*) يواظب المؤلّف على استعمال the Iraq لوصف منطقة العراق التاريخيّة على طول الكتاب، ولا يستعمل لفظة Iraq إلا في سياق الحديث عن دولة العراق الحديثة، ومن ثمّ فإنني أستعمل «العراق» لوصف المنطقة التاريخيّة وأستعمل «العراق الحديث» لوصف الكيان القوميّ للدولة العراقيّة بحدودها المعلومة اليوم، تمييزاً لها عن الأولى (المترجم).

استعمالات الألفاظ في دراسات تاريخ العالم

في الحقل الواسع لتاريخ العالم، تزداد خطورة المصطلحات الدارجة المأخوذة من الشارع وتُصبح أكثر تضليلاً؛ ذلك أنّها دائماً ما تعكس رؤيةً متمركزة إثنياً حول الغرب، وتشوّه الواقع تشويهاً جذرياً. ولعلّ أوضح الأمثلة على ذلك هي المصطلحات التي تتحدّدُ الأمكنة والمراحل التاريخيّة بمقتضاها. فقد انتقد عدد هائل من العلماء تحقيب التاريخ بناءً على التقسيم إلى «قديم» و«وسيط» و«حديث»، بوصفه تقسيماً غير وافٍ حين يتعلّق الأمر بالرؤى التاريخيّة طويلة الأمد، حتى في التاريخ الأوروبي نفسه. وحتّى إن كان هذا التقسيم وافياً على نحوٍ مُشْكل، بحيث ينطبق المصطلحان الأخيران [الوسيط والحديث] بدرجة معقولة على أيّة منطقة مع شيء من التعديل، فإنّ النتيجة النهائيّة تظلّ تشويهاً للمشهد العالمي أكثر من الأوروبي. ولعلّ الأسوأ من ذلك هو المصطلحات الجغرافيّة. فـ «أوروبا» و«آسيا» و«إفريقيا» تُشير على التتابع إلى الأراضي الداخليّة الشمالية والشرقية والجنوبية من البحر الأبيض المتوسّط. حين يتمّ إلحاق المنطقة الواقعة جنوب الصحراء الكبرى بالسواحل الجنوبيّة للبحر الأبيض المتوسّط، ويصبح كلّ ما هو واقع شرقاً كالصين واليابان جزءاً من كيان واحد مع بلاد الشام، فإنّ التشكيلات الناتجة ستكون أشبه ما تكون بدعابة سيّئة، لا يُمكن استعمالها في الحديث اليومي (حتى ولو كان ذلك لأغراض إحصائيّة) كما لو أنّها تعبّر عن كيانات حقيقيّة لها خصائصها المميّزة. إنّها في حقيقتها تشويه تاريخي مُشين. إذا أخذنا «أوروبا» بمعنى فضفاض، فإنّها تبدو كياناً مُبرّراً بدرجة ما؛ على أنّ محاولة تتبّع الحدود الشرقيّة لأوروبا عند بحر إيجة (كان طرفا بحر إيجة يحملان دوماً السمات الثقافيّة والتاريخيّة ذاتها) وعلى طول جبال الأورال (والتي لم تكن يوماً بمثابة حدٍّ سياسي أو ثقافي) سيكون أمراً يسهل نقضه ورفضه لولا أنّه بات يؤخذ بجديّة ويُرسم على الخرائط الشعبيّة.

إنّ السبب الكامن وراء استمرار هذه المصطلحات هو أنّها مفيدة في الاستعمال على مستوى من المستويات. في حالة «أوروبا» و«آسيا»، فإنّ الصعود المفبرك/الزائف لشبه الجزيرة الأوروبيّة إلى مرتبة كونها قارّةً مستقلّةً، متساويةً في قيمتها مع بقيّة المركّب الأوراسي مجتمعاً، قد ساعد على تعزيز المفهوم الطبيعي الذي حمله الأوروبيّون وأحفادهم المتوزّعون عبر البحار،

ألا وهو أنّهم قد شغلوا على الأقل نصف المسرح الرئيس لتاريخ العالم (أوراسيا)؛ وبالطبع، الجزء الأكثر أهميّة منه. على أساس مثل هذه المقولات، وعلى أساسها فقط، أصبح من الممكن للأوروبيين أن يحافظوا لوقت طويل على الوهم القائل بأنّ «التيار الرئيس» من تاريخ العالم قد جرى في أوروبا. (وما قبولُ هذه المصطلحات عند غير الغربيين إلا علامة على استمرار تبعيّتهم الثقافية للغرب الحديث). تمثّل الثنائيّة الرئيسة الأخرى من مفاهيم تاريخ العالم، «الغرب الحديث West» و«الشرق East» أو («المشرق Orient»)، متغيّر آخر لثنائيّة «أوروبا» و«آسيا»، وتقوم بذات الوظيفة في تعزيز أوهام التمركز الإثني الأوروبي.

تحديداً بسبب هذه الوظيفة العاطفيّة القويّة غير الواعية، على المؤرّخ الحريص لمراحل ما قبل الحداثة ألا يستعمل مفاهيم مثل «آسيا» و«المشرق»، بل عليه أن يُشير إلى المنطقة التي يُريدها بتحديدٍ أكبر (والمناطقُ دائماً أكثر تحديداً، هذا إذا لم يكن المؤرّخ منغمساً ومستسلماً لهذه التعميمات غير النقديّة). ولكن مع الأسف، فإنّ بعض المؤرّخين المنصفين قد يسقطون في فخّ التضليل الفجّ ويُقدّمون أقوالاً وآراءً خاطئة فقط نتيجة استعمالهم لهذه المقولات بجديّة. النقطة المهمّة هنا هي أن يقول المرء ما يعنيه بالضبط: «ساميّ»، «إسلاماتي»، «هندي»، «هندي وما يتصل به»، «الشرقيّ الأقصى»، أو ربما أحياناً «الهندي والشرقيّ الأقصى»؛ أو أيضاً «غريب»، «أجنبيّ عن الغرب alien to the Occident»، «غير غربيّ»، أو ربما «الإسلامي والمنتمي إلى مناطق الرياح الموسميّة في آسيا monsoon asian»، «غير الغربيّ المتحضّر»؛ أو أيضاً «السكان الأصليون»، «المحليّون»، «من لم يدخلوا طور التقنية»، أو فقط «الآخر»! حتى في الحقبة الحديثة، عندما أصبح للأراضي المدينيّة غير الغربيّة طابع مشترك يتمثّل في كونها ليست «غربية حديثة»، بات لمصطلحي «المشرق» أو «الشرق» دلالات مؤسفة من نواحٍ متعدّدة تدفعنا للارتياب في المصطلحَين، على أنّني أجد مصطلح «الغرب الحديث» مفيداً في الحقبة الحديثة لوصف جميع من يقفون على ذات الضفّة التي يقف عليها الأوروبيّون من فجوة التطوّر.

ستتضح مصطلحاتي التي أستعملها في حقل تاريخ العالم مع تقدّمي في الكتاب. وقد أوردت العديد من المصطلحات التي استعملتها بمعانٍ مخصوصة في ثبت المصطلحات. وسأوضح هنا بعض الاختيارات التي قمت بها.

فالغرب (occident) عندي هو حصراً أوروبا الغربية أو اللاتينيّة ومستوطناتها عبر البحار. إذا ذكرتُ «المنطقة الأوروبيّة»، فإنّ هذا التعبير يشمل كلّ المناطق الداخليّة التي تقع شماليّ البحر الأبيض المتوسّط، بما في ذلك شبه جزيرة الأناضول؛ وإذا استعملتُ «أوروبا» باختصار في سياقٍ ما قبل حديث، خاصّة في حالة الصيغ المركّبة، فإنّني أعني نفس المنطقة. في السياق الحديث قد أستعمل هذا التعبير للإشارة إلى الحاضرة المسيحية الأوروبية. بالمثل، يبدو لي مصطلح «المنطقة الهنديّة» أكثر سلامةً من استعمال «الهند» لوصف الأراضي الواقعة جنوب جبال بامير والهيمالايا؛ كما أنّ التعبير يبقى أقلّ فذلكةً من التعبير السياسيّ ذي الأثر الرجعي «شبه القارّة الهندية ـ الباكستانيّة». أستعمل «الشرق الأقصى» (لأوراسيا) بالأساس لوصف المنطقة الواقعة تحت التأثير الثقافي الصيني، وهي تشمل فيتنام على سبيل المثال ولكنّها لا تشمل كمبوديا. وقد اخترت مصطلح «المعمورة Oikoumene»، بمعنى مشابه للمعنى الذي استعمله ألفريد كروبر (Alfred Kroeber)، لا بوصفه فقط عَلَماً على منطقة، بل بوصفه دالّاً على المركّب الزراعي التاريخي الأفرو ـ أوراسي، الذي يحمل صيغة مميّزة عابرة للمناطق ضمن مساحة لا تفتأ تتوسّع؛ ولا يبدو أنّ هناك مصطلحاً آخر يعبّر عن هذا المركّب كلّه. (إنّ استعمال صيغة Oikoumene تتيح اشتقاق صفة منها بشكل أفضل من Ecumene، التي تصبح صفتها ecumenical [والتي باتت تُشير إلى الرؤية المسكونيّة الداعية إلى توحيد الكنائس المنتشرة في العالم وزيادة الصلات والتعاون بينها]). أما مصطلح المجتمع المديني (citied society) (أي يحوي مدناً، كتمييز له عن «حضري urban» والذي يُشير إلى المدن نفسها) فله أفضلية على مصطلح «متحضّر civilized» لأنّه يتجنّب في سياقات معيّنة أيّ دلالات مُغرضة حول درجة الصقل والتهذيب في السلوك والعادات؛ وهو مصطلح وافٍ لمعظم الأغراض دون تعديل. كما أنّ لمصطلح «زراعاتي agrarianate» (قارن ذلك بالهامش رقم ٣ في الفصل الأوّل من الكتاب الأوّل) أفضليّة على تعبيرات وصيغ مثل «ما قبل حديث» أو «تقليدي» لأنّه متمايز في آنٍ معاً عن المجتمع التقانوي (technicalistic) الحديث وعن المجتمع الزراعي (agricultural society). أما إقامة التقابل في ثنائيّة «تقليدي ـ حديث»، فإنّه ليس فقط تبسيطاً تاريخيّاً مخلّاً لما يقف في مقابل «الحداثي Modern»؛ بل هو فوق ذلك ينتقص من الطبيعة الديناميكيّة لما يُظنّ عادة بأنّه تقليد

(tradition)، وهو بلا شك يتجاهل الدور النشط الذي لعبه «التقليد» في معظم المجتمعات الحديثة. إنّ تقسيم «العصر الزراعي» - الممتدّ على مدى زمنيّ متطاول من سومر إلى الثورة الفرنسيّة - إلى «ما قبل العصر المحوري»، و«العصر المحوري»، و«ما بعد العصر المحوري»، يُناسب معظم الأغراض، التي يُستعمل لأجلها مصطلح «قروسطي»، وسيُساعدنا هذا الاستعمال على تجنّب سؤال ما إذا كانت الحقبة الممتدّة من كولومبوس إلى الثورة الفرنسيّة داخلة تحت وصف «قروسطي» أم لا، ذلك أنّها من وجهة نظر عالَميّة كانت ولا شكّ «زراعيّة في ما بعد العصر المحوري»، على الرغم من أنّها كانت فاتحة الحداثة في الغرب. أما الفترات والحقب التاريخيّة الأقصر والمهمّة في «ما بعد العصر المحوري»، مثل عصر سيطرة الأديان المِلّيّة، فيُمكن تناولها في محلّها.

الحديث

ثمة الكثير من المصطلحات المستعملة للإشارة إلى المركّب المميّز من السمات الثقافيّة التي أدت دوراً مهمّاً في المجتمع البشري منذ جيل عام ١٧٨٩. وكثيرٌ من هذه المصطلحات مناسب في سياق أو في آخر. تُركّز المجموعة الأولى من المصطلحات على جِدّة هذه السمات وحداثة عهدها وعلى حقيقة أنّها سمات لا تبقى ثابتة، بل يجب دوماً أن تتجدّد لتواكب زمانها. يُطلق على العصر الذي يُعرّف من خلال هذه السمات (هو والفترة التي أدّت إليه في الغرب) العصر «الحديث»؛ أما مجموع هذه السمات فتسمّى «الحداثة Modernity»، ويُطلق على عمليّة تبنّي هذه السمات «التحديث Modernization». أما المجموعة الثانية من المصطلحات فتُركّز على الدرجة العالية من استغلال الموارد الاقتصاديّة، وهي أيضاً إحدى الخصائص المميّزة لتلك المرحلة. أما المجتمعات التي تفتقر إلى هذه السمات فتُوصف بأنّها «غير نامية undeveloped» أو بأنّها «قاصرة النمو/ متخلّفة underdeveloped»؛ أما عمليّة اكتساب هذه السمات فتُعرف بـ«التنمية development»، والتي يجب أن تعني بدقّة التنميةَ والتطوّر التقني الذي يُستعمل لاستغلال الموارد، وإن كانت دلالتها تُعمّم أحياناً على جميع السمات المرتبطة بذلك. أما المجموعة الثالثة من المصطلحات فلها تطبيق محدّد ودقيق. إذ لمّا كانت إحدى السمات الرئيسة لهذه المرحلة هي العقلانيّة التقنيّة بمعنى إخضاع جميع الأفعال

للحساب وفقاً لغاياتها ونتائجها الموضوعيّة من دون تدخّل اعتباطي من أحد التقاليد، فإنّ التحصّل على هذه السمات هو ما يُوصف بـ «العقلنة/الترشيد rationalization». على أنّ البعض يطلقون على عمليّة اكتساب هذه السمات مصطلح «التغريب Westernization» لأنّها سمات تطوّرت أوّل ما تطوّرت في أوروبا الغربيّة، ولأنّ اكتساب هذه السمات سيجعل أيّ مجموعة تصبح شبيهة بالأوروبيين الغربيين.

في هذه الدراسة، فإنّ استعمالات الألفاظ في هذا الصدد يجب أن تتمايّز، على نحوٍ فعال وواضح عن العرف السائد. فاستعمال مصطلح «حديث» يفترض عادةً استعمال مصطلح «تقليدي» بوصفه مصطلحاً يشمل جميع الأشكال الاجتماعيّة التي لا تمتلك خصائص هذا السركّب من السمات. وهذا الاستعمال يروج على نحوٍ مؤسف جداً في التمييز أيضاً داخل الأشكال الاجتماعيّة «غير الحديثة» بين ما هو تقليدي وما هو غير ذلك، حتى وفق معنى المصطلح - أي التمسّك بالأعراف والعادات القديمة - الذي يقصده من يستعملونه. على سبيل المثال، كان ثمة تمييز ديناميكي بين الشريعة التي يتبنّاها علماءُ أهل الحديث النصوصيون، والتي تجابه وتواجه الطرائق والعادات الشعبيّة باستمرار، وبين الأعراف الأكثر «تقليديّة»، والتي تميل إلى متابعة الأساليب والطرق الشعبيّة وعدم مخالفتها. ومثل هذا التمييز قد يكون ذا أهمية حاسمة في السياق الحالي. مرة أخرى، فإنّ هذا الاستعمال الراهن والسائد يُمكن أن يؤدّي إلى وصف بعض الأنماط السياسيّة والاقتصاديّة بأنّها «تقليديّة» لأنّها لا تتصف بخصائص المجتمع «الحديث» وشكلِه بالمعنى الخاص للكلمة، على الرغم من أنّ هذه الأنماط قد تشكّلت في القرن التاسع عشر استجابة للظروف «الحديثة» الحاضرة في البيئة المحيطة. إنّ مثل هذا الاستعمال يؤدّي إلى حالة من التشوّش في جانبٍ أساسي من تاريخ عصرنا عبر الخلط بين الأفعال والوسائل الجديدة تاريخيّاً وبين السمات «التقليديّة» بمعنى أكثر أصليّة. وعلى الرغم من أنّ مصطلح «حديث» مفيد في العديد من السياقات التي يكون فيها مصطلحاً واضحاً وغير غامض، إلّا أنه ليس مُرضياً أو مقنعاً كمصطلح تقني دقيق فيما يتعلّق بالسمات التي يتناولها، ولو كان ذلك من باب أنّه كثيراً ما يكون ضرورياً للتمييز بين ما هو مواكب للعصر وما هو غير مواكب في كلّ نقطة

داخل مسار عمليّة التغيّر الحديث. على الرغم من أنني في هذا العمل كثيراً ما أستعمل مصطلح «حداثي Modern» (بالحرف الكبير) للإشارة حصراً إلى ما أُطلق عليه: «تقانويّ» أو «مُنْتَمي إلى العصر التقني»، إلا أنّ من الأفضل قدر الإمكان أن نحافظ على مصطلح «حديث modern» للدلالة على ما هو مواكب العصر، وألا نستعمله بمعنى الدلالة على عصرٍ مخصوص إلا حين يحوي في معناه عنصراً من النسبية بل ومن الدلالات المعياريّة (أي بعبارة أخرى، أن يقتصر استعماله على الدلالة المتضمّنة عادةً في الكلمة).

بالمثل، سيكون من الأفضل لو تمّ حصر دلالات «تنمية» و«عقلنة/ ترشيد» و«تصنيع industrialization» (وهي كلها تستعمل بدلالات فضفاضة للإشارة إلى نفس العمليّة) في معانيها الدقيقة؛ وهي على التوالي، التنمية والتطوّر التقني بأيّ درجة من الدرجات، والعقلانيّة التقنيّة، والتفوّق والرجحان للصناعة التقنيّة المتطوّرة على قطاعات الاقتصاد الأخرى. يُمكن حينها أن يصبح أوّل مصطلحين، «التنمية» التقنيّة بأيّ درجة من الدرجات، و«العقلنة/ الترشيد»، مفيدين ليس فقط في الإشارة إلى الأطوار المختلفة داخل «النزعة التقانويّة tecnicalism»، بل أيضاً للإشارة إلى بعض الحالات المعزولة في تواريخ تعود إلى ما قبل الحداثة، والتي لا ترتبط عضوياً بالأزمنة الحديثة على الإطلاق. وكذلك الأمر بالنسبة إلى مصطلح «التغريب»، فالاستعمال العام لهذا المصطلح يضمر انحيازاً في المسألة ـ التي نتركها مفتوحة وغير محسومة ـ حول مدى إمكانيّة فصل أو تمييز هذا المركّب من السمات عن بقيّة جوانب الثقافة الغربيّة، أو بالتحديد عن التراث الثقافي الغربي ما قبل الحديث. إنني أفضّل حصر استعمال هذا المصطلح على دلالة التبنّي الصريح للسمات والقيم الغربيّة، بما هي غربيّة لا بما هي حديثة.

التقانويّ، العصر التقني

أُفضّلُ استعمال تنويعات خاصّة من الجذر «تقني technical» حين أجد الحاجة ماسّة لتوخّي الدقّة. فمصطلح «مُتَقْنن technicalized» على شاكلة صيغة «مُصنّع industrialized»، ولكنّه ينطبق على التطوّر التقني، ليس فقط في مجال الصناعة، بل أيضاً في الزراعة والإدارة والعلوم وما شابه ذلك؛ ولا يُعاني من نقصٍ في الدلالة ولا من غموض إذا ما استعمل لوصف قطاعات معيّنة

أو لوصف كلّ المجتمع الذي تُشكّل فيه العقلانيّةُ الحسابيّة والإجراءات التقنيّة المتخصّصة أنماطاً حاكمة ومتبادلة الاعتماد في النشاط الفكري والعملي، وتكون هي العناصر المهيمنة على مستوى التنظيم الاجتماعي. فالدنمارك، والتي لا يُمكن وصفها بأنها مجتمعٌ مُصنّعٌ، هي مجتمع متقنن بهذا المعنى. ثمّ إنّني سأستعمل كلمة «تقانويّ technicalistic» للإشارة إلى أنماط التفكير أو الأنشطة المُلائمة للعمليات المتقننة أو المرتبطة وظيفياً بها.

مثلما لا يصحّ أن نستعمل مصطلح «زراعويّ agrarianistic»، بسلامة وصوابيّة، لوصف جميع التطوّرات التي وسمت المجتمعات الزراعويّة، فإنّ مصطلحَي «تقننة technicalization» و«النزعة التقانويّة technicalism» لن يستوعبا جميع السمات المرتبطة بالأزمنة الحديثة. إضافةً إلى ذلك، فإنّ بعض القيم المعنويّة/ الأخلاقية التي كانت ضروريّة، ربما، لانطلاق عمليّة التقننة في البداية، أو للتثقيف الذي سهّل حضورها ونتائجها، لا تندرج تحت النزعة التقانويّة. إنني أفضّل، بشيء من الحذر، أن أشير إلى هذه القيم بوصفها مرتبطة بعصر النزعة التقانويّة، والذي يوافق المرحلة التي باتت فيها الأنماط التقانويّة مهيمنة على نحوٍ حاسم في العالم بأسره. لقد حلّت هذه المرحلة بعد أن وصلت التقننة إلى أوج تأثيرها، في بعض الجوانب على الأقل، في بعض مجتمعات غرب أوروبا مع الثورتين الصناعيّة (١٧٨٥) والفرنسيّة (١٧٨٩)، وهي المرحلة التي شهدت أيضاً بداية هيمنة أوروبا على العالم. لأجل ذلك، فإنّني أطلق على العصر اللاحق (وصولاً إلى أيامنا هذه) «العصر التقني»؛ ذلك أنّه يحق لنا أن نسمّي عصراً ما تبعاً للسمة المهيمنة والسائدة فيه، ولا أعتقد بأنّ أحداً سيشعر بأنّ المصطلح بشكله المختصر مضلّل. [إنّ مصطلح العصر التقني] بما هو مصطلح لوصف عصر ما، يُشير إلى تحقيب تاريخي للعالم، بصرف النظر عما إذا كانت بلد ما قد خضعت للتقننة، أو كانت بلد غيرها تعاني من الآثار العكسيّة لعمليّة التقننة (أو تمكّنت من الإفلات منها). بالمقابل، حين أستعمل مصطلح «ما قبل تقني»، فإنّني أُشير بالعموم إلى الفترات الزمنيّة التي سبقت العصر التقني؛ وليس إلى البلدان التي لم تخضع للتقننة ولا إلى القطاعات أو البلدان المتخلّفة تقنيّاً في العصر التقني. وهذا سيُتيح لي (كما لن يفعل مصطلحا «العصر الحديث» و«ما قبل الحديث» بحكم عدم دقّتهما) أن أحافظ على تركيزي على الحالة التاريخيّة

العامّة وعلى الحالة الداخليّة للتطوّر في أيّ مكان من الأمكنة. وسيكون من الواضح بأنّ مستهلّ العصر التقني كان في الوقت نفسه خاتمة العصر الزراعي.

الغرب، الغرب الحديث، أوروبا

إنني أستعمل مصطلح «الغرب الحديث West» في سياق الحديث عن ظروف العصر التقني؛ ولا أستعمل هذا المصطلح قبل هذا السياق. وعليّ هنا تمييزه عن استعمالي لمصطلحَي «أوروبا» و«الغرب Occident»(*).

كثيراً ما يستعمل مصطلح «West» على نحوٍ فضفاض وغير محدّد وإن لم يكن مُضلّلاً بقدر مصطلح «الشرق». فالمصطلح يُغطّي على الأقل خمسة تجمّعات تاريخيّة مختلفة للأراضي والشعوب. وكثيراً ما يؤخذ بأحد الأحكام المناسبة لوصف واحدة من هذه التجمّعات، ثمّ يُطبّق، من دون تمحيص على تجمّعات أخرى، وينجم عن ذلك كثيرٌ من التشوّش والإرباك. (وكثيراً ما ينجم التشوّش عن طرق مُغرضة وأساليب منحازة). يُشير مصطلح West في الأصل إلى: ١ ـ النصف الغربي المتحدّث باللاتينيّة من الإمبراطوريّة الرومانيّة؛ وهي الأراضي التي تقع في الجزء الغربي من حوض البحر الأبيض المتوسّط. ويُمكن أن يُشير بصورة موسّعة إلى ٢ ـ الأراضي الأوروبية الغربيّة بالعموم، أو بالأدق إلى البلدان المسيحيّة اللاتينيّة الغربيّة في شمال البحر الأبيض المتوسّط (في العصور الوسطى وما بعدها)، والتي يعود تراثها إلى الإمبراطوريّة الرومانيّة. وهذا الاستعمال بطبيعة الحال يستثني الأراضي الواقعة في غرب البحر الأبيض المتوسّط والتي تحوّلت إلى

(*) إنّ occident هي المقابل لـorient، فهي تعني «حيث تغرب الشمس»، مثلما تعني الثانية «المشرق»، أي حيث تشرق الشمس. ولمّا كانت لفظة «المغرب» محجوزةً عندنا لبلاد المغرب الكبير من شمال إفريقيا، ثمّ «المغرب الحديث»، فلم يكن ثمّة بدٌّ من اختيار ترجمة غير شائعة تتوافق مع هذا التمييز. وقد ملتُ في البداية إلى الحفاظ على «الغرب» كمقابل لـ West، على ما اعتاده القارئ العربيّ، وعلى أن أختار لفظةً كـ«الأراضي الغربية» مقابلاً لـoccident، ولكنّ اشتقاق صفةٍ لما ينتمي إلى «الأراضي الغربيّة» عسير، وسيُثقل النصّ إثقالاً كبيراً. ولأنّ المؤلّف لا يستعمل لفظة «الغرب الحديث West» إلا في سياق العصر التقني الحديث، وهو ما يقتصر الكتاب السادس على تناوله، فقد ارتأيت أن أتصرّف بإلحاق لفظة «الحديث» بـ«الغرب»، وهو تصرّف حميد لا يُخالف مقصد المؤلّف، بل يُعزّزه. وأرجو أنّني وُفقتُ في الحفاظ على سلالة النصّ وأداء المعنى وإن خالف معهود القارئ (المترجم).

الإسلام. ويشير على نحوٍ أكثر توسّعاً إلى ٣ ـ المستوطنات العابرة للبحار للشعوب الأوروبيّة الغربيّة في كلّ مكان، في الأمريكتين و«الأجزاء الواقعة على الجهة المقابلة من الكرة الأرضيّة (antipodes)» [وتشمل أستراليا ونيوزيلاندا وجزر المحيط الهادي]. وبالمعنيين الثاني والثالث يُستعمل مصطلح «الغربoccident» في هذا العمل: لتعيين شعوب العالم المسيحي الغربي (اللاتيني أصلاً)، بما في ذلك المستوطنات العابرة للبحار في الأزمنة الحديثة. (قليلاً ما يُستعمل مصطلح «الغرب occident» في الإنكليزيّة، ومن ثمّ فإنّه يمتلك فرصة أكبر ليحافظ على دلالة دقيقة). يُستعمل مصطلح «West» أيضاً للدلالة على ٤ ـ كلّ الحاضرة المسيحية (Christendom) الأوروبية، التي تشمل عادةً جميع الشعوب ذات الأصول الأوروبيّة.(سواء في المنطقة الأوروبيّة أو في المستوطنات الأوروبيّة الإضافيّة)؛ أي إنّه يشمل الأوروبيين الغربيين والأوروبيين الشرقيين، الذين استُحدث مصطلح «West» بالأصل للتمايز عنهم. وعبر أسلوب غريب من توسيع استعمالات هذه اللفظة، تمّ ضمّ أجزاء معيّنة من تاريخ الإغريق القدماء (بأثر رجعي) للتاريخ «الغربي الحديث»، في حين أنّها أليق بوصف «غربيّة occidental» بالمعنى الأضيق للكلمة (وهكذا يظهر الميروفنجيون(*)، وليس البيزنطيّون، كـ«Western»، ويصبحون هم ورثة بلاد الإغريق القديمة!). لتناول مثل هذه الأغراض، فإنّ مصطلحَي «الأوروبي» أو «المسيحي الأوروبي» سيكونان أكثر ملاءمة، على الأقل للحقبة السابقة على العصر التقني، حين كان المستوطنون الأوروبيون الإضافيّون [أي في مستعمرات ما وراء البحار] لا يزالون أوروبيين بوضوح. أما فيما يتعلّق بالحقبة الحديثة، فإنني أستعمل مصطلح «غربي حديث» لهذا الهدف، وأشمل به المستوطنين الأوروبيين الإضافيين. أخيراً ٥ ـ أحياناً يتمّ إلحاق جميع المناطق المتحضرة في أفرو ـ أوراسيا غرب نهر السند بلفظة «West»، أي إنّها تشمل أوروبا والشرق الأوسط؛ وفي مثل هذه الحالة، أُفضّل استعمال مصطلحات مثل «غرب أوراسيا» أو «منطقة إيران ـ حوض البحر الأبيض المتوسّط».

(*) الميروفنجيون، سلالة من الفرنجة حكمت بلاد الغال ما بين القرن الخامس والثامن الميلادي (المترجم).

أصبح لمصطلح «أوروبا»، على خلاف مصطلح «الغرب الحديث»، دقّة خادعة، بحيث يُشير إلى شبه الجزيرة الأكثر غربيّة من أوراسيا، وما يرتبط بها اعتباطاً من البرّ الداخلي القارّي، والتي تُحدّ في الغالب بجبال الأورال. لم تكن هذه المنطقة المحدّدة تشكّل في أي وقت من الأوقات كياناً ثقافيّاً أو سياسياً واحداً بأيّ معنى من المعاني. لقد استعملتُ المصطلح الملتبس «المنطقة الأوروبيّة» أو «الأراضي الأوروبيّة» لأشمل منطقة مشابهة لتلك، والتي شكّلت، على الأقل في الحقب ما قبل الحديثة، تجمّعاً تاريخيّاً حقيقيّاً بعض الشيء: الأراضي التي تقع على شمال البحر الأبيض المتوسّط (من الأناضول إلى إسبانيا) والأراضي الداخليّة المرتبطة بها في الشمال (بما في ذلك السهول الروسيّة)، ومن دون استبعاد الأراضي المرتبطة بها كالمغرب الكبير. بهذا، يُصبح لمصطلح «أوروبا» معنًى سياسي واجتماعيّ أكثر دقّة وإفادةً في الأزمنة الحديثة، إذ يدلّ على دول أوروبا الغربيّة والدول الشرقيّة التي تمّ ضمها معها؛ أي الدول المسيحيّة حتى وقت قريب.

بناءً على ذلك، سأحافظ في الكتاب السادس على استعمال مصطلح «الغرب» للإشارة إلى المناطق الأوروبيّة (اللاتينية سابقاً) ومستوطناتها العابرة للبحار، وسأستعمل مصطلح «أوروبي» بالمعنى العام للدلالة على الأراضي التي تقع شمال البحر الأبيض المتوسّط. ولكنني سأستعمل أيضاً مصطلح «الغرب الحديث» للإشارة إلى كلّ أوروبا المسيحيّة وامتداداتها الغربيّة الإضافيّة، وسأستعمل «أوروبا» بالمعنى السياسي للكلمة، للإشارة إلى الدول الأوروبيّة المسيحيّة ومنظوماتها.

على أنّ أحد الاستعمالات المُحدثة لـ«الغرب الحديث» قد أرجعت قسمة شرق ـ غرب إلى الداخل الأوروبي، ولكنّها قسمة مختلفة عن القسمة القديمة: فـ«الشرق» هو الكتلة الشيوعيّة، و«الغرب West» هو الكتلة الغربيّة غير الشيوعيّة. وسيكون من الأفضل استعمال «الكتلة الغربيّة» للإشارة إلى هذه القوى في السياق التاريخي العام.

«الإمبراطوريّة الرومانيّة الشرقيّة»، «البيزنطي»

بعد أن استقرّت الإمبراطوريّة الرومانيّة في النهاية في القسطنطينيّة (بعد مرحلة لم تكن روما فيها هي العاصمة الفعليّة على أيّ حال)، أطلق العديد

من الكتّاب عليها لقب الإمبراطوريّة الرومانيّة الشرقيّة أو البيزنطيّة. أصبح مصطلح «بيزنطي» مفيداً على الأقل للتمييز بين الطبقات الحاكمة، على الرغم أنّه لم يصبح مناسباً تماماً إلا بعد الفتوحات العربيّة، حين اختفت [الطبقات الحاكمة] اللاتينيّة عملياً. ولكنّ مصطلح «الرومانيّة الشرقيّة» قد يكون مضللاً من منظور تاريخي أكثر عموميّة. فلم يسبق قط أن أطلق اسم شبيه بـ«هان الشرقيّة»، على إثر تحوّل العاصمة من موقعها في الغرب إلى الشرق(*)؛ بل إنّها كانت تُشير إلى التعيين المتكرر، خلال أكثر من قرن وصولاً إلى عام ٤٨٠، لإمبراطور مشارك مستقل في المقاطعات الغربيّة. إنّ هذا الاستعمال مُعرّض لإساءة الفهم إذا ما ظُنّ بأنّه يُشير إلى تشكّل إمبراطوريّتين متعاصرتين، «الرومانيّة الشرقيّة» و«الرومانيّة الغربيّة»؛ ذلك أنّه كان يُنظر إلى «الإمبراطوريّة الرومانيّة الغربيّة» ضمناً على أنّها هي الإمبراطوريّة الرومانيّة بالمعنى الصحيح للكلمة (وذلك عائد جزئياً إلى أنّها كانت تضمّ الأراضي الرومانيّة الأصليّة، ولكنه يعود أيضاً، وبدرجة أكبر، إلى أنّ المؤرّخين كانوا في الغالب أوروبيين غربيين، فكان اهتمامهم منصبّاً بالأساس على المقاطعات الغربية).

بناءً على ذلك، بعدما بدأت معظم المقاطعات الغربيّة خلال القرن الخامس بالخروج مؤقتاً من السيطرة الإمبراطوريّة، لم تعد أبداً لتتآلف معاً كمجموعة واحدة، اعتبر ذلك بمثابة «سقوط الإمبراطوريّة الرومانيّة» (وعُيّن تاريخ ذلك على وجه التحديد في ٤٧٦، وهو تاريخ تمّ اختياره على نحوٍ سيئ على أيّة حال). وبعد ذلك، لم تتمّ إعادة السيطرة على بلاد الغال وبريطانيا، اللتين يميل معظم المؤرّخين الغربيين للتركيز عليهما؛ إذاً فقد انتهت السلطة الإمبراطوريّة محلياً هناك في القرن الخامس. بعد ذلك، بات المؤرّخون يُطلقون على الجسم الرئيس المستمرّ من الإمبراطوريّة الرومانيّة اسم «الإمبراطوريّة الرومانيّة الشرقيّة»، وكان يُنظر إليها بوصفها متمايزة عن «الإمبراطوريّة الرومانيّة» بالمعنى الأصلي للكلمة. وهكذا، فلم يُنظَر إلى

(*) يُشير المؤلّف إلى الحدث الفارق الذي ميّز بينَ عهدي حكم سلالة هان للصين؛ فبعد أن حكمت سلالة هان الأولى من عاصمتها شانجان (٢٠٢ق.م ـ ٨م)، غرقت البلاد في سلسلة من الصراعات الداخليّة وانقطع حكم سلالة هان، قبل أن تتمكن من استعادة الحكم على يد الإمبراطوري غوانغ وو، الذي نقل العاصمة شرقاً إلى لويانغ (المترجم).

عملية إعادة تأسيس السلطة الإمبراطوريّة في المقاطعات الغربيّة الأكثر أهميّة في القرن السادس على أنها استعادة، بل على أنّها حركة توسّع لإمبراطوريّة أخرى (الإمبراطوريّة الرومانيّة الشرقيّة في أوج اتساعها). وإلى هذا تميل الأطالس التاريخيّة في تسمية خرائطها. ولكن علينا أن نتذكّر باستمرار بأنّ بلاد الغال وبريطانيا كانتا مهمشتين بالنسبة إلى الإمبراطوريّة، كما أنّ الجزء الغربي من الإمبراطوريّة كان دوماً أقلّ أهميّة، بطرق مختلفة، بالمقارنة مع النصف الشرقي. من وجهة نظر مجتمع الإمبراطوريّة وثقافتها ككل، لم تكن هناك «قسمة» مبدئيّة إلى شرقٍ وغرب، ولم تأتِ التحوّلات الكبرى في القرن الخامس، بل في القرنين الثالث والسابع(*). إنّ وصف الإمبراطوريّة الموحّدة المتأخّرة بأنّها «رومانيّة شرقيّة» يعني إسقاطاً تاريخيّاً يُرجع استقلال الغرب إلى وقتٍ مبكّر جداً، ويحجب استمراريّة الإمبراطوريّة ككل. كما يُمكن لذلك أن يشوّش فهمنا للتراث الروماني في حوض البحر الأبيض المتوسّط حيث تمّت المواجهة مع المسلمين الأوائل، كما أنّه يشوّه فهمنا للعلاقات المبكّرة بين الحاضرة الإسلامية والغرب.

إسقاطات خرائط العالم الغربيّة وأطالسها

كان تصوّر المسلمين عن العالم في العصور التي سبقت أكثر توازناً مما نجده لدى أقرانهم من الأوروبيين الغربيين. فالخرائط التي نجدها في كتب التاريخ الغربيّ الحديث تصف نفسها بأنّها خرائط «العالم المعروف»، ولا تُقدّم بالطبع المراكز العالميّة الأكثر تطوّراً وكوزموبوليتانيّة، بل تقدّم المراكز المعروفة للجمهور المتعلّم في أوروبا الغربيّة. ونظراً للموقع الهامشي لشبه

(*) يُشير المؤلّف على الأرجح إلى ما عُرف بأزمة القرن الثالث بعد اغتيال الإمبراطور سفروس على يد قواته، وما تلا ذلك من تلاحق الحكّام العسكريين واستقلال بلاد الغال وإسبانيا ومملكة تدمر قبل أن يتمكّن الإمبراطور أورليان من إعادة توحيد الإمبراطوريّة؛ وإلى ما شهده القرن السابع من حروب مطوّلة مع الساسانيين، والتي انتهت بانتصار هرقل، إلا أنّها استنزفت موارد الإمبراطوريّة البيزنطيّة؛ ثمّ ما تلاها من الفتوحات الإسلاميّة لسوريا ومصر. أما إشارته إلى القرن الخامس فهي إلى التاريخ المشهور ٤٧٦، والذي يُعتبر تاريخَ سقوط الإمبراطوريّة الرومانيّة (الغربيّة) عندما عزل القائد الجرماني أودواكر الإمبراطور رومولوس أوغستولوس عن عرشه، فلم يحكم بعده إمبراطورٌ رومانيّ. إلا أنّ صيرورة انهيار الإمبراطوريّة الرومانيّة قد بدأت منذ القرن الثالث بأزمات داخليّة ضاعفَت من آثارها موجات الأوبئة وهجمات القبائل الجرمانيّة (المترجم).

القارّة الأوروبيّة، فقد كان من المتوقّع أن تكون رؤية الغربيين للعالم مختلفة وغريبة. فقسمتهم للعالم القديم لم تكن إلى سبعة أجزاء كما هي الحال عند المسلمين، بل إلى ثلاثةٍ فقط، يقع البحر الأبيض المتوسّط في مركزها (فالأراضي الشماليّة له هي أوروبا، والجنوبيّة هي إفريقيا، وإلى الشرق منه تمتدّ آسيا). إلا أنّ هذا التوزيع بطبيعة الحال لم يكن مناسباً على الإطلاق لنصف الكرة الأرضيّ ككل.

أسهمت هذه الرؤية، وعلى نحوٍ مثير للإعجاب، في تقديم شبه الجزيرة الأوروبيّة الصغيرة على أنّها وحدة جغرافيّة تقف كندٍّ ونظير في مقابل الأراضي الشاسعة الأخرى. وقد تمّ الحفاظ على هذا التصنيف «المتمركز إثنياً ethnocentric» في العصور الوسطى، ثمّ تمّ رسم خرائط العالم في الغرب الحديث على هذا الأساس، كما تمّ الاحتفاظ بالمفهوم المتمركز إثنيّاً لـ«المشرق». ثمّ تمّ تمويه هذه السخافة اللامعقولة وإخفاؤها مع الانتشار المتزايد لاستعمال خرائط العالم المشوّهة بصرياً بشكل جذري، مثل إسقاط مركاتور (Mercator projection)(*)، والتي نجحت بتضخيمها للشمال بأن تُظهر أوروبا المترابطة أكبر حجماً من كلّ «إفريقيا»، وقزّمت في المقابل من حجم شبه الجزيرة الأوراسيّة الأخرى: الهند. بهذه الطريقة، أمكن ضمّ جميع المدن الأوروبيّة المعروفة إلى الخرائط، فيما تمّ حذف المدن الهنديّة غير المعروفة على نطاق واسع. حينما تمّ انتقاد إسقاط مركاتور بسبب تشويهه لحجم غرينلاند ـ كما لو أنّ غرينلاد مهمّة جداً! ـ لجأ صنّاع الخرائط إلى تسوية لافتة: فقد حافظ الإسقاط الذي قدّمه فان دير جرينتن (Van der Grinten) على التشوّه الأصلي المتمركز إثنياً، واستمرّ في تضخيم أوروبا على حساب بقيّة المراكز الثقافيّة الرئيسة الأخرى، ولكن من دون تضخيم الأراضي المقفرة في الشمال الأقصى. وحتّى في الأطالس التاريخيّة، كانت معظم خرائط العالم خاضعة لهذا النوع من التحريف والتشويه، وجميعُها في

(*) في القرن السادس عشر وضع جيراردس مركاتور خريطة تقوم على إسقاط أسطواني للكرة الأرضيّة (تتماسّ الأسطوانة مع الكرة الأرضيّة عند خطّ الاستواء، ثمّ يتم وصل النقاط بشكل إسقاطي على الأسطوانة وفردها، بحيث تصبح خريطة الكرة الأرضيّة مستطيلة)، وبهذا فإنّ الخرائط القائمة على هذا النوع من الإسقاط تجعل خطوط الطول والعرض مستقيمة تتقاطع في زوايا قائمة، وهو ما يُؤدّي إلى تكبير حجم المناطق كلّما ابتعدنا عن خطّ الاستواء شمالاً وجنوباً (المترجم).

الغالب الأعم كانت تضع المحيط الأطلسي وأوروبا في المركز. في أيامنا هذه، يُمكن أن يُطلق على هذه الخرائط ـ التي ترسم أراضي الإنسان الأبيض بحجم أكبر وفي موقع أكثر بروزاً ومركزيّة من أراضي الملوّنين ـ خرائط «جيم كرو» للعالم(*). ولكنّ الفكرة في أصلها أقدم بكثير من النزعة العنصريّة الحديثة. فمثل هذه الخرائط تُعبّر بصرياً عن كيف يُمكن للمفاهيم الشعبيّة ما قبل الحديثة أن تستمرّ وتحافظ على نفسها في الاستعمال العلمي الحديث.

لقد تمّ الاعتراف بالتأثير الكارثي لهذه الخرائط المحرّفة والمشوّهة في التفكير العسكري الحديث، إذ أجبرت الحرب العالميّة الثانية الطيارين، على الأقل، على استعمال الخرائط «العالميّة» لكي يتمكّنوا من تخيّل المواقع على نحوٍ صحيح. مع الأسف، سمح العديد من المشتغلين بالإسلاميات، مثل العلماء الآخرين، لهذه الخرائط الشعبيّة أن تشوّه تصوراتهم الحيّة والمباشرة للحاضرة الإسلامية؛ وظلوا متأثّرين بأساليب المركزيّة الأوروبيّة وطرائقِها. على أنّ المشتغلين بالإسلاميات، على الأقل، قادرون على أخذ مصطلحاتهم الجغرافيّة «وصورتهم عن العالم»، بل وحتّى خرائطهم عن العالم القديم، من الحاضرة الإسلامية ما قبل الحديثة. إنّ وجود أطلس موجّه توجيهاً جيّداً سيكون ذا قيمة كبيرة لتعزيز التصوّرات الصحيحة التي قدّمتها بعض الكتب الدقيقة والحذرة.

استعمالات الألفاظ في دراسات الإسلاميّات

«الإسلاميات»، «علماء الإسلاميات»

حين يكون موضوع حقل من الدراسات هو البشر الذين قاموا هم أنفسهم بإنجاز دراساتٍ، فإنّ هذه الحالة تمثّل فرصة مفيدة للتمييز في المصطلحات بين الدراسات وموضوعها، وهو ما لا يُمكن إنجازه عبر تعبيرات مثل «الدراسات الإسلاميّة Islamic studies» أو «عالِم إسلاميّ Islamic scholar»، أو «الدراسات

(*) ظهرت في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر أغنية ساخرة من الأفارقة الأمريكيين: «اقفز يا جيم كرو»، وقد انتشر استعمال المصطلح للتعبير عن الخطابات التحقيريّة لـ«السود»، ولاحقاً أُطلق على قوانين الفصل العنصري لقب «قوانين جيم كرو»، والمؤلّف يستعملها هنا للسخريّة من التمركز الإثني الأوروبي ونزعته العنصريّة والمتعالية تجاه غير البيض (المترجم).

الصينيّة Chinese studies» أو «عالِم صينيّ Chinese scholar»؛ سواء استعملت هذه التعبيرات للدراسات حول المسلمين أو الصينيين. ومن هنا جاء استعمال مصطلحات أقلّ ادعاءً، مثل «علم الصينيات Sinology»، «عالِم الصينيات Sinologist»، و«علم الإسلام Islamology» و«الإسلاميات Islamics» و«عالم الإسلاميات Islamicist». وعلى الرغم من أنني أستعمل مصطلح «إسلاميات»، إلا أنّني أشعر بأنّه لا يُميّز بوضوح كافٍ بين دراسات الإسلام في حدّ ذاته ودراسات الحاضرة الإسلامية. إنّ قدرة اللغة الإنكليزيّة على استضافة «البدَل» والتعبيرات المركّبة من البدل والمبدل منه يجب أن تتيح لها القدرة على بناء عبارات أبسط وأقلّ خطأً: «دراسات الصين China studies»، «علماء الصين China scholars»، «دراسات الإسلام Islam studies»، «دراسات الحاضرة الإسلامية Islamdom studies»، «علماء الحاضرة الإسلامية Islamdom scholars» (وهو شكل يُمكن تكييفه مع أيّ تصوّر مُراد لترسيم حدود هذه الحقول). ولكنني، على الرغم من الوضوح الذاتي لمثل هذه التعبيرات، قد تردّدت في تقديمها (على الأقل قبل أن يستقرّ مصطلح «الحاضرة الإسلامية»).

«الحاضرة الإسلامية»، «الإسلاماتي»

إنّ استعمال مصطلحات غير معتادة، مثل «الحاضرة الإسلامية Islamdom» و«إسلاماتي Islamicate»، يتطلّب دفاعاً مفصّلاً وتبريراً واضحاً. أقدّم مرافعتي هنا بأنّ من الشائع جدّاً والمعتاد، في العلوم الحديثة، استعمال مصطلح «إسلام» و«إسلامي» في التعامل مع ما نُسمّيه الدِّين ومع كلّ المجتمع والثقافة المرتبطتين بالدين على السواء. إنني أُسلّم هنا بأنّه ليس من الممكن، بل وربّما ليس من المطلوب أيضاً، أن نرسم خطّاً حادّاً بينهما؛ ذلك أنّ فصل الدين (وليس الإسلام فقط) وعزله عن بقيّة جوانب الحياة هو أمرٌ خاطئ ومُشوّه جزئياً. ومع ذلك، فإنّ المجتمع والثقافة الموصوفَين بأنّهما «إسلاميّان» بالمعنى الثاني للكلمة، لا يعني بالضرورة أنّهما «إسلاميّان» بالمعنى الأوّل لها [أي بالمعنى الديني]. لا يقتصر الأمر على أنّ مجموعة الأشخاص المنضوين تحت كلّ مفهوم ليست متطابقة ومتساوية (فالثقافة لم تكن ببساطة ثقافة مسلمة أو ثقافةً مسلمين)، بل إنّ كثيراً مما قام به المسلمون كجزء من الحضارة «الإسلاميّة» لا يُمكن أن يوصف إلا بأنّه «غير إسلامي»، بالمعنى الديني للكلمة. يُمكن للمرء أن يتحدّث عن «أدب

إسلامي»، و«فن إسلامي»، و«فلسفة إسلاميّة»، بل وعن «استبداد إسلامي»؛ ولكنه في أثناء ذلك سيجد نفسه وقد ابتعد أكثر وأكثر عن الحديث عن الإسلام كديانة.

بناءً على ذلك، فإنّ مما يُساعدنا على تجنّب التشويش هو التمييز بين المعنيين المطروحين للإسلام مفهوميّاً بمصطلحين متمايزين. فحين يتحدّث المرء مثلاً عن «القانون الإسلامي»، فإنّه قد يقصد بذلك الشريعة؛ ولكن إذا كان المرء يُقارن بين القانون، كأحد أبعاد الحياة الثقافيّة، والفن أو الأدب «الإسلامي»، فإنّ عليه أن يضع الأنماط القانونية غير المنتمية إلى الشريعة على ذات المستوى مع الفن والأدب «غير الدينيين». ومن دون ذلك، فإنّ المرء سيصل إلى موازنات خاطئة. ولكن في الواقع، قليلاً ما يتمّ شمل القانون الذي لا ينتمي إلى الشريعة إلى هذا المستوى. من دون هذا التمييز في المصطلحات، فإنّ مثل هذا الخلط، والذي قد يتولّد عن المصادفات التي تحكم ما هي المواد المتوفّرة بين يدي العالِم، سيميل إلى الازدياد دون انتباه. وهكذا، فإنّ هناك العديد من الدراسات حول «القانون الدولي الإسلامي»، والتي (تأخذ «إسلامي» بالمعنى الضيّق) تتناول مبادئ الشريعة عن العلاقة بين الخلافة ودول غير المسلمين. ولكن يبدو أنّ قلّة فقط قد درست «القانون الدولي الإسلامي» الآخر، والذي لم يكن دينيّاً صريحاً، بل كان جزءاً من خصائص الحضارة نفسها، أي القانون الذي يحكم، فوق كلّ شيء، العلاقات بين الدول «الإسلاميّة». وهذا الأخير، وليس قانون الشريعة الدولي، هو ما يُماثل ثقافيّاً ما نُسمّيه «الفن الإسلامي» أو «الأدب الإسلامي» أو «العلم الإسلامي»؛ وهو بالتأكيد ما يُقابل «القانون الدولي الغربي».

في الحقيقة، فإنّ الحاجة إلى هذا التمييز باتت ملحّة. ومن السهل إثبات أنّ العلماء المحترفين، وليس المبتدئين فقط، قد سقطوا في أخطاء فجّة، إذ لم يُحافظوا على تمييز واضح بين المعنيين الكامنين في مفردة «إسلام». فدراسة «الإسلام القروسطي» أو «الإسلام الحديث» قد تكون بالأساس دراسة لدين، أو قد تكون دراسة للثقافة ككلّ، والتي يأخذ الدين فيها مكانه وموقعه المناسبين؛ وقد تكون خليطاً تختلف مكوّناته وفقاً لاختلاف مصادر المعلومات. لقد حصل على سبيل المثال أن دار نفس النقاش حول «الإسلام الوسيط» بالمعنى الثقافي العام للكلمة، ثمّ اتخذ

النقاش حول «الإسلام الحديث» معنًى دينيّاً محدّداً، وقدّ مرّ النقاش من دون أن ينتبه المناقشون المختلفون، أو نفس المُناقش في أوقات مختلفة، إلى أنّ النقاش يدور حول مسألتين مختلفتين في كلّ حالة. يُمكن للنتائج أن تكون أكثر تضليلاً من ذلك. يقترح برنارد لويس أن تُستعمل صفة «إسلامي» للمعنى الثاني، أي للمعنى الثقافي للكلمة، وأن تستعمل صفة «مسلم Muslim» للمعنى الأوّل، أي للمعنى الديني. ولكن، لا يبدو أنّ هذا الاستعمال سيستمرّ ويسود؛ ولا شكّ بأنّ هناك بعض الفوائد في التمييز بين «إسلامي» كصفة لما يتصل بالإسلام بوصفه تقليداً تاريخياً أو مثالياً تراكم حول الإيمان، وبين «مسلم» كصفة للمسلمين أو لما يتعلّق بهم، ما داموا قد قبلوا بهذا الإيمان (وهذا تمييز ضعيف، ولكنّه مفيد في كثير من الأحيان، ويمتاز بالسهولة).

لقد وصلت إلى خلاصة تقول بأنّ المشكلة لا يُمكن أن تُحلّ إلا بإضافة مصطلحات جديدة. سيكون مصطلح «الحاضرة الإسلامية Islamdom» مفهوماً بسرعة بسبب شبهه بمفهوم «الحاضرة المسيحية Christendom». فـ «الحاضرة الإسلامية» إذاً هي المجتمع الذي يُعترف فيه للمسلمين ولدينهم بالسيادة ويحظون فيه بالهيمنة الاجتماعيّة، بمعنى أو بآخر (وهو مجتمع شكّل فيه غير المسلمين عنصراً مكمّلاً دوماً، وإن كان تابعاً، مثلما كان عليه اليهود في العالم المسيحي). لا يُشير هذا المصطلح إلى منطقة بعينها، وإنّما يُشير إلى مركّب العلاقات الاجتماعيّة، والذي لا يُمكن تعريفه بشكل كامل على أساس المناطق المختلفة إذا توخينا الدقّة. وبالتالي، لا يُعيد هذا المصطلح إنتاج المصطلح الفقهي القانوني والمناطقي «دار الإسلام»؛ ولكنّه، على خلاف مصطلح «أراضي المسلمين»، جماعيّ بوضوح (وهذه نقطة كثيراً ما تكون مهمّة). وكثيراً ما يُستعمل تعبير «العالم الإسلامي the Islamic world» بهذا المعنى. ولكنني أفضّل ألا أستعمله لثلاثة أسباب: أ) في الألفاظ المركّبة، قد تكون «islam-dom» عنصراً مفيداً، أما المركّب المكوّن من ثلاث كلمات فقد يكون مزعجاً؛ ب) إنّ هذا التعبير يستعمل مصطلح «إسلامي» بمعنى شديد الاتساع وبعيد عن الدقّة؛ ج) لقد حان الوقت لإدراك أنّ هناك «عالماً واحداً» حتى في التاريخ. إذا كان من الممكن أن يكون ثمّة «عالم إسلامي» فإنّ هذا لن يكون سوى في المستقبل.

من جهة أخرى، إذا أقمنا التشابه مع «الحاضرة المسيحية»، فإنّ «الحاضرة الإسلامية» لا تشير في حدّ ذاتها إلى «حضارة»، أو إلى ثقافة مخصوصة، وإنّما إلى المجتمع الذي يحمل هذه الثقافة. لقد كان ثمة ثقافة تتمركز حول تقليد كتابي، ميّزت تاريخيّاً الحاضرة الإسلامية، أي المجتمع، والذي اشترك فيه بطبيعة الحال المسلمون وغير المسلمين الذين انخرطوا بفعالية في مجتمع الحاضرة الإسلامية. ولأداء هذا المعنى، استعملت صفة «إسلاماتي islamicate»(*). ومن ثمّ فإنني أقصر استعمال مصطلح «إسلام» على دين المسلمين، ولا أستعمل المصطلح للدلالة على الظاهرة الأكثر عموميّة؛ أي مجتمع الحاضرة الإسلامية وتقاليدها الثقافيّة الإسلاماتية.

من المرجّح ألا يُثير مصطلح «الحاضرة الإسلامية islamdom» الكثير من الاعتراضات، على الرغم من قلّة من يتبنونه. (إنني آمل، إذا ما تمّ استعمال هذا المصطلح، أن يُستعمل لوصف بيئة المجتمع ككل، وليس فقط لوصف مجموع المسلمين، **الأمة**). في الحقيقة، فإنّ هناك بالفعل شعوراً بعدم الارتياح لدى المتحدّثين المدقّقين، من القول بأنّ حدثاً محليّاً ما قد جرى «في الإسلام»، أو أنّ المسافر ذاهب «إلى الإسلام»، كما لو أنّ الإسلام بلد من البلدان. في المقابل، ينبغي إذاً أن يقتصر استعمال صفة «إسلامي» على ما يتعلّق بالإسلام بالمعنى الديني للكلمة؛ وسيكون من الصعب إقناع البعض بهذه المسألة. حين أتحدّث عن «أدب إسلامي»، فإنني أشير فقط إلى الأدب «الديني» بدرجة أو بأخرى، لا إلى الغنائيات الخمريّة الدنيويّة/العلمانية، مثلما أنّ من يتحدّث عن الأدب المسيحي لا يشمل في حديثه كلّ الأدب الذي أُنتج في الحاضرة المسيحية. حين أتحدّث عن «الفن الإسلامي»، فإنني أُضمر نوعاً من التمييز بين عمارة المساجد من جهة والمنمنمات التوضيحيّة في الكتب الطبيّة من جهة أخرى، على الرغم من اعترافي بأنّه لا وجود لحدٍّ صارم بينهما. مع الأسف، يبدو أنّه لا توجد صفة مستعملة لهذا المعنى الخاص (المتعلّق بمجتمع الحاضرة الإسلامية وثقافتها). في حالة الحاضرة المسيحية الغربية، لدينا صفة مناسبة، وهي «غربيّة occidental» (أو «غربية حديثة Western»)، بيد أنّ هذا المصطلح الأخير كثيراً ما يُساء استعماله بمعنى

(*) لمبررات اعتماد صيغة إسلاماتي ترجمةً لـ islamicate، راجع مقدّمة المترجم (المترجم).

شديد الاتساع والغموض). فلفظة «الغرب» تغطي السمات الضروريّة التي تستبعدها صفة «المسيحيّة الغربيّة». وهكذا وجدت نفسي مدفوعاً لابتكار مصطلح «إسلاماتي». فهو مصطلح يتمتّع بنهاية وصفيّة مزدوجة [ic- وate-، وكلتاهما زائدة تضاف إلى الصفات] على غرار «إيطالياتي Italianate»، أي «بالأسلوب الإيطالي»، والتي لا تُحيل إلى إيطاليا نفسها بشكل مباشر، ولا تستعمل كصفة لما هو إيطالي، وإنّما لما هو مرتبط بالأسلوب الإيطالي والطريقة الإيطاليّة في عمل شيء ما. يُمكن للمرء أن يتحدّث عن أسلوب معماري «إيطالياتي» في إنجلترا أو تركيا. وبالمثل، فإنّ «إسلاماتي» (وإن كنت قد أزحت العلاقة قليلاً)، لا تُشير على نحوٍ مباشر إلى الدين نفسه: الإسلام، وإنّما إلى المركّب الاجتماعي والثقافي المرتبط بالإسلام والمسلمين، سواء أكان ذلك بين المسلمين أم بين غير المسلمين.

إنّ نمط الكلمات التي تحمل نهايتين وصفيتين متتابعتين، والتي تجعل الإحالة تتم على درجتين من المصدر الأصلي، غيرُ شائعة بدرجة كبيرة، وقد يجعل ذلك المرء متردّداً في استعمالها. ولكن لا يبدو أنّ ثمة بديلاً آخر. في بعض السياقات ـ وفقط في بعضها ـ يُمكن للمرء أن يُشير من دون أن يقع في الغموض إلى تقليد «عربي ـ فارسي» للإشارة إلى الحاضرة الإسلامية وثقافتها؛ ذلك أنّ جميع التقاليد الكتابيّة في الحاضرة الإسلامية تقوم على العربيّة أو الفارسيّة أو على كلتيهما. في حالات أخرى، سيحتاج المرء إلى استعمال تعبير مسهب يتضمّن «التقاليد/ الثقافة/ المجتمع في الحاضرة الإسلامية»(*). لا يستطيع المرء، حتى لو تكلّم بالعموم، أن يصف السويديّة بأنّها «لغة مسيحيّة»؛ وإذا لم يصفها المرء بأنّها لغة «غربيّة»، فإنّه لا يستطيع أن يقول ببساطة إنّها «لغة للحاضرة المسيحية»، لأنّ هذا التعبير، في بعض السياقات، يتضمّن في ظاهره القول بأنّها، إلى درجة من الدرجات، كانت مستعملة عبر هذه الحاضرة المسيحية الممتدّة؛ ولكنّ المرء يستطيع أن يقول بالطبع إنّها «لغة لثقافة الحاضرة المسيحية». وكذلك الحال هنا، لا يُمكن القول إذا أردنا أن نكون دقيقين إن الأرديّة «لغة إسلاميّة» بالمعنى الدقيق

(*) في هذا الموضع فقط، فإنّ الخطوط المائلة من وضع المؤلّف نفسه، وليست من إدراج المترجم. لاستعمالات الخطّ المائل في هذه الترجمة، انظر مقدّمة المترجم (المترجم).

للكلمة، باستثناء بعض الدعاوى الباكستانيّة الغربيّة [باكستان اليوم] (إنّ إصرار بعض المسلمين على التعامل معها بهذه الطريقة، واستئنافهم العمل على مؤالفة الأرديّة مع قراءات القرآن، هو ما قاد الهندوس المحبّين للأرديّة إلى الابتعاد عنها، وهو ما قد يعني، في النهاية، تدمير الأرديّة في أرضها الأم). إذا لم يُشر المرء إلى الأرديّة على أنّها لغة «إسلاماتية» فيُمكنه أن يقول بأنّها كانت لغة لـ «ثقافة الحاضرة الإسلامية». لا يُمكن لأحد أن يصف موسى بن ميمون [الفيلسوف والطبيب والحاخام اليهودي الأندلسي] بأنّه فيلسوف إسلامي، ولكن يُمكن لنا القول من دون أن نقع في أيّ خلط، بأنّه كان فيلسوفاً في التقليد الفارسي ـ العربي، أو بأنّه، وهذا أفضل، كان كاتباً في التقليد الفلسفي للحاضرة الإسلامية. ولكن هناك حدوداً لمثل هذه التعبيرات المسهبة والمطوّلة. ففي النهاية، فإنّ هذه التعبيرات أقلّ رشاقة من أن نستعملها كمصطلحات واضحة. إضافة إلى ذلك، قد يكون لمثل هذا المصطلح فوائد بيداغوجيّة، فمجرّد حضوره يقاوم التشوّش الذي تتجنّبه التعبيرات المسهبة لدى الكاتب، ولكن ليس بالضرورة لدى القارئ.

قد يُلاحظ هنا بأنّ بعض المسلمين المتأخّرين من غير العرب، وليس العرب والمستعربون الغربيون فقط (لأسباب تاريخيّة نناقشها في غير هذا الموضع)، قد يستعملون مصطلح «عربي Arabic»، على وجه الخصوص في وصف حالة مثل حالة موسى بن ميمون. ولكنّ هذا الخيار مستبعد ـ إذا أخذنا حالة الفلسفة ـ لأنّ بعض الممثّلين المهمّين لهذا التقليد قد كتبوا بالفارسيّة. في مجالات أخرى سوى العلوم والفلسفة ـ في السياسة مثلاً أو الفن ـ تصبح الفكرة غير مقنعة بدرجة أكبر، على الرغم من انحياز مجموعة من العلماء لها. لا بدّ أن نحافظ على مصطلح «عربي» للدلالة على ثقافة فرعيّة، ضمن المجتمع الكبير للحاضرة الإسلامية، الذي كانت العربيّة فيه هي اللغة المعتادة للكتابة؛ بل يجب في بعض الأحيان قصره على الدائرة الصغرى التي كانت تتحدّث باللهجات المشتقّة من العربيّة. إنّ الانحياز الغربي لصالح استعمال هذا المصطلح بدلالة واسعة قد نجم عن حوادث ومصادفات تاريخيّة دفعته إلى المماهاة خطأً بين «العرب» و«المسلمين». إنّ استعمال مصطلح «عربي» إذاً لن يكون غير دقيق وحسب، بل سيكون أحد الاستعمالات الخاطئة للألفاظ، التي تعزّز التصوّرات المسبقة الخاطئة،

والتي تمثّل النوع الأكثر إيذاءً من الخطأ، كما أوضحت ذلك في الجزء المتعلّق بالمنهجيّة التاريخيّة أعلاه.

«الشرق الأوسط»، «النيل إلى جيحون»

لا أستعمل مصطلح «الشرق الأوسط» لوصف هذه المنطقة إلا في حالات نادرة، بل أستعمل تعبير «النيل إلى جيحون Nile to Oxus»؛ الذي يعني ضمناً «من النيل إلى جيحون»؛ أو أستعمل «ما بين النيل وجيحون» إذا كان المقصود هو بقعة معيّنة أو جزءاً من هذه المنطقة؛ وفي بعض الأحيان أستعمل «في المنطقة الممتدّة بين النيل وجيحون». إنّ مصطلح «الشرق الأوسط»، والذي يبدو أفضل التعبيرات الشائعة، يُعاني من عدد من المشاكل والسلبيات؛ فهو أوّلاً غامض، إذ يُستعمل على نحوٍ ضيّق للإشارة إلى المنطقة الشرقيّة (أو الشماليّة الشرقيّة) من الأراضي العربيّة إضافةً إلى إسرائيل (لعلّ وجود هذه الأخيرة هو السبب الذي شجّع على استعمال مثل هذا المصطلح الغامض لوصف هذه المنطقة)؛ كما أنّ المصطلح [ثانياً] يُستعمل أحياناً لوصف المنطقة الواسعة الممتدّة من المغرب إلى باكستان، ويشمل أحياناً بعض الشعوب المسلمة في مناطق أبعد من ذلك. يُمكن بالطبع إعادة تعريف المصطلح وتعيين حدوده؛ ولكنّ إيحاءاته وتداعياته ستبقى حاضرة، بخاصّة التداعيات المتعلّقة بالحدود السياسية لإيران اليوم.

تنبع السلبيّة الرئيسة لهذا المصطلح من استعماله العسكريّ الدقيق نسبياً؛ فقد ولد المصطلح أصلاً في المجال العسكري. فهو يقسم المرتفعات الإيرانيّة إلى قسمين: يخضع القسم الغربي (فارس) للنفوذ البحر أبيض المتوسّطي، ويخضع القسم الشرقي (أفغانستان) للنفوذ الهنديّ. ولمّا كانت المرتفعات الإيرانيّة شديدة الأهميّة في المنطقة التي تمثّل الأساس للتاريخ الإيراني ـ السامي والتاريخ الإسلاماتي، فإنّ هذا الاستعمال مرفوض تماماً. مع الأسف، فإنّ الاستعمال العسكري للمصطلح، فيما يخصّ حدوده الشرقيّة، قد أصبح سائداً ومعياريّاً في العديد من الأعمال الكبرى التي تستعمل مصطلح «الشرق الأوسط»؛ بل إنّه بات يشمل عند العديد من القرّاء مناطق أكثر غربيّة مما يتطلّبه التاريخ الذي نحن بصدده. فثمة رغبة دائمة عند الغربيين للنظر إلى كلّ شيء انطلاقاً من سواحل البحر الأبيض المتوسّط،

بحيث تصبح الأجزاء الأكثر شرقيّة أقصر مما هي عليه، ومن ثمّ فإنّ تفضيل استعمال تعبيرٍ يمتازُ بالوضوح من شأنه أن يتصدّى لمثل هذه الرغبة.

يحوز تعبير «النيل إلى جيحون» مزيّة الصلابة المحدّدة بوضوح: فإذا كان المرء يقصد «مصر» مثلاً أو «مصر وسوريا»، أو منطقة أخرى محدّدة (كما يفعل الكثيرون في الواقع حتى حين يعتقدون بأنّهم يستعملون مصطلح «الشرق الأوسط» بمعنى شامل)، فإنّه قد يتردّد في فرض تعميم فضفاض وواسع إذا ما أُجبر على إسناده صراحة إلى الأراضي الممتدّة بين النيل وجيحون.

ثمّ إنّ أحد العيوب الأخرى في مصطلح «الشرق الأوسط» هو أنّه يتضمّن القول بـ«شرق» ما؛ بحيث تُشكّل جميع الأراضي المتحضّرة، فيما سوى الغرب، ما يشبه حضارة أو منطقة تُعزى إليها جملة من التمييزات التي تُحدّدها ككيان واحد منفصل في مقابل «الغرب الحديث» كآخر. لقد ناقشتُ هذا النوع من التمركز الإثني الغربي الحديث فيما سبق، في قسم استعمالات الألفاظ في دراسات تاريخ العالم. ينطبق الاعتراض ذاته على مصطلح «الشرق الأدنى»، والذي تزداد مساوئه بسبب توجيهه التركيزَ إلى منطقة غربيّة أكثر مما يحدث مع «الشرق الأوسط». أما التعبير اللامعقول والسخيف «شرق أدنى وأوسط»، والذي يُستعمل بمرونة عالية، فإنّه يجمع مساوئ المصطلحين ولا يمتاز بأيّ مزيّة من مزاياهما.

لو نظرنا إلى المعمورة ككل، فإنّ عبارة «الغرب الأوسط» قد تكون مفيدة، ولكنّها لن تكون سهلة الفهم ومباشرة مثل «النيل إلى جيحون». أما تعبير «غرب آسيا» (الذي يستبعد مصر من دون مبرر عن المنطقة التي تنتمي إليها تاريخيّاً، هذا إن كانت تنتمي إلى منطقة سوى نفسها) فإنّ سلبيّته تكمن في تثبيت مفهوم «آسيا» وإدامتِه كقارّة، وهو مفهوم لا يُمثّل سوى تنويعة على التمركز الإثني الأوروبي الذي يُضمره مصطلح «الشرق». يستعمل الألمان عادة مصطلح «المشرق Orient» كاسم للمنطقة الممتدّة من النيل إلى جيحون. كان يُمكن لهذا الاستعمال أن يكون شاملاً ومناسباً لولا أنّ الكلمة تمتلك دلالات مختلفة عند القراء المتحدّثين بالإنكليزيّة (وأيضاً بين الألمان، فقد بات الكتّاب الألمان يستعملونها في نفس النقاش بمعانٍ دقيقة ومحددة تارةً، وبمعانٍ موسّعة وفضفاضة تارة أخرى).

تجدر الملاحظة أنّ الجزء الغربي من الأناضول لا يقع بين النيل وجيحون، وإنّما يقع على العكس من ذلك على السواحل الشماليّة للبحر الأبيض المتوسّط. وهذا هو موقعه في جميع العصور منذ زمن مملكة ليديا القديمة، والتي رعت مدينة دلفي، وصولاً إلى زمن أتاتورك.

للدلالة على المركّب الأهم للتقاليد الثقافيّة في منطقة ما بين النيل وجيحون، أستعمل تعبير «إيراني ـ سامي Irano-Semetic»، الذي يُشير إلى التقاليد الثقافيّة، سواء على المستوى الشعبي أو على مستوى الثقافة العليا بدلاً من اشتقاق صفة من اسم المنطقة. لم يكن هذان المصطلحان متساويين في امتدادهما الجغرافي إلا لوقت قصير؛ ذلك أنّ المنطقة التي سادت فيها الثقافة الإيرانيّة ـ الساميّة في فتراتها المختلفة مستمرّة التوسّع(*).

«العرب»

كان مصطلح «العرب Arab» و«عربي Arab» كاسم وصفة يُستعمل على الأقل على خمسة مستويات: ١ ـ فهو يُشير ـ ربما في دلالته الأصليّة ـ صراحةً إلى البدو الرحّل، وبوجه خاص إلى البدو المترحّلين على الإبل في الجزيرة العربيّة (ولكنّ الاستعمال الحذر للألفاظ يدفعنا نحو تفضيل استعمال مصطلح خاص لهذا الغرض، وهو الأعراب). وقد كان هذا الاستعمال في وقت من الأوقات هو الأكثر شيوعاً في العربيّة لهذا المصطلح. ولكنّ أداء لفظة «الأعراب» العربيّة في بعض الأحيان بلفظة «عرب»، كما يفعل بعض الكتّاب حين يترجمون، يوقعنا في حالة من التشوّش، ولا بدّ من تجنّب ذلك. وعلى القارئ أن يكون واعياً بهذا الاستعمال في الترجمات القديمة؛ فحين يقول كاتب عربي ما قبل حديث، مثل ابن خلدون، كلاماً فيه انتقاص «للعرب»، فإنّه في الغالب كان يتحدّث عن البدو «الأعراب». ٢ ـ ثم أصبح المصطلح يُشير إلى كلّ من يدّعون نسباً يربطهم بالتقليد الثقافي القديم المتماهي مع البدو في لغتهم، بما في ذلك بالطبع «البدو المستقرّون». ضمن هذا الاستعمال، كان المصطلح يشمل تاريخياً في بعض الأحيان

(*) لتفسير دواعي استعمالي لهذا التعبير [إيراني ـ سامي]، انظر الهامش الرقم ٩ في الفصل الأوّل من الكتاب الأوّل (المترجم).

«المسلمين»؛ ذلك أنّ المسلمين الأوائل كانوا عرباً بهذا المعنى؛ ولكنّ القاضي المبكّر أبا يوسف [تلميذ أبي حنيفة وقاضي قضاة هارون الرشيد]، الذي كان يستعمل المصطلح بهذا المعنى، كان يشمل فيه بعض المسيحيين واليهود. ٣ ـ أما التوسّع التالي للمصطلح فقد جعله يشمل كلّ المتحدّثين بإحدى اللهجات المشتقّة من العربيّة، بغضّ النظر عن علاقتهم بالتقاليد البدويّة أو بالإسلام. بهذا المعنى، يُمكن وصف جميع السكان المزارعين بأنّهم عرب. (ولكن تمّ، في بعض الأحيان وليس دائماً، استبعاد بعض المجموعات التي كانت تستعمل بعض الأبجديات غير العربيّة في كتابتها ـ مثل المالطيين وبعض المجموعات الأخرى من غير المسلمين، وخاصّة اليهود ـ منه). وهذا المعنى هو معنًى حديثٌ بامتياز. وباستعمال هذا المعنى في هذا العمل، فإنّني أستعمله بأثر رجعي لوصف مجموعات ربما لم تكن تعرف بأنّها تندرج جميعها في فئة واحدة؛ وهذا يُشبه استعمال المصطلح الشائع «لاتينيين»، لوصف جميع الشعوب المتحدّثة بالرومانيّة. وبالتالي، يجب ألا يتمّ إضفاء أي مسحة «قوميّة» على هذا المصطلح: فبهذا المعنى، لم يبدأ العرب بتشكيل أمّتهم إلا منذ عهدٍ قريب. على أيّة حال، فإنّ هذا هو الاستعمال الحديث الأكثر شيوعاً، ولا بدّ من التذكير بأنّ العرب، بهذا المعنى، ليسوا بدواً ولا قبائل في الغالب؛ بل إنّ معظمهم مزارعون يعيشون في القرى قريباً من الأرض. ٤ ـ تمّ استعمال المصطلح بمعنًى إضافيٍّ آخر عندما باتت اللغة المعتادة في الكتابة هي العربيّة الكلاسيكيّة، أو العربيّة المضريّة (سواء أكانت اللهجة العاميّة مشتقّة من العربيّة أم لا علاقة لها بها). غالباً، ظلّ هذا المعنى مقصوراً على المستوى الفردي. فالأشخاص الذين يكتبون بالعربيّة، في حين أنّ لغتهم الأمّ فارسيّة أو إسبانيّة أو تركيّة أو كرديّة، كانوا يُدرجون ضمن ما يُطلق عليه بالمجموع «العرب». أما الشعوب التي لم تكن تتلقّى تعليماً على القراءة والكتابة إلا بالعربيّة ـ مثل الصومال ـ فقلّما يُطبّق عليها هذا الاستعمال. ولكن، حتى في أفضل الأحوال، فإنّ هذا الاستعمال محلّ شك؛ ومن الأليق أن نقول «كاتبون بالعربية» في هذا الصدد. ٥ ـ أخيراً، ثمّة كتّاب يستعملون هذا المصطلح للدلالة على جميع الشعوب التي تستعمل العربيّة، على الأقل في الشعائر. لم يسبق أن استقرّ هذا الاستعمال على نحوٍ مطّرد؛ ولكنّه فيما يبدو هو التعريف الضمني حين

نجد كتاباً عن العرب المُحدثين مثلاً، ونجده يورد في سياق ذكر مآثر العرب صوراً لتاج محلّ في الهند أو شروحات للشعر الفارسي. وهذا الاستعمال مرتبك ومشوّش ومرفوض تماماً.

«الله»

إننا، وعلى نحوٍ صحيح، نستعمل نفس الكلمة الإنكليزيّة للدلالة على الموضوع المستحقّ للعبادة عند جميع الموحِّدين (الأنواع المختلفة من المسيحيين واليهود، والعديد من الأشخاص الآخرين في الأديان الأخرى). عادةً ما نترك اسم العَلَم دون ترجمة، مثل «زيوس» أو «أودين»، حين نعتقد بأنّ الإله المذكور يتمايز ويختلف عن إله الموحّدين الواحد أو ينقص عنه. بالتالي، فإنّ استعمال كلمة «الله Allah» بالإنكليزيّة قد يعني ضمناً بأنّ المفهوم الذي يبجّله المسلمون هو شيء مختلف عمّا يبجّله المسيحيون واليهود (والرواقيّون والأفلاطونيّون ومن شاكلهم)، وبأنّه على الأرجح شيء مُتخيّل ومُختلق: كما لو أنهم يؤمنون بأنّ هناك إلهاً أسطوريّاً يُسمّى «الله» بدلاً من الإله (God) الخالق. وهذا في جوهره موقف دوغمائي، ولا يُمكن أن يُستعمل إلا من قِبل من يُسلّم بهذه المضامين اللاهوتيّة. في بعض الأحيان، يستعمل بعض المسلمين الذين يكتبون بالإنكليزيّة لفظة «الله» بدلاً من «الإله»، محتفظين بتمييز مشابه في أذهانهم، ولكن بمضامين ومفاعيل معاكسة: أي إنّ تمييزهم يتضمّن القول بأنّ الإله الذي يعبده اليهود والمسيحيّون ليس حقيقياً بالمعنى الكامل للكلمة، ومن ثمّ فإنّ المسلمين يجب أن يتمايزوا باعتبارهم يعبدون «الله». في بعض الأحيان، يكون هذا الاستعمال مجرّد انعكاس لحماسة دينيّة مفهومة وحميّة مُقدّرة للنصّ العربي للقرآن.

على الجانب الآخر، في السياقات الفيلولوجيّة والتاريخيّة، قد يكون من المفيد أحياناً تمييز شخصيّة معيّنة بملامح خاصّة تتصوّرها مجموعات مخصوصة في أشكال معيّنة. في هذه الحالة، ومثلما هو مناسب في بعض الأحيان أن نُشير إلى «يهوه» في معرض مناقشة المفهوم العبراني القديم للإله، فقد يكون من المناسب الإشارة إلى «الله» في حيثيّات مماثلة.

غالباً ما كان مصطلح «الحديث، ḥadîth» يُترجم إلى «التقليد tradition»، بالمعنى الذي تحوزه الكلمة اللاتينيّة traditio، أي مجموعة التعاليم والقوانين غير المكتوبة التي تنتقل من شخص إلى آخر، في اللاهوت اليهودي والمسيحي. حين كان العلماء لاهوتيين ومتمسّكين باللاتينيّة، وحين كان من المقبول والمناسب أن تُؤوّل الثقافات الغريبة بمصطلحات الذات ومفاهيمها، كان أداء هذا المعنى بلفظة «تقليد» أمراً مناسباً بلا شك. أما الآن، فقد بتنا نشعر بأهميّة فهم الثقافات الأجنبيّة بمصطلحاتها الخاصّة. في الإنكليزيّة، فإنّ كلمة «تقليد» تتضمّن دلالة التعارض مع أيّ شيء مكتوب، وتتضمّن أيضاً معنى مجهوليّة القائل وعدم دقّة القول. ولكنّ مرويات الحديث ليست عُرْفاً غامضاً، بل هي عبارات ونصوص صريحة، تمّ تدوينها مبكّراً، وكانت تعارض الأعراف السائدة في كثير من الأحيان، ودائماً ما كانت تذكر الرواة والنقلة بأسمائهم، كما كانت تُسمّي المصدر الأصلي للنصّ. وبما أنّ هناك «تقليداً» بالطبع بين المسلمين، بالمعنى الإنكليزي للكلمة ـ وبما أنّ هذا التقليد قد يكون متعارضاً مع الحديث أحياناً ـ فإنّ مصطلحَي «الأخبار narrations» و«المرويات reports» يبدوان أكثر مناسبةً في أداء «الحديث» وترجمتِه؛ هذا إن كان لا بدّ من ترجمته أصلاً(*). وهكذا فإنني في هذا الكتاب أُشير إلى الأحاديث وإلى رواة الأحاديث (أو نقلتها)، بدلاً من الإشارة إلى «التقاليد» و«حملة التقليد/ التقليديين traditionists»، كما يفعل الكتّاب عادةً؛ وأستعمل لفظة «مجموع الأحاديث» بدلاً ممّا يستعمله الكتّاب حين يُشيرون إلى «التقليد الإسلامي».

كما أنّ استعمال مصطلح مثل «مرويات» أكثر دقّة على المستوى الفيلولوجي؛ ذلك أنّ كلمة «حديث» تعني «جديد new»، ومن ثمّ فإنّها تروي «الأخبار news»، والحكايات (بل والمحادثات والحوارات أيضاً). علاوة على ذلك فإنّ المماثلة مع «التقليد المسيحي» لاهوتيّاً تبدو أمراً غير مقنع.

(*) على طول الكتاب، يورد المؤلّف دائماً اللفظتين متجاورتين ḥadîth reports، على أنّني سأكتفي باستعمال الألفاظ العربيّة المستقرّة في دلالاتها: «حديث»، «أحاديث»، «رواة الأحاديث»، وهكذا؛ فالعودة إلى الأصل أدقّ وأوفى للدلالة من الترجمة عن الترجمة (المترجم).

في الاستعمال الدقيق للفظ، فإنّ مصطلح «مرويات الحديث» مُختلف عن **السنّة** أو **السنن**، التي تعني «الأعراف»، كما أنّه يختلف عن «الإجماع»؛ فهي [أي الأحاديث] مرويات عن السنّة. ولعلّ مصطلح «السنّة» هو الأليق بأن يكون مقابلاً لمفهوم «التقليد» المسيحي؛ على الأقل حين تكون السنّة مدعومة بالإجماع، سواء أكانت مدعومة بالأحاديث أم لا.

ولكنّ ما يهمّني ليس الدقّة الفيلولوجيّة لأداء اللفظة بالإنكليزيّة بقدر ما تهمّني النتائج العلميّة المترتّبة على ذلك. فباستعمال لفظة «المرويات»، أكون قد تركت لفظة «تقليد» و«تقليدي» مُتاحة لاستعمالات أكثر ملائمة ومناسبة، والتي قد تقابل في بعض الأحيان مصطلح «السنّة» بالمعنى الأكثر عموميّة للكلمة (التقليد الحيّ والمَعيش، كما يرد في أعمال جوزيف شاخت)، ولكنّها في الغالب ستُشير إلى حالات أخرى من الظواهر الثقافيّة الأساسيّة التي وصفتها في التوطئة. ومن ثمّ فإنني سأتمكّن من تجنّب التشوّش الشائع في العديد من الأدبيات العلميّة حول هذه المسألة. يفترض العديد من الكتّاب بأنّ التعاليم التقليديّة للمسلمين وتعاليم الأحاديث وقانون الشريعة والقانون التقليدي للمسلمين كلّها مصطلحات مترادفة، أو أنّها ستكون كذلك لو أنّ المسلمين كانوا مسلمين «حقيقيين». وبدرجة ثانية، يفترض العديد من الكتّاب بأنّ تعاليم الحديث والقانون المبني عليها «تقليديّان» بالمعنى الشائع للكلمة الإنكليزيّة، حتّى لو لم يشكّلا «التقليد» بأكمله. كما أنّ الكثير من الكتّاب يستعملون لفظتي «تقليد» و«تقليدي» بمعناهما الشائع بحريّة في نفس النقاش الذي يستعملون فيه الكلمة للدلالة على «مرويات الأحاديث»، من دون أن يُشيروا إلى التعارض بين هذين الاستعمالين. ولكنّ هذه الطرق في التفكير والكتابة ستبدو غير معقولة على الإطلاق بالنسبة إلى جميع المصلحين في الشريعة، من الشافعي إلى [محمد بن] عبد الوهاب. ذلك أنّ جميع هؤلاء الرجال كانوا يهاجمون أعراف المسلمين الفعليّة و«تقاليدهم» باسم **النصوص** (صراحةً أو مواربةً)، والتي كانت [أي التقاليد والأعراف] في الغالب أموراً مبتكرة/ مبتدعة. فليس بالإمكان القول بأنّ هؤلاء كانوا يمثّلون التقليد إلا بمعنى ضعيف جداً، هذا إذا سلّم لهم المرء بكلّ افتراضاتهم المسبقة: فوفق هذا الاستعمال فإنّ أولئك القلّة الذين تمسّكوا بأثرٍ واحد عظيم [أي بآية أو حديث]، في معارضة لكلّ الأعراف، كانوا وحدهم من

حافظوا على التقليد الوحيد المُعتبر. في الواقع، فإن رواة الأحاديث لم يكونوا في حدّ ذاتهم، تقليديين، بل نصوصيين (أو ربّما كانوا إحيائيين «revivalist» عن قصد، بالمعنى الدقيق للكلمة)، وكانوا في الغالب في معارضة أهل التقليد الفعليين والعقلانيين كافة.

لقد انتبه العديد من العلماء إلى التشوّش الناجم عن استعمال مصطلح «التقليد» لأداء معنى «مرويات الحديث»، وقد حاول هؤلاء العلماء تجنّب هذا التشوّش والارتباك عبر تكبير الحرف الأوّل في الكلمة capitalizing عند استعمال الكلمة بالمعنى «التقني» لها. وقد كان هذا الخيار ممكناً لولا أنّ التشوّش سيبقى هو الغالب. إنّ هذا الاستعمال ذو آثار فتّاكة بطيئة تعزز النزوعات الخاطئة الموجودة سلفاً لدى العلماء، والتي لا يُمكن مواجهتها بمجرّد التنبيه إلى دلالات المصطلح في الهامش. مع الأسف، فإنّ أهل الحديث من المسلمين أنفسهم قد أكّدوا على أنّ مرويات الحديث وحدها هي ما يُمثّل التقليد الذي يجب أن يكون صالحاً للمسلمين، وأنّها وحدها ما يُمثّل التقليد المستمرّ منذ زمن النبيّ محمد. قبل عمل إجناتس جولدتسيهر (Ignaz Goldziher)، كان علماء الإسلاميّات يميلون إلى الموافقة على ذلك دون استثناء؛ وحتّى بعد ذلك، ظلّوا يميلون، مثل الفيلولوجيين، إلى النظر إلى أهل الحديث النصوصيين ـ وهم الفرقة الأسهل تتبّعاً بالمناهج الفيلولوجيّة ـ على أنّهم، في كلّ الحالات وفي جميع الفترات، يُمثّلون تقليد المسلمين «الحقّ»، بالمعنى المعتاد للكلمة، حتى لو اعترفوا بأنّ بعض «التقاليد» في حقيقة الأمر قد ظهرت متأخّرة عن الوقت الذي تزعمه. وقد قادهم ذلك إلى تجاهل وظيفة الحديث المعادية للتقليد في تشكيل القانون في مرحلة مبكّرة، كما قادهم ذلك إلى النظر إلى الحنابلة والظاهريّة، الأكثر تمسّكاً بمرويات الأحاديث، والتي تُسمّى خطأً بـ«التقاليد»، على أنّهم الأكثر «تقليديّة» ـ وليس على أنّهم الأكثر نصوصيّة ـ من بين هذه المدارس، وهذا خلط مفهومي شنيع. كما قادهم ذلك إلى اللجوء إلى استطرادات ثقيلة لا داعي لها، في معرض الحديث عن الحركات الحداثيّة المسلمة، لشرح وتفسير أنّ مرويات الحديث (التقليد) لا تشكّل سوى جزء من التقليد الإسلامي الفعلي؛ وأنّ التركيز على هذه المرويات قد يُشير وقد لا يُشير إلى ما يُطلق عليه عادة «النزعة التقليدية traditionalism» عندهم؛ وأنّ العقليّة

الحديثيّة الصارمة، الآن ودوماً، قد تتضمّن توجّهاً معادياً للتقليد من جوانب متعددة.

عمليّاً، فإنّ أيّ مناقشة حول دور مرويات الحديث ستوضّح التشوّش الكامن، بل والحاصل، والذي ينجم عن استعمال مصطلح «التقليد» لأداء هذا المعنى. في كثير من الأحيان، يكون العلماء أنفسهم، قبل القرّاء، هم ضحيّة هذا التشوّش. ويبدو أنّ علماء الإسلاميّات، مثل بقيّة العلماء، ينزعون نحو نزعتهم التقليديّة الخاصّة (بالمعنى الشائع للكلمة)، ولكنّ العلماء يعرفون أنّ من الأفضل التخلّي عن استعمال كلمةٍ ما، إذا كان استعمالها غير موفّقٍ، بل ومضلّلاً، مهما كان ذلك مؤلماً، ومهما كانت الهالة التي نمت حول المصطلح مع الزمن كبيرة.

ولعلّ أحد الأمثلة المفيدة في تحديد مناط الإشكال بدقّة هو التالي: يحاول جورج مقدسي ـ في مقالةٍ أستشهد بها في الفصل الثالث من الكتاب الثالث ـ أن يُظهر بأنّ التصوّر السائد عن الأشعريّة، بوصفها تحوّلت إلى «أرثوذكسيّة» في بدايات الحقبة الوسيطة، تصوّرٌ خاطئ. ولكنّه مع ذلك لا يستطيع الإفلات من قبضة هذا التصوّر السائد؛ ذلك أنّه يُماهي بين النزعة التقليديّة عند المسلمين في القرون المبكّرة واتّباع مرويات الحديث؛ ومن ثمّ فإنّه يجد نفسه محتاراً بصدد النتائج التي توصّل إليها نتيجة ذلك. لقد ترسّخت صورة التاريخ الإسلامي عنده بفعل استعماله لمصطلح «التقليد» كمقابل لمرويات الحديث؛ ولم يُسعفه بناؤه الاصطلاحي للتنبّه إلى هذا الخلط.

فهو يبدأ بالقول بأنّ من الطبيعي ـ على أساس التاريخ العام للأديان ـ أن نتوقّع (كما في التصوّر النظري المعتاد عن التطوّر الإسلامي، المعتمد على مقولات المتكلّمين من الأشاعرة) وجودَ انقسام مبكّر بين «التقليديين» و«العقلانيين»، وهو الانقسام الذي سيتمّ تجسيره لاحقاً عبر «أرثوذكسيّة» وسيطة (وهي علم الكلام الأشعري). بقوله ذلك. يُماهي مقدسي بين «التقليديين tradionalists» بالمعنى العام للكلمة، ورواة الأحاديث «التقليديين Tradionalists»، وبخاصّة أهل الحديث؛ ويُماهي بالطبع بين «العقلانيين» والمعتزلة (كخصوم للأشاعرة).

ولكن، في الحقيقة، بما أنّ كلّاً من «رجال الكلام» و«رجال الحديث» كانوا في البداية معارضين جزئيّاً، وبطرق مختلفة، للتقليد المَعيش في الأزمنة المروانيّة، فإنّ وصف رجال الحديث بأنّهم «تقليديّون» بأيّ معنى عام للكلمة سيكون بمثابة إساءة تمثيل لهم (على الرغم من أنّهم كانوا مصدر إساءة تمثيل أنفسهم). ثمّة وجاهة معقولة في وصف المعتزلة بأنّهم «تقليديّون»؛ ذلك أنّ نزوعهم العقلاني (في الدفاع عن التقاليد الأقدم) لم يكن معادياً للتقليد بقدر ما كانت نصوصيّةُ أهل الحديث معادية له (ولاحقاً «النزوع العقلاني» للأشاعرة أيضاً). وبقدر ما تمكّن أهل الحديث من كسب دعم شعبيّ واسع، فإنّ صراعهم اللاحق مع المتكلّمين (من المعتزلة أو الأشاعرة) كان تطوّراً ثانويّاً لا يُمكن أن يكون استجابة لأيّ تجربة كلّية بدائيّة في التقاليد الدينيّة.

بالطبع، يخلص مقدسي إلى ملاحظة أنّ النمط الذي يتوقّع أن يراه في الإسلام لم يُحقّق نفسه بشكل نهائي. ولكنّ هذه الملاحظة تفقد معناها حين يتحرّر المرء من الإطار الذي يُماهي بين مرويات الأحاديث والتقليد الإسلامي. فمن دون هذه المماهاة، كان يُمكن له أن يرى بأنّ ما يتعامل معه كان ثلاثة أنماط كليّة من الظواهر في التاريخ الديني وليس نمطين، وهذه الأنماط الثلاثة هي: النزعة التقليديّة، والنزعة العقلانيّة، والنزعة النصوصيّة (وكان يقبل لبرهة قصيرة من الزمن فقط بمشروعية وصف النظرة الحجاجيّة لرجال الكلام بـ«العقلانيّة»). كان بإمكانه حينها أن يرى الطيف الواسع للنصوصيّة الإسلاميّة في ضوء جديد، والذي ربما لن يغيّر من خُلاصاته المباشرة، ولكنّه كان سيهبها معنى مختلفاً وأكثر خصوبة في النهاية. إنّ تجنّب استعمال مصطلح «تقليد» لوصف مرويات الأحاديث ومصطلح «تقليديين» لوصف رواتها لن يؤدّي في حدّ ذاته إلى رؤى جديدة، ولكنّه قد يساعد في تجنّب التسليم الزائد بالتصوّرات الخاطئة القديمة.

«الطائفة»، «الفرقة»

إنّ لفظة «**فرقة** firqah» هي المصطلح المستعمل في اللغات العربيّة والفارسيّة ما قبل الحديثة لوصف أيّ تجمّع للأشخاص بناء على آرائهم. وقد تُرجم ذلك إلى «طائفة sect». على أنّ معنى اللفظة الأصلي لا يتوافق مع

المفهوم الإنكليزي الحديث لكلمة «طائفة». غالباً يجب أن تُؤدَّى اللفظة بمعنًى لا يزيد على دلالة «مدرسة فكريّة». فكثيراً ما تُستعمل للإشارة إلى أستاذ معيّن وأتباعه، مع إشارة إلى إحدى مقولات المذهب. في هذه الحالة، فإنّ المعنى لا يتعلّق بمجموعة من الأشخاص يحملون ولاءً دينيّاً مشتركاً، بحيث يشمل حياتهم الدينيّة بأكملها ويميّزهم عن الآخرين، كما هو المعنى المتضمّن في كلمة «طائفة».

حاول المؤرّخون المسلمون للمذاهب دوماً أن يُظهروا بأنّ جميع مدارس الفكر خاطئة وضالّة سوى مدرستهم، بل وأنّ أصحابها أقلّ من أن يكونوا مسلمين حقاً. وأعمالهم تحوي ثبتاً لعددٍ هائل من «الفرق»، على نحوٍ ضلّل العلماء الحديثين ودفعهم للافتراض بأنّهم يتحدّثون عن «طوائف مهرطقة». ولذلك فقد وُصفت تواريخ المذاهب هذه، بشكل غير منصف، بأنّها شكل من «مقولات المهرطقين heresiographies»، في حين أنّها في الواقع تذهب إلى ما هو أبعد من وصف ميولهم وأغراضهم، فتعمد إلى عرض محتوى آرائهم المذهبيّة. إنّ استعمال لفظة «طائفة» في الموضع الذي يستعمل فيه الكتّابُ المسلمون لفظة «فرقة» من شأنه أن يُنتج إساءة فهم وتصوّر. فالمرء يُمكن أن يتبنّى وجهة نظر مخصوصة حول «الإمامة»، وأخرى حول مسائل الميتافيزيقيا أو علم الكلام، وأخرى في الفقه؛ فيُمكن أن يكون المرء من أهل السنّة والجماعة ويكون معتزليّاً وحنفيّاً في آنٍ معاً. لقد احتار بعض المبتدئين ـ وليت ذلك اقتصر على المبتدئين فقط ـ في أنّه كيف يُمكن أن ينتمي العديد من الحنفيّة، وهم معروفون بأنّهم من السنّة، إلى مدرسة المعتزلة، التي يُفترض أنّها «طائفة» منافسة. في مثل هذه الحالة البارزة، يُمكن التخلّص من هذا التشوّش بسهولة؛ ولكنّ تحوّل العديد من الآراء المجهولة في بعض المسائل إلى «طوائف» مكتملة النموّ قد ملأ تاريخَ المسلمين بالأشباح الغريبة، في ثوراتهم وفصائلهم المدنيّة، كما ملأ تاريخ مذاهبهم الاعتقاديّة(*).

(*) لاحظ أنّ التمييز المعتاد بين الإسلام «الأرثوذكسي» و«الطوائف» تمييزٌ مشكوك به في أفضل الأحوال. فيما يتعلّق باستعمالي لمصطلحات «سنّي» و«أهل الجماعة»، انظر النقاش حول ذلك في الفصل الأوّل من الكتاب الثاني (المترجم).

يجب أن نحكم على الترجمة بناءً على الهدف الذي يضعه مترجمُها. من الممكن التمييز بين ثلاثة أنواع معتادة من الترجمة: الترجمة الإبداعيّة (إعادة خلق النصّ)، والترجمة التفسيريّة، والترجمة الدراسيّة الدقيقة. في المراجع البيبلوغرافيّة، حدّدت ما هي الترجمة المتبّعة للنصوص حين وجدت ضرورة لذلك.

قد يكون هدف المترجم هو إعادة إنتاج العمل بأدائه في لغة أدبيّة ثانية ليقترب مفعوله من مفعول النصّ الأصلي. أحياناً يكون التأثير قريباً للغاية من تأثير الأصل، وأحياناً يكون مماثلاً له. يُمكن للمترجم حينها أن يستلهم الأصل ويجاريه من دون أن يكون مقيّداً بالخصائص التي تكتسب دلالاتها داخل الوضعيّة الأصليّة. فترجمة الشعر مثلاً يجب أن تكون شعريّة. مع النثر، ستكون الترجمة أقرب إلى إعادة صياغة النصّ، مع إضافة جرعة من «التحديث عليه» لتصبح قراءته ميسورة للقارئ الحديث. نظرياً، يجب أن تُؤدَّى هذه الترجمة من قِبل شخص يمتلك حسّاً فنيّاً. فإذا كان المُراد هو إحداث تأثير العمل الأصلي ذاته، فمن الممكن أن تكون الترجمة (التي تُعيد إنتاج النصّ إبداعيّاً) مفيدة، حتى للعلماء، في استحضار النكهة الخاصّة العصيّة على النوال للعمل ككل. ولكنّ مثل هذه الترجمة ستكون انطباعيّة بالضرورة بمعنيين اثنين؛ فهي تُقدّم انطباعاً محسوباً لجمهور جديد، وهي لا تؤدّي إلا عدداً محدوداً من الفوارق الدقيقة التي يحويها النصّ الأصلي، والتي يأمل المترجم بأن يجد القارئُ صلة ما له معها وفيها. في جميع الأحوال، فإنّ الترجمة (التي تعيد إنتاج النصّ إبداعيّاً) لا يُمكن أن تحلّ محلّ الأصل في الأغراض العلميّة.

قد يكون هدف المترجم هو شرح العمل وتفسيره، مستفيداً من فرصة أداء العمل بلغة أخرى للقيام بمهمّة التعليق على النصّ الأصلي. إنّ مثل هذه الترجمة التفسيريّة، إذا ما أُنجزت بحذر، ستبقى قريبة من النصّ الأصلي، ولكنّها ستغيّر بالضرورة من جوّه ومناخه العام؛ ذلك أنّ الكلمات في اللغة الثانية تنطوي على مفاهيم مختلفة عمّا تنطوي عليه الكلمات في اللغة الأولى، كما أنّ النصّ المُترجَمَ نفسه، بغضّ النظر عن كميّة التعليقات المرافقة له، يميل إلى الهيمنة على فهم القارئ. فمعظم الترجمات «الجديّة»

الحاليّة لأعمال كتّاب الأدب الرفيع belles-lettrist (الشعر والنثر الأدبي) تقع فيما يبدو في الترجمة التفسيريّة، مع شيء من الترجمة الإبداعيّة. وهكذا، فإنّ الترجمة التفسيريّة لا يُمكن أن تحلّ محلّ الأصل، على الرغم من أنها قد تكون مفيدة للغاية للعالِم.

أخيراً، قد يكون هدف المترجم هو إعادة إنتاج المعلومات التي يحملها العمل الأصلي، لكي يتمكّن القرّاء الذين لا يستطيعون القراءة باللغة الأصليّة من دراستها. تحاول مثل هذه الترجمة أن تُقدّم تواصلاً مكافئاً للنصّ الأصلي يُتيح لكلّ القراء أن يفسّروه بأنفسهم. لأغراض الدراسة العلميّة، يجب أن تكون الترجمة دقيقة إلى أقصى حدّ. إنّ الدراسة العلمية من خلال الترجمات مشروعة منذ وقت طويل، إذ لا يتمتّع إلا عدد قليل من العلماء بالقدرة على امتلاك ناصية عدد من اللغات التي كُتبت بها الأعمال المهمّة. إنّ الترجمات الدراسيّة الدقيقة مناسبة أكثر ما تكون لترجمة النصوص المقدّسة، والأطروحات العلميّة، والفلسفات التقنيّة، والسجلات التاريخيّة، والمقالات العلميّة الثانويّة، على الرغم من أنّ لهذا النوع من الترجمة أهميّته في العديد من أنواع النصوص والأعمال الأخرى. مع الإبداع بالطبع، وبالفهم والتملّك التام للأنماط النحويّة والعبارات الاصطلاحيّة والاختيارات الشخصيّة للكاتب الأصلي، يُمكن أن نصل إلى ترجمة دقيقة وأنيقة، كتلك التي نراها في دراسات الإسلاميّات على يد هاملتون جب.

حين يتعلّق الأمر بغرض علمي، فإنّ الترجمة الإبداعيّة لن تكون مفيدة. على الجانب الآخر، على جميع العلماء أن يُقرّوا باعتمادهم على الترجمات. في المقام الأول، لا يُمكن لأيّ عالم أن يتملّك ناصية جميع اللغات التي يهمّه القراءة بها مهما كان متخصصاً في حقله. ولكن الأهم من ذلك، أنّه لا يُمكن لشخص واحد أن يستوعب كافّة مضامين عملٍ ما - خاصّة إن كان عملاً تأسيسياً - يُمكن أن يكون مهمّاً لقارئ آخر. يجب أن يجد المترجم مكافئاً لكلّ تعبير خاصّ يرد في الأصل، مهما بدا حشواً زائداً بالنسبة إليه، ويجب أن يترك الغموض والالتباس كما هو قدر الإمكان. تتطلّب مثل هذه الترجمة بالضرورة عدداً من المصطلحات التقنيّة والهوامش أو استعمال الأقواس المعقوفة لتعيين المضامين العصيّة على الترجمة. (غني عن القول إنّ الترجمة الدقيقة بهذا المعنى لا يُمكن أن تكون حرفيّة على نحوٍ

مفرط. أحياناً يكون أدقّ أداء لكلمة ما أو لعبارة فارسيّة في الإنكليزيّة هي فاصلة أو فاصلة منقوطة). إنّ الاختبار الحاسم لمدى نجاح الترجمة الدراسيّة الدقيقة هو أنّه ـ على الرغم من تحرّر الترجمة من تركيب العبارات المخصوص الذي كان عليه النصّ في لغته الأصليّة ـ لو تمّت عمليّة إعادة ترجمة للنصّ المترجم إلى لغته الأصليّة، فإنّه سيُعطينا صورته الأصلية من دون نقص وإن لم تكن دقيقةً كلّ الدقة.

مع الأسف، فإنّ ما يُنتَج من الترجمات الإبداعيّة والتفسيريّة يفوق ما يُنتَج من الترجمات الدقيقة الجيّدة للدراسة. إنّ هذا نابع جزئياً من ميل بعض الأشخاص إلى التقليل من أهميّة الترجمة، وجزئيّاً من الرغبة الطبيعيّة لدى المترجمين في أن يكونوا مبدعين فيما يقومون به. ولكن، حتّى من وجهة نظر العالِم، ناهيك عن القارئ العاديّ، فإنّ نقص الترجمات التي يُمكن الاستفادة منها يُمثّل عقبة رئيسة في وجه العمل الجديّ والفهم السليم.

توطئة عامّة
الرؤية الإسلاميّة في الدين وفي الحضارة

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]. أخذ المسلمون المخلصون هذه النبوءة القرآنيّة بجديّة دفعتهم لمحاولة تشكيل تاريخ العالم بأسره بما يتوافق معها. فما إن استقرّت قواعد الإيمان حتى انطلق المسلمون في بناء شكل جديد من المجتمع، حمل معه مؤسساته المتمايزة، وفنونه وآدابه، وعلومه ومعارفه، وأشكاله الاجتماعيّة والسياسيّة، جنباً إلى جنب مع عباداته وعقائده، وصبغها كلّها بصبغة إسلاميّة لا تُخطئها العين. مع مرور القرون، انتشر هذا المجتمع في أجواء وبيئات مختلفة عبر معظم أنحاء العالم القديم، وأصبح أقرب ما يكون من توحيد جميع البشر تحت قيمه ومُثُله.

على أنّ «حضارة الإسلام»، بالصورة التي ظهرت عليها في التاريخ، لم تكن تعبيراً صافياً عن الديانة والإيمان الإسلاميَّين. فقد اختلف المسلمون الأتقياء منذ البداية في تحديد الشكل الذي ينبغي أن يكون عليه «المجتمع الأفضل». وحظيت الرؤية الإسلاميّة حول ما يمكن أن يكون عليه البشر برؤى وتفسيرات مختلفة، ولم يَسُدْ بين المسلمين نموذجٌ واحد سيادةً نهائية وشاملة. بل إنّ جهود المسلمين لبناء المجتمع الجيّد قد أفرزت في بعض الأحيان نتائجَ تتصادم وتخالف تماماً أيّ تصوّر كان يتوقّعونه. فقد نظر العديد من المسلمين الأتقياء إلى كثيرٍ من الانتصارات الكبرى التي تحقّقت للثقافة في كنف الإسلام بشيء من الاستنكار. وصحيحٌ أنّ الإسلام شهد بعض حالات النجاح البارز، التي هتف لها الجميع وأشادوا بها، إلا أنّه شهد أيضاً بعض حالات الفشل التي لا تقلّ

بروزاً. لقد جازف المسلمون، الذين تعهّدوا بالقيام بمهمّة إعادة بناء الحياة على أساس الإسلام، بالدخول في مغامرة/مسعى تعدهم بجوائز كبرى (تتمثّل في الفوز بأفضل ما يُمكن للبشر أن ينالوه)؛ ولكنها تنطوي في المقابل على مخاطر كبرى تتمثّل في احتمالية الوقوع في الخطأ والفشل.

لم يُطبّق المسلمون جميع مضامين النبوءة القرآنيّة تطبيقاً كاملاً بعد؛ ولكنّهم دوماً ما كانوا يجدّدون آمالهم وجهودهم للعيش في حياة يرضاها الله، لا على مستوى الأفراد فقط بل على مستوى المجتمع أيضاً. كان المسلمون الأتقياء، في كلّ عصر من العصور، يؤكّدون إيمانهم تأكيداً جديداً، في ظلّ الظروف والمعطيات المستجدّة التي تظهر نتيجةَ نجاحات الماضي وإخفاقاته. لم تغب هذه الرؤية أبداً، ولم يتمّ التخلّي عن هذا المسعى، ولا تزال هذه الآمال والجهود حيّة بقوّة في العالم الحديث. إنّ تاريخ الإسلام بوصفه ديناً، وتاريخ الثقافة التي شكّل الإسلام لبّها وجوهرها، يستمدّان وحدتهما وأهميّتهما الفريدة من هذه الرؤية ومن هذا المسعى.

إنّ وثاقة الصلة بين هذه القيم والمثل من جهة والواقع التاريخي من جهة أخرى تبقى محلّ شكّ وتفحّص. هل يُمكن فعلاً أن يُبنى المجتمع العالمي على أساس الولاء لرؤية مخصوصة حول الإله أم إنّ على المجتمع أن يتطوّر وينمو بغضّ النظر عن قيم الأفراد واهتماماتهم، لا بل أن يبني هذه القيم ويهدمها وفقاً للعبة المصالح الطارئة والظرفيّة؟ كما سنرى لاحقاً، لم يؤدِّ التخطيط الواعي لأصحاب التطلّع المثاليّ دوراً كبيراً في التطوّر الاجتماعي للشعوب المسلمة. على أنّ وجود القيم الإسلاميّة (أيّاً كان باعثها) هو ما صنع الفارق الحاسم بين وجود مجتمع يُمكن أن يُسمّى «إسلاميّاً» من جانب، وبين ما يُمكن أن نتوقّعه ونتثبّتَ من وجوده بسهولة من استمرار التقاليد القديمة في أشكال جديدة، والتي ظلّت بلا شك فاعلةً عبر كثيرٍ من الأمور التي عبّرت عن نفسها تحت شعار الإسلام ومرّت من خلاله، ولكن من دون أن تمتلك العبقريّة الفريدة التي استهلّت رحلة «حضارة الإسلام» وبعثتها كموضوع لاهتمامنا ولاحترامنا ولخوفنا.

كشفت الرؤية عن نفسها، إذ آمن بها البشر، في مركّب كلّي من أنماط الحياة وتجسّدت فيه، أي في ثقافة كاملة. يُشير مصطلح «إسلام»، بمعنًى أوليّ، إلى موقفٍ روحيٍّ داخليٍّ للفرد الخيّر. فكلمة إسلام في العربيّة تعني فعل الخضوع والتسليم لله (وكلمة المسلم، هي اسم فاعل من نفس المصدر)؛ أي إنّها تعني القبول بالمسؤوليّة الفرديّة لمعايير الفعل والسلوك التي فرضتها السلطة المرجعية المتعالية. بهذا المعنى، فإنّ العديد من الأشخاص الذين لم يكن لهم دور في المجتمع التاريخي لمحمّد ـ مثل جميع أنبياء التوراة وعيسى وحوارييه ـ داخلون في وصف المسلمين لأنّهم قبلوا بهذا التسليم. في أيّ تقليد ديني، فإنّ الموقف الجوّاني للأفراد (الذي يختلف من فرد إلى آخر بالضرورة) هو ما يُشكّل القلب الذي يضخّ الدم في الطقوس والأساطير. وهذا التسليم الأساسيّ وهذا القبول الشخصي بالقيم الإلهيّة هو ما يمثل قلب الدين الإسلامي، ومنه اكتسب الإسلام اسمه.

ولكنّ مصطلح «**الإسلام**» (بالحرف الكبير)(*) قد بات يُشير على نحوٍ أكثر عموميّة إلى كامل النمط الاجتماعي للعبادة والعقيدة، والذي ينبع، على الأقل عند الأتقياء، من التسليم الشخصي عند المخلصين من الإفراد؛ أي إنّه يُشير إلى الدين بالمعنى التاريخي للكلمة. يُمكن النظر إلى العناصر المختلفة في الدين التاريخي على أنّها معتمدة اعتماداً مباشراً، بدرجة أو بأخرى، على التسليم (فعل الإسلام) لدى المؤمنين الأفراد. اتبع بعض الأفراد هذه التسلسل المنطقيّ [من التسليم إلى الإسلام]، في حين أنّ آخرين كُثراً قد ارتبطوا بالإسلام ارتباطاً غير مباشر، أو قل ارتباطاً تصادفياً؛ ولكنّ هؤلاء أيضاً كانوا سيشعرون بانعدام المعنى بعيداً عنه. بدءاً من أوّل أشكال الإقرار الديني الأساسي، ومروراً بمجالات العبادة الموحّدة

(*) يُميّز المؤلّف هنا بين الإسلام (ويكتبه بالحرف الكبير: Islâm) بما هو مجموعة من العقائد والعبادات والأنظمة الاجتماعيّة البرّانية/ الخارجيّة، والإسلام (ويكتبه بالحرف الصغير: islâm) بما هو فعل داخلي/ جوّاني يقوم على التسليم لله. ولما كانت الترجمة الأدقّ للدلالة الثانية هي «التسليم» فقد انتفت الحاجة إلى التميز، فنستعمل «الإسلام» للمعنى الأوّل و«التسليم» للمعنى الثاني (المترجم).

والقانون، ووصولاً إلى الأعراف الأكثر محليّة وعَرَضيّة، فإنّ كافّة هذه التمظهرات مقتبسة ومستمدّة من هذا المنظور من التسليم، ويُمكن شملها جميعاً ضمن الاعتقادات والطرائق الإسلاميّة. إذاً، فعلى وجه الخصوص، يُمكن النظر إلى المعتقدات الإسلاميّة التاريخيّة حول موقع الإنسان في الكون وما يجب عليه فعله فيه بوصفها مستمدّةً منطقيّاً من فعل الإسلام (التسليم)؛ ثمّ يتفرّع كلّ شيء منها.

من المشهور بأنّ الاعتقادات الإسلاميّة بسيطة الفهم، وصحيحٌ أنّها تكشف تحت الدراسة المتأنيّة عن حصّتها من التعقيد أيضاً، إلا أنّ عناصرها الأساسيّة سهلة الإبانة. فالقضية الجوهرّية في الإسلام هي التسليم بسيادة إله واحد أحد، هو إله إبراهيم وموسى وعيسى، واسمه العربي «الله»[١]. ولجعل هذه السيادة أمراً ذا معنى، يجب أن يكون الإيمان محدّداً وموجّهاً. فالله هو خالق العالَم والبشر الذين يسكنونه؛ وسيأتي يوم يُنهي الله فيه هذا العالم، ويبعث كلّ من عاش من الرجال والنساء إلى يوم الحساب، فيُعاقب في الجحيم ويجازي بالجنان كلَّ إنسان بحسب طاعته لأوامر الله في حياته. ولإعطاء سيادة الله محتوى صلباً، كان لا بدّ من تحديد الدين بدقّة أكبر. أرسل اللهُ الرسلَ والأنبياء، مثل موسى وعيسى، لدعوة البشر إلى طاعته، بما يشمله ذلك من عبادته وحده ومعاملة البشر فيما بينهم بالعدل. وآخر هؤلاء الأنبياء والرسل وأعظمهم، والذي تَجُبّ رسالتُه رسالة من سبقه من الأنبياء، هو محمّد العربيّ[*] (ت٦٣٢م)، والذي يجب على كلّ رجل وامرأة أن يتّبع رسالته ويحتذي سلوكه، أفراداً وجماعات.

ولمّا كان النشاط الإنساني الأخلاقيّ الأهم هو في الغالب نشاط

---

(١) عادة ما تترجم لفظة «الله» إلى «الإله God»، مثلما هي الحال، مثلاً، في ترجمة ho theos الإغريقيّة إلى «الإله» حين تأتي في سياق مناسب. إنّ لفظة «الله» هي المكافئ العربيّ لـho theos الإغريقيّة؛ ليس فقط بالنسبة إلى المسلمين، بل إلى المسيحيين العرب أيضاً، تماماً كما تقابلها لفظة «الإله الخالق God». إنّ استعمال لفظة «الله Allah» بالإنكليزيّة للإشارة إلى موضوع العبادة لدى المسلمين (وليس للعرب المسيحيين) يعني القول بأنّ المسلمين والمسيحيين واليهود لا يشتركون في التوجّه إلى موضوع العبادة ذاته وهو موقف يصعب تبنيه بسهولة. انظر الملاحظات حول لفظة «الله» في قسم استعمالات الألفاظ في التاريخ الإسلامي في المقدّمة.

(*) ما ذُكر محمّد إلا والصلاة عليه في قلوب المؤمنين مُوصِلة، والسلامُ إليه مُسلِم (المترجم).

المجموعة، فإنّ على المسلمين أن يعملوا معاً. ولتحقيق ذلك، يجب على المؤمنين معرفة بعضهم بعضاً وتمييز أنفسهم. ولا يُمكن تصوّر التسليم الجوّاني الحقّ من دون ذلك. لهذه الأسباب الاجتماعيّة، فإنّ على المرء أن يحكم على مختلف الأمور بناء على الاعتبارات الأساسيّة المترتّبة على هذا التسليم. فكلّ من يشهد أنّه لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله يُعتبر مسلماً عادةً ويصبح عضواً في **الأمّة** الإسلاميّة، أي في مجتمع المؤمنين، وتصبح له ذات الحقوق والمسؤوليات التي يشترك الجميع في حملها. إذاً، فمن هذا الموقف الشخصي القائم في النفس بالأساس، ينبثق جسمٌ اجتماعيٌّ صلبٌ، وتظهر معه صيغ دقيقةٌ من الاعتقادات التي تحدّد العضوية في هذا المجتمع(٢).

كان لا بدّ من إرساء ذلك عبر صياغة منظومة هائلة من التفاصيل الكثيرة، إذا كان للبشر أن ينتقلوا من النموذج والمثال العام إلى مضامينه الفعليّة وسط التعقيدات الكثيرة التي تعمّ الحياة البشريّة. وفي سياق ذلك، انتقل المسلمون أكثر وأكثر من الجوهر الداخلي للتسليم الشخصي إلى مجموعة واسعة من التواضعات والاتفاقات الاجتماعيّة، والتي يقبلها معظم المؤمنين، ربما، كنوعٍ من الولاء الموروث أكثر منه كنوعٍ من النزوع المثاليّ الشخصيّ المتجدّد.

قبل كلّ شيء، يجب أن تُعرف أوامر الله بالتفصيل. ورسالة محمّد محفوظة في نصّ مكتوب. فالقرآن هو مجموع الوحي الذي أنزله الله على محمّد، كلمةً كلمة. وقد تمّ قبوله بوصفه كلام الله حرفيّاً، ويجب على كلّ مسلم أن يحفظ بعضاً منه عن ظهر قلب. أما الأحاديث، فهي الأخبار التي تنقل ما قاله النبيّ أو فعله (بالأساس)، كما رواها صحابته (أو ممثّلوه)؛ وإذا كان الحديث صحيحاً فإنّه يمتلك تقريباً ذات الحجيّة التي للقرآن. لقد شكّل القرآن وبعض مجموعات الحديث النصوصَ المقدّسة للمسلمين؛ وعلى أساسهما، حدّد العلماء الدينيّون المسلمون، **العلماء**، ما تعنيه طاعة الله في الحياة اليوميّة للمؤمن. (إنّ «العلماء» ليسوا، بالمعنى الصحيح للكلمة، كهنة، إنما هم معلمون؛ ذلك أنّ كلّ مسلم قادر على أداء جميع الطقوس والشعائر وممارستها، وليس العلماء فقط). وقد

(٢) للمزيد حول طريقة نطق المصطلحات والأسماء غير المألوفة، انظر المقدّمة.

شكّلت القواعد التي وضعوها حول الممارسات والأفعال الصحيحة ما بات يُعرف بـ«الشريعة»؛ والتي تُغطّي نظريّاً جميع الحالات الإنسانيّة والاجتماعيّة والفرديّة، من الولادة إلى الموت.

إنّ أكثر هذه الأوامر الإلهيّة مركزيّةً هي الأوامر المتعلّقة بالعبادة (التعبير البرّاني بأفعال رمزيّة عن إخلاص الفرد). إنّ الإيمان المؤسَّس اجتماعيّاً لا ينبع ببساطة من الإخلاص والتعظيم الفردي الشخصي، بل يعمل على تكريس الالتزامات الاجتماعيّة المفروضة بالعموم. وبناءً على ذلك، فإنّ الإخلاص، إذا لم يكن موجّهاً نحو القيم المثاليّة، أو على الأقل نحو نتائجها العمليّة، يعبّر عن نفسه بالدرجة الأكبر في نشاط الجماعة: بخاصّة في العبادة وإقامة الشعائر في البناء التعبّدي المركزي، **المسجد**. على أنّ معظم أشكال التعبّد، حتى في تعبيراتها الجماعية، يُمكن أن تُقام خارج المسجد. فالكثير منها، حتى تلك التي يُصادق عليها المجتمع ويؤيدها، متروكة لعائلات الأفراد، مثل الختان على سبيل المثال. على هذا المستوى، يظهر التعبّد، على نحوٍ غير واعٍ ولا مُدرك، عبر الآداب الشخصيّة، في كافّة أنواع الأعراف العائليّة، من مسائل الزينة الشخصيّة ووصفات الطبخ إلى الخرافات الشعبيّة. في الغالب الأعم، فإنّ أيّ عُرف يُقرّ به المسلم العامّي ويراه عُرفاً صالحاً هو مرتبط، ولو على نحوٍ غامض، بإيمانه (وهو ما ينطبق على بقيّة الأديان أيضاً). وهكذا فإنّ المسلم الهندي الحديث قد يُغيّر ملابسه الأوروبيّة التي يرتديها في الشارع ليلبس زيّاً أقدم قبل أن يذهب إلى المسجد، فهو يشعر بأنّ الزيّ الأقدم أكثر «إسلاميّة»؛ على الرغم من أنّ القانون الإسلامي لا ينصّ على مثل هذا الفعل، وعلى الرغم من أنّ زيّه الأقدم يُمثّل ببساطة جزءاً من الهند التي عاش فيها، ولا يوجد في بقيّة بلاد المسلمين.

يُمكن أن نُعرّف الدين بمعناه الأضيق بالعبادة وبالاعتقادات المطلوبة لإعطاء العبادات معناها؛ ذلك أنّه، على هذا المستوى فقط، يعكس الدينُ بوصفه مؤسسة اجتماعيّة الاهتمامَ بباعثه المركزي نحو الخضوع لله، من دون أن يختلط بالأنواع الأخرى من الاهتمامات والمصالح الاجتماعيّة. على أنّ الدين، بمعنى أوسع وأكمل، يتجاوز في معناه العبادةَ ويمتدّ إلى كافّة الجوانب، ويشمل الحياة الأخلاقيّة بأكملها، بحسب الدرجة التي يأخذ بها الفرد بواعثه الأوّلية بجديّة.

بناءً على ذلك، فإنّ متطلّبات العبادة هي الجزء الأوضح من نطاق أوسع من الممارسات الاجتماعيّة المرتبطة بالدين الإسلامي بدرجات متفاوتة، والتي تمّ تنظيمها وتوحيدها أحياناً عبر قانون الشريعة، وتُركت في أحيانٍ أخرى لتتفاوت وتختلف من مكان إلى آخر. يُمثّل نظام الأخلاق أحد أكثر الأمور ارتباطاً بالقرآن والأحاديث، وهو يشمل تحته طيفاً واسعاً من قوانين الأحوال الشخصيّة، والعقوبات، والتجارة (وهو نظامٌ ـ وإن لم يُطبّق بشكل حصري أو كامل ـ ظلّ حاضراً دوماً لدى أصحاب الضمائر الحانية والعطوف). لقد كان الشعور بالعضويّة في مجتمع عالمي ذي مهمّة تاريخيّة شعوراً قويّاً جداً، كما كان واجب المسلم بمساعدة أخيه المسلم جزءاً أساسيّاً من الإيمان، بخاصّة في حالة **الجهاد**، الحرب ضدّ غير المسلمين، والتي يؤيّدها الدين في ظروفٍ معيّنة. على ذات الدرجة من الارتباط بالدين، تأتي مجموعة من الأعراف الاجتماعيّة، مثل ممارسة الفصل الاجتماعي الحادّ للنساء عن الرجال (وهذه ممارسات لم تكن مُعمّمةً على نحوٍ شامل أبداً، وربما تكون الآن في طور الاختفاء). وعلى درجة أقلّ وأضعف من الارتباط بالدين، يأتي استعمال الكتابة العربيّة بغضّ النظر عن اللغة المحليّة التي يستعملها المسلمون (وهي ممارسة كانت شائعة ومنتشرة في الأزمنة ما قبل الحديثة، وساهمت في انطلاق مجموعة من اللغات الثقافية «الإسلاميّة»(*)، من أصولها «غير الإسلاميّة»). وعلى مسافة أبعد من الارتباط بالأوامر الدينيّة، جاء تطوّر أنماط الزخرفة «الإسلاميّة» بأساليب خطيّة معقّدة، بخاصّة فنّ «الأرابيسك»، الذي يتضمّن أحياناً استخداماً زخرفيّاً للخطّ العربي، سواء في المساجد أو في الأبنية التي لا ترتبط بالعبادة. بتتبّع هذه السمات، نجد أننا قد غادرنا تدريجيّاً نطاق ما يُشير بوضوح إلى الدين الإسلامي، وولجنا إلى العالم الواسع للثقافة بالعموم.

في هذا النطاق الواسع الممتدّ عن الإسلام، تأتي جميع أشكال فنون

(*) لاحظ أنّ المؤلّف هنا يضع «إسلامي» بين علامتي تنصيص، وكأنّه يؤهّب القارئ لاستعمال صفة «إسلاماتي» محلّها لاحقاً، وهو ما سيدرج عليه طوال الكتاب لوصف الظواهر الثقافيّة والاجتماعية المرتبطة بالدين الإسلامي ارتباطاً غير مباشر (المترجم).

الزخرفة والتزيين، ليس الأرابيسك فقط، بل كلّ الأساليب التصويريّة المرتبطة به؛ وتأتي مجموعة من التوقّعات المتعارف عليها حول الأشكال والمعايير الاجتماعيّة والسياسيّة. وفوق ذلك، نجد المادّة الكلاسيكيّة للأدبيات المكتوبة التي تتراوح، بتدرّج طفيف، من الأعمال التي تفصّل مسائل العبادة والقانون، إلى الأعمال التي تتناول الخلافات اللاهوتية، إلى الأعمال التي تدور حول الميتافيزيقيا والعلوم الطبيعيّة؛ ومن تاريخ النبيّ والمجتمع الأوّل، إلى الأعمال التثقيفيّة الأخلاقيّة وكتب المعارف العامّة، وصولاً إلى أشكال الأدب الرفيع كافّة من نثرٍ وشعر. لقد كُتب ذلك كلّه تحت شعار الإسلام، وبرّرت كلّ هذه الأشكال نفسها بطريقة تجعلها مُساهِمةً في الحياة الإسلاميّة الحقّة، وانتقلت مع المسلمين إلى كلّ مكانٍ حلّوا به، وتناقلتها الأجيال تباعاً، فشكّلت ما يُشبه الأرضيّة المشتركة للثقافة الأدبيّة التي يتشارك بها جميع المسلمين الذين تلقّوا حظّاً من التهذيب والتثقيف، والذين حافظوا بدورهم على معايير المجتمع الإسلامي. يُمكن النظر، ليس فقط إلى الدين بمعناه الأخصّ، بل إلى كلّ المركّب الاجتماعي والثقافي المرتبط به - وبتوسيع أكبر، إلى كلّ أنماط الحياة المقبولة لدى المسلمين في كلّ مكان - على أنّه هو **الإسلام**، وعلى أنّه كلٌّ مكتفٍ بنفسه، وعلى أنه السياق الكلّي الذي تدور في فلكه جميع تفاصيل الحياة اليوميّة وتشعّباتها. فكلّ ذلك، بمعنى من المعاني، يُمكن أن يُستنبط كنتائجَ من الوضعيّة الأوّلية لفعل الإسلام، بما هو تسليم شخصي لله.

كما يُظهر الجدول التوضيحي المرفَق حول توزيع المسلمين في القرن العشرين، فعلى الرغم من أنّ الإسلام اليوم يمثّل نحو سُبْع عدد سكان العالم(*)، إلا أنّه يمتاز من بين التقاليد الدينيّة بتنوّعٍ كبيرٍ على مستوى الشعوب التي اعتنقته. فقد بدأ الإسلام بين العرب في بيئة حارّة وجافّة، ولكنّه أصبح عالميّاً في وقت مبكّر جدّاً. ومنذ ذلك الوقت مدّ جذوره إلى الشمال البارد وإلى المناطق الاستوائيّة الرطبة. ولكن، في كلّ مكان وصل إليه الإسلام كان ثمّة ضغط متواصل لإقناع جميع المسلمين بتبنّيْ نفس

(*) بحسب إحصائيّة مركز بيو الأمريكي في ٢٠١٥، فقد بلغت نسبة المسلمين من سكان العالم ٢٤,١٪ (المترجم).

المعايير، ونفس طرائق العيش، التي تقوم على القيم الإسلاميّة السائدة في ذلك الزمن. لم يكن هناك، بعد الأجيال الأولى من المسلمين، تنظيمٌ عالمي مركزي للمسلمين. ولكن المسلمين، حتى الآن، معروفون بوعيهم الشديد بمجتمع المسلمين العالمي [الأمّة]؛ وهم يتحرّكون بناء على شعورهم بالتضامن العالمي بين المسلمين، ويحافظون، حتّى في أكثر المناطق الجغرافيّة اختلافاً على الشعائر الإسلاميّة التي تميّزهم ـ بما في ذلك الحجّ إلى مكّة، حيث تلتقي جميع شعوب المسلمين ـ وأيضاً، بدرجة ما، على تراث ثقافي مشترك.

التوزيع العالمي للمسلمين في القرن العشرين

المناطق(*)	أعداد المسلمين (تقريباً)(٣)	نسبة المسلمين إلى عدد السكان	اللغات الرئيسة التي يتحدّث بها المسلمون(٤)	البيئة
البلدان العربية: شبه الجزيرة العربية، الهلال الخصيب، مصر والسودان، المغرب الكبير (من ليبيا إلى المغرب)	٩٦,٠٠٠,٠٠٠ (؟)(**) (نحو ١/ ٥ التعداد الكليّ العالمي [للمسلمين])	الغالبية العظمى من المسلمين؛ أما المسيحيون واليهود فهم أقلية في معظم البلدان	العربية (بلهجات مختلفة)، بعض الأمازيغية	قاحلة، صحراوية بشكل كبير مع بعض المناطق الخصبة؛ نادراً ما تكون بعيدة عن البحر؛ من أقدم أراضي الحضارة السامية
المرتفعات الإيرانية: إيران (وأذربيجان)، أفغانستان، طاجكستان	٤٧,٠٠٠,٠٠٠ (؟)	الغالب الأعم مسلمون بالوراثة؛ بعض الأقليات المسيحية واليهودية والزرادشتية	الفارسية، البشتوية، البلوشية، الكردية، التركية	مرتفعات قاحلة، مناخ قارّي

(*) رحل هودجسون عن عالمنا في عام ١٩٦٨، وصدر الكتاب في عام ١٩٧٤، ومن ثمّ فإنّ الأرقام الواردة في الجدول بحاجة إلى تحديث كبير، خاصّة أنه يعتمد في كثيرٍ من الأرقام التي أوردها على ما أورده ماسينيون في عام ١٩٥٤ (المترجم).

(٣) إنّ الأرقام الواردة لأغلب المناطق غير دقيقة إلى حدٍّ كبير. انظر:

Louis Massignon, *Annuaire du Monde Musulman: Statistique, Historique, Social et économique* (Paris: Ernest Leroux, 1955).

تمّ إعداد هذه الأرقام، في أغلب الأجزاء، بالاعتماد على البيانات المدرجة في ذلك المجلد، مع بعض التعديلات الواضحة.

(٤) نضع خطاً تحت اللغات الأدبيّة الرئيسة في العالم الإسلامي قبل القرن العشرين.

(**) تتكرّر علامة الاستفهام في هذا الجدول وفي غيره، ولعلّها تأتي للتشكيك في دقّة الرقم (المترجم).

المناطق	أعداد المسلمين (تقريباً)	نسبة المسلمين إلى عدد السكان	اللغات الرئيسة التي يتحدّث بها المسلمون	البيئة
جنوب شرقي أوروبا: تركيا (الأناضول)، البلقان، شبه جزيرة القرم	٣٨,٠٠٠,٠٠٠	الأغلبية من المسلمين في بعض الأجزاء؛ في أجزاء أخرى يشكل المسيحيون الأغلبية؛ اليهود أقلية؛ في القرن العشرين، تمت إعادة التوزيع بشكل كبير على أساس الدين	التركية (الغربية)، السلافية، الألبانية، بعض اليونانية	نسبياً مناطق مروية جيّداً، مناخ معتدل؛ على الطرق البحرية للحضارة الهيلينيّة القديمة
وسط أوراسيا وروسيا: حوض نهر الفولغا، سيبيريا، كازاخستان، أوزباكستان، تركمانستان، قرغيزستان، سنجان	١٨,٠٠٠,٠٠٠ (؟)	على طول الفولغا وأماكن أخرى، المسلمون أقلية من بين المسيحيين؛ في الجمهوريات، تقريباً وبشكل كليّ مسلمون بالوراثة قبل التدفق الأخير للروس والصينيين	التركية (الشرقية)، بأشكال مختلفة	مناخ بارد، قاريّ، قاحلة في مناطق واسعة إلا في الشمال
الأراضي الهندية: وادي السند، سهل الغانج، البنغال، هضبة الدكن، جنوب الهند، سيرلانكا	١٦٠,٠٠٠,٠٠٠ (١١٠ ملايين في باكستان، ٥٠ مليوناً في الهند، أكثر من التعداد الكليّ العالمي [للمسلمين])	أغلبية، في المناطق التي أصبحت باكستان؛ أقلية في المناطق الأخرى بين الهندوس والمسيحيين والسيخ؛ تمّت إعادة توزيعهم في القرن العشرين على أساس الدين في بنجاب. المسلمون نحو التعداد السكاني للهنود	الأردية، البنجابية، الكشميرية، البنغالية، الغواجاراتية، السندية، التيلوغوية، التاميلية، الماليالامية	حارة، منطقة رياح موسمية؛ في السهول الخصبة للحضارة السنسكريتية القديمة
ماليزيا والهند الصينية: من بورما إلى إندونيسيا والفلبين	١١,٠٠٠,٠٠٠ (؟) (أكثر من ١/٥ من التعداد العالمي [للمسلمين])	الغالبية العظمى في معظم الجزر؛ أقليات في أراضي الهند الصينية المقسمة بين البوذيين وبعض الهنود والمسيحيين	الملاوية (الإندونيسية)، السوندية، الجاوية، التشامية	حارّة، رطبة، جزر وأشباه جزر
الصين: جميع الأقاليم خاصّة قانسو ويونّان	١٥,٠٠٠,٠٠٠ (؟) أو أكثر	أقلية بين البوذيين - الطاويين	الصينية	تتراوح من مناطق قاحلة قاريّة إلى جبال وسواحل عالية الرطوبة
أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى: الساحل الشرقي، غربي ووسط بلاد السودان، وأجزاء متفرّقة أخرى	٤٢,٠٠٠,٠٠٠ (؟)	تقريباً جميعهم مسلمون في الأجزاء الكبيرة، وأقليات موزعة بين الأرواحيين و(حالياً) المسيحيين	السواحلية، الهوسية، الصومالية، إلخ.	حارّة، وغالباً مرويّة مائياً
أماكن أخرى: الأمريكتان، البحار الجنوبية، غربي أوروبا، إلخ.	١,٥٠٠,٠٠٠	أقليات، غالباً قليلة جداً	مختلفة	مختلفة

في كلّ زمن من الأزمنة، كان الإسلام يبدو في عقول الأتقياء كلّاً مثاليّاً لازمنياً متكاملاً. لا يُمكن للإسلام في حدّ ذاته أن يتغيّر على الرغم من أنّ ممارساته قد تختلف أو تنحرف في مكان دون آخر. إنّ هذه الرؤية ليست مجرّد وهم ذاتي. فبقدر ما يُمكن أن يُصاغ الإسلام، بما هو تعاليم دينيّة، على نحوٍ مشروع، على أنّه مذهب كلّي متكامل يقوم على مجموعة من الاعتقادات الأساسيّة حول طبيعة الوجود (وتحديداً، على الإيمان بالخالق، المتضمّن في فعل الإسلام الأساسي [التسليم])، بقدر ما يفرض بذلك حدوده الخاصّة على مستقبله. فعلى الرغم من أنّ مذهباً واعتقاداً كهذا يُمكن أن يخضع لبعض التطويرات، أو لبعض الانحرافات والفساد، إلا أنّه لا يُمكن أن يتحوّل أو يتبدّل جذرياً في جوهره أو في روحه من دون تجاهل تعاليمه الأصليّة وإنكارها، وحينها سيكون من اللازم ضمناً إيجاد أرضيّة جديدة للإيمان.

يُمكن الحفاظ على هذه الرؤية المتكاملة ضمن سياق اجتماعي معيّن. فقانون الشريعة مثلاً، بشكله الذي اتخذه، بما هو مجموعة شاملة من القواعد المُنظِّمة للحياة، يبدو اليوم مرتبطاً بمسلّمات اجتماعيّة عفا عليها الزمن، ويرغب كثير من المسلمين في «تحديثه». ولكن، لم يتضح حتى الآن إلى أيّ مدى يُمكن تعديل الشريعة من قِبَل المسلمين الحديثين في مسلّماتها الأكثر أساسيّة من دون أن ينتج عن ذلك التخلّي عن الأحاديث التقليديّة التي يقوم عليها قانون الشريعة. فقد كان الحديث يعمل على تفسير القرآن منذ توقّف نزوله مع وفاة محمّد، ليُصبح هو المفسّر المستمرّ منذ محمّد؛ يُمكننا إذاً أن نتساءل عن مدى إمكانيّة فصل الأحاديث بوصفها مرتبطة بتاريخ معيّن - عن القرآن، واعتبارِها أمراً يُمكن الاستغناء عنه، من دون التخلّي عن الأمل بتأسيس الحياة على أساس القرآن وعلى التسليم الداخلي الذي يدعو إليه.

بعبارة أقلّ دقة، يُمكن القول بأنّ ذلك صحيح في الثقافة بالعموم، في المركّب الكلّي لأنماط الحياة المرتبطة بالدين. ففي أيّ ثقافة من الثقافات، يُمكن أن نرى طرائق وأساليب متمايزة وخاصّة لتأليف مكوّنات الحياة معاً، وهو ما يُعطيها شكلها ونبرتها الخاصّة. يُمكن دوماً استيعاب الأساليب الجديدة التي تولد داخل الثقافة، أو التي ترد من الخارج، وتأليفها وتوفيقها بيُسر مع الأسلوب الثقافي الموجود. وقد يظهر بأنّ هذه الأساليب الجديدة غير قابلة للتوفيق مع الأسلوب الموجود، فتولّد نتيجة ذلك كميّة لانهائيّة من

الصعوبات، وقد تتسبّب في جملة من التعديلات في كلّ مناحي الثقافة، أو قد تتسبّب في تعطيلها وتشويشها تماماً (كما حصل مع الشعوب غير الكتابيّة التي تفكّكت وتفسّخت حين واجه أفرادُها أنماط العيش الحديث التي لم يستطيعوا التعامل معها). إنّ التصوّر المتكامل عن الإسلام، كثقافة شاملة، يؤشّر إلى تميّز أسلوبه، ويسلط الضوء على تكامليّته الثقافيّة وكلّيته المتماسكة التي لا فكاك منها، عبر تتبّع جميع تشعّباته وإرجاعها إلى ما يبدو أنّها أسسُه الضروريّة التي لا غنى عنها. يجب أن يكون المرء منتبهاً إلى نقاط التنافر والتوتّر في داخل النسيج الثقافي. إنّ بعض ما يعيشه الأفراد بوصفه الإسلامَ يُخلُّ في بعض الحالات بتكامليّة الحياة الإسلاميّة، أي إنّه يثبت عدم اتساقه مع المسلّمات الثقافيّة الأكثر أساسيّة للإسلام، بالشكل الذي تطوّر عليه الإسلام؛ ومن ثمّ فإنّه سيقترن بإنتاج النزاع والصراع الذي سيتطلّب نوعاً من الحلّ أو القرار السيكولوجي والتاريخي. خلاصة هذا القول: كان لحياة المسلمين طابع إسلامي متكامل لا يُمكن انتهاكه والإخلال به هكذا من دون عواقب.

ديالكتيك التقليد الثقافي

لا شكّ بأنّ الإسلام (أو ما شعر الناس تاريخياً بأنّه هو الإسلام) بكلّ تشعّباته ودلالاته المركزيّة، ظاهرةٌ متنوّعة تنوّعاً هائلاً. فالطبيعة الشموليّة لرؤية الإسلام كما تمظهرت كفيلةٌ بألا يكون الإسلام متشابهاً في كلّ مكان وزمان(٥). عمليّاً، ستجد أيُّ صياغة معيّنة لما ينبغي اعتباره النتائجَ الأساسيّة لفعل الإسلام [التسليم] من يرفضها من المسلمين المخلصين (وهو أمر ينطبق على أيّ محاولة مماثلة في أي تقليد ديني آخر). ويُمكن تعميم ذلك على

(٥) لاحظ وليام كانتويل سميث في كتابه **معنى الدين وغايته** أنّ مفهوم «الدين Religion» ـ بوصفه نظاماً من الاعتقادات والممارسات، ينظر إليه البشر بوصفه إما صحيحاً أو زائفاً ـ مفهوم حديث نسبيّاً بالمقارنة مع مفهوم «الدين» بما هو جانب من حياة كلّ إنسان، يصعب الحكم عليه بالصحّة أو الزيف والبطلان إلا من جهة إخلاص المرء له ونجاحه فيه. حتى في الفضاء الإيراني ـ السامي، الذي ظهر فيه الدين مبكّراً وميّز نفسه عبر مجتمعات كلّية مكتفية بنفسها، فإنّ مفهوم الدين كنظام لم يسد ولم ينتشر إلا ببطء، ولم يُهيمن إلا في الأزمنة الحديثة. يرى [سميث] بأنّ ما نتعامل معه عادة هو مجموعة من التقاليد المتراكمة التي عبّر فيها الإيمان الديني عن نفسه. إنني مدين للغاية لسميث لتنبيهاته وشحذه وعيي تجاه هذه المسألة. انظر:
W. Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, new ed. (London: New English Library, 1966).

الثقافة بالعموم. تاريخيّاً، شكّل الإسلام وما يرتبط به من أنماط العيش تقليداً ثقافيّاً ـ أو مركّباً من تقاليد ثقافيّة ـ خاضعاً للتغيّر والنموّ بحكم طبيعته؛ وكلّما تغيّر ونما توسّع نطاقه.

يُمكن للتقليد أن يكفّ عن كونه تقليداً معيشاً فينحلّ بذلك إلى مجرّد أقوال مُتناقَلة. فقد تكون وصفة إعداد فطائر الأعياد مثلاً «تقليديّة» بمعنى أنّها تُنقل بحذافيرها من دون تغيير من الأمّ إلى ابنتها إلى الأجيال التالية. إذا كان التقليد محض انتقال بين الأجيال، أي إذا كان محض عادة، فإنّ التغيّر في الظروف المحيطة قد يؤدّي إلى نبذه والتخلّي عنه، على الأقل عند وفاة الأم. ولكن إذا كان التقليد حيويّاً، يُلبّي احتياجاً حقيقيّاً، فإنّه سيُعدّل نفسه أو ينمو بحسب ما تتطلّبه الظروف. إنّ التقليد الثقافي الحيّ في حقيقة الأمر دائماً في طورٍ من التطوّر والنموّ. وحتى إذا كان ثمّة نمط من النشاط الذي يحافظ على نفسه، ولا يتغيّر مع تغيّر السياق، فإنّ معانيه قد تتخذ مضامين جديدة، وقد يُعاد بناء تصوّراته بطريقة تدريجيّة وبطيئة وغير ملحوظة. فالفطيرة التي كانت تُعدّ وتُخبز حين كانت جميع الأطعمة تُصنع بالبيت باتت تعني شيئاً مختلفاً حتماً حين أصبحت هي وحدها ما يُخبز في البيت، على الرغم من أنّ وصفة إعدادها هي نفسها لم تتغيّر. وهكذا، فإنّ التمسّك بالوصفة نفسها سيحتاج إلى وجهة نظر جديدة حول الفطيرة، أو ربّما سيُنتجها. ولكن، حتى لو لم تتغيّر الظروف على هذا النحو الجذري، فإنّ المؤكّد بأنّ الوصفة وطريقة استعمالها سيصبح لهما تاريخ. حتى لو طبقنا الأمر على حياة بدائيّة ما، فإنّ نوع الوقود ومصادر الماء وجودة الأواني ستتغيّر مع مرور آلاف السنين أو مئاتها. في النهاية، إذا كان التقليد حيّاً بحقّ، فإنّ بعض الطهاة سيرون إمكانية تحسين الوصفة في الظروف الجديدة. وحين يفعلون ذلك، فإنّهم لن يكونوا قد تخلّوا عن التقليد، بل سيكونون قد حافظوا على حيويّته عبر تركهم إياه ينمو ويتطوّر.

لم تكن المجتمعات الحيّة يوماً مجتمعات ساكنة وجامدة. ومع قدوم الحياة المدينيّة والكتابيّة، تعاظم هذا الجانب الديناميكي من التقليد الثقافي؛ أو بالأحرى، تسارعت وتيرة عمليات التقليد الحيّ وأصبحت أكثر مرئيّة؛ وهكذا بات كلّ جيل يشهد ظهور مبادرات ثقافيّة فرديّة واعية استجابة للاحتياجات الجديدة أو الفرص المتاحة في هذا الزمن. لقد أظهرت التقاليد

الاجتماعيّة صيروراتها المتغيّرة، أوضحَ ما يكون، في ما ندعوه «الثقافة العليا high culture»؛ أي في الأشكال الثقافيّة المشتركة على المستوى الكتابي/ العالِم والمديني. ولكن، حتى في «الثقافة الشعبيّة folk culture»، أي في ثقافة المزارعين والعوام غير المتعلّمين، تحمل التقاليدُ الثقافيّة ذات القوّة الديناميكيّة الأصليّة، التي تزداد وضوحاً في الثقافة العليا(٦).

يُمكننا أن نصف عمليات التقليد الثقافي بالعموم، وعلى نحوٍ خاصّ في الثقافة العليا في المجتمعات المدينيّة في الأزمنة ما قبل الحديثة ـ والتي كانت هي الوسط الأساسي الذي تحرّك فيه الإسلام ـ على أنّها حركة تتألّف من ثلاث لحظات: ١) الفعل الخلّاق. ٢) التزام المجموعة به. ٣) التفاعل التراكمي معه داخل المجموعة. بدايةً، يتأسس التقليد في لحظة الفعل الخلاق، وهي لحظة مواجهة إبداعيّة أو ابتكاريّة أو وحيانيّة [قائمة على الوحي] أو حتّى كاريزماتيّة: مثل اكتشاف قيمة جماليّة جديدة، أو الشروع بتقنية جديدة في مجال حِرَفيّ معيّن، أو رفع مستوى التوقّعات الاجتماعيّة إلى مستوى جديد، أو تأسيس سلالة حكم جديدة أو اتباع نمط جديد في الحكم؛ أو، في حالة الدين، لحظة الوعي الناصعة بالمطلق في علاقتنا بالكون (أي لحظة الإلهام الروحي التي تُقدّم رؤية جديدة). بقبولهم للقرآن والتحدّي الذي يحمله، فتح محمّد وأصحابه أنفسهم على اعتبارات وأنظار جديدة شاسعة حول ما يُمكن أن تعنيه الحياة، وهو ما جعل اهتماماتهم السابقة تبدو تافهة وغير ذات قيمة لهم؛ ولأجل ذلك، كان هذا الفعل من القبول فعلاً خلّاقاً بالمعنى الكثيف للكلمة.

إنّ الطابع الخلّاق لمثل هذه المناسبات والأحداث يعود جزئياً إلى الطبيعة الموضوعيّة للحدث نفسه، بحيث إنّ جزءاً منه لا بدّ أن يكون استجابة أصيلة للإمكانات الإنسانيّة الكلّية الكامنة. لا يُمكن بحالٍ إنكار التأثير البشري للقرآن، بما هو نصّ مكتوب. في الوقت نفسه، فإنّ الطابع الخلّاق للحدث يرجع أيضاً إلى تقبّل الجمهور الخاصّ له، الذين وافقوا

(٦) في هذه الفصل، حاولت أن أستفيد من النموّ والتركيب المتزايدَين في النظر الأنثروبولوجي إلى العمليّات والصيرورات الثقافيّة؛ ولكن بما أنني، كمؤرّخ، أتعامل بالأساس مع الثقافة العليا لا مع الثقافة الشعبيّة، فقد كان لزاماً عليّ أن أطوّر الإطار النظريّ الذي سأعمل عليه بنفسي.

على هذا الحدث الخلاق وتبنّوا نتائجه ومنحوه قيمته، ووجدوا فيه ما يستجيب لاحتياجاتهم الشخصيّة ومصالحهم، الماديّة أو المتخيّلة، إلى أن أصبح مرجعاً معيارياً بينهم. لا يتحدّث القرآن بلغة هذه المجموعة من عرب الجزيرة العربيّة وحسب، بل يستجيب لاحتياجاتهم الفرديّة والاجتماعيّة، مع عنايته بمجموعة من المشكلات الاجتماعيّة والأخلاقيّة. باستجابتهم للقرآن، سواء أكانت إيجابيّة أم سلبيّة، أقام المؤمنون معنى صلباً لما كان ليكون، لولا ذلك، مجموعة من الملاحظات والمواعظ على المستوى اللغوي المحض. من دون هذه الاستجابة، والتي أصبحت مفترضة سلفاً في الأجزاء الأخيرة من القرآن نفسه، كان القرآن ليُصبح مقطوعة أدبيّة مدهشة، ولكن من دون نتائج عمليّة. تزداد أهمية هذا الجانب المزدوج للفعل الخلّاق في الحياة الدينيّة، ذلك أنّ العديد من الحالات، ذات الإمكانات الوحيانيّة، قد مرّت من دون أن تحظى بانتباه أو ملاحظة؛ ولكنّ تجربة الوحي لا تقف على قدميها إلا عندما يكون هناك عدد كافٍ من الأشخاص المستعدّين لاستقبال هذا التأثير لحدث معيّن، وحين يسمحون له بأن يفتح أعينهم.

أما **اللحظة الثانية** من التقليد الثقافي فهي التزام المجموعة الناشئ عن الفعل الخلّاق: إذ تتم مأسسة الجمهور المباشر للحدث وإدامته بطريقة ما؛ أي إنّ الفعل الخلّاق يُصبح نقطة انطلاق لجسم متصل من البشر الذين يحملون إدراكاً مشتركاً بأهميّته ويأخذونه بعين الاعتبار في كلّ خطوة تالية، سواء أكانت تنفيذَ مضامينه أم التمرّد عليها. يُمكن النظر إلى حالة تلقّي الفنانين الغربيين لرسومات عصر النهضة الإيطالي كمثال على ذلك. في تقليد التعليم الليبرالي الذي نشأ حول مجموعة مركزيّة متفق عليها من الكلاسيكيات، أصبح الالتزام أكثر تقييداً وإلزاماً، ولعلّ الصورة الأكثر تشدّداً من ذلك هي ما نجده في التقليد القانوني(*). عندما يصل الالتزام إلى أعلى درجات الفعاليّة، فإنّه يتحوّل إلى ولاء. ومن ثمّ، يُمكن تعريف الإسلام على أنّه التزام بالمغامرة التي قادتها رؤية محمّد؛ والتي تعني، على المستوى الملموس، الولاءَ لمحمّد وكتابه [القرآن] ثمّ لمجتمع محمّد المتصل، أو على الأقل (لاحقاً) لبقية المؤمنين في هذا المجتمع. أصبح

(*) حيث يُصبح للسوابق القانونيّة قيمة وازنة لا يسهل على القاضي أو المشرّع تجاهلها (المترجم).

لهذه الولاء لاحقاً علاماته الرمزيّة التي تُميّزه، كإعلان **الشهادة**، صيغة الاعتقاد لدى المسلمين، أو تأدية الصلوات باتجاه **القبلة**، أي باتجاه مكّة؛ وهي أفعال كانت كافية لإنشاء الفرد الملتزم بالنتائج الاجتماعيّة والقانونية المترتّبة على كونه مسلماً، بغضّ النظر عن مدى تسليمه الداخلي.

يحتفظ التزام المجموعة بحيويّته من خلال التفاعل التراكمي بين الأفراد الذين يحملون هذا الالتزام المشترك؛ وفوق ذلك كلّه، عبر الحوار والنقاش، الذي يحدث حينما يبدأ البشر بالعمل على المضامين والإمكانات الكامنة في الحدث الخلاق الذي ارتبطوا به. في الفنون، إذا ظهرت مشكلة ما من داخل التقليد الفنّي، فإنّ حلّها يُصبح حلّاً مشهوداً بين الفنانين الآخرين، وقد يتبنونه بدورهم أو يستجيبون له بحلول بديلة؛ ثمّ تفتح هذه الحلوّل بدورها إمكانات جديدة، كما تطرح مشكلات فنيّة جديدة أيضاً. في الفلسفة والعلوم، فإنّ نقل ما تمّ إنجازه، بخاصّة في حالة الرواد الأوائل مثل أفلاطون وبطليموس، فاتحةٌ ضروريّة للحوار والنقاش التراكمي المستمرّ، للاستجابة والاستجابة المضادة، وهذا ما يُشكّل هدف هذا النقل؛ ومن دون ذلك، فإنّ عمليّة التناقل ستتوقّف تدريجيّاً. يصحّ هذا أيضاً فيما يتعلّق بالتطوّر الابتكاري والتفصيلي للنظام الاقتصادي؛ وفوق ذلك كلّه للحياة السياسيّة، والتي تقوم على تضارب المصالح المتعارضة وصراعها، إذ يحاول كلّ طرف أن يوجّه التراث المتراكم في دولة كبرى لمصلحته الخاصّة، وبهذا يحصل انزياح مستمرّ لنمط التراث، بحيث تعمل شبكة المصالح التالية على أساسه.

قد تكون مضامين الحدث الاستهلالي/الابتدائي محدّدة وذات طبيعة وظيفيّة نسبيّاً (قد تُحيل إلى تطوّر الظروف التاريخيّة التي واجهها المجتمع). فما أن قام المسلمون الأوائل بالسيطرة على المنطقة الممتدّة من حوض البحر الأبيض المتوسّط إلى إيران حتى بات ثمّة حاجة لإيجاد منظومة من القوانين والأعراف، إذا أُريد لهذا المجتمع أن يتماسك ويحافظ على موقعه: وهكذا ظهرت الحاجة لقانون الشريعة. وإذا ما كان لذلك أن يتم بالتناغم مع التجربة الأولى التي وحّدت المسلمين ورسّخت مُثلهم العليا، فإنّ بناء الشريعة بدوره يتطلّب استكشاف الأحاديث، المرويات التي نُقلت عن المسلمين الأوائل، والتي قد تربط بين التحدّي القرآني والاحتياجات العمليّة للإمبراطوريّة اللاحقة. تدريجيّاً، وعبر القرون، وجد المسلمون الأتقياء،

الذين تراكمت أعمالهم واعتمدت على بعضها البعض، هذه الأحاديث، وابتكروا هذه الشريعة. وقد سعت أعمالهم إلى الوصول إلى صيغٍ من التفاهم مع مجتمعاتهم ومع التحدّي القرآني في آنٍ معاً.

وقد تكون نتائج الحدث الخلّاق ومضامينه كلّية ومنطقيّة نسبيّاً (قد تنبع من طبيعة الحدث نفسه، من قدرته الكامنة على توسيع أدوات ووسائل البشر الباحثين عن الحقيقة في حيواتهم). إذاً، فأيّاً كان الدافع الذي يقود الإنسان إلى الالتزام الأوّلي بمجتمع محمّد (وغالباً ما يكون ذلك شيئاً أقلّ من الفهم الكامل لرؤية محمّد نفسها)، فإنّ هذا الالتزام العمومي سيقوده بالضرورة إلى التقدّم نحو التسليم، بما هو مسألة شخصيّة في الروح؛ وسيقوده إلى البحث عن مفهوم تفصيلي للنبوّة وللإله، ليوضّح ويُمَفهم هذا التسليم الذي يجد نفسه سائراً نحوه. إنّ هذا الحوار، وهذا التبادل في الرؤى وتجاذب الآراء مع الآخرين، هو ما يقود الإنسان إلى إدراك ما هو المعنى النافع لوجوده ووجود الكون وما هو المعنى غير النافع. في مثل هذا السعي، قد يجد الإنسان في الإسلام، وربما في الظرف الروحي الإنساني، ما يتصل بظروف حياته.

سواء أكانت مضامينُ الالتزام الابتدائي وآثارُه ظرفيّةً ووظيفيّة نسبيّاً أم كانت منطقيّة ومتأصّلة نسبياً، فإنّها ستعمل في جميع هذه الحالات بشكلها الكامل، عندما تواجه الرؤية الخلّاقة منظورات جديدة في سياق من التفاعل التراكمي والحوار بين أولئك الذين تعني لهم الأحداث الابتدائيّة المؤسسة شيئاً ذا قيمة.

ولكنّ الأمر لا يقتصر على تطوّر التفاعلات النابعة من نقطة إبداعيّة أولى؛ فهذه التفاعلات، وهذا الحوار، يُشكّل بدوره سلسلة من الأفعال الخلاقة ومن الالتزامات النابعة عنها (أفعال ثانويّة، التزامات ثانويّة، إلى حد أن تصبح جميع المواجهات والاستكشافات، باستثناء الأفعال الأصليّة، على سويّة واحدة). إذاً، فعوضاً عن أن يكون التراث الثقافي نسقاً نظريّاً ثابتاً يُستخرج ويُستنبط دوماً من الحدث الخلّاق الابتدائي، ليُزوّد جسماً مُحدّداً من الأفكار والممارسات، فإنّه يُشكّل، بدرجةٍ ما، وضعيّة سلبيّة/ انفعاليّة تتلقّى الفعل. في هذه الوضعيّة، فإنّ كلّ مرحلة قد تُحدث انعطافة جديدة في التوجّه؛ أو على الأقل، لن تكون نتائجها متوقّعة تماماً، ذلك أنّ الوضعيّة نفسها تسمح بظهور

أنواع مختلفة من الأفعال وفقاً لتنوّع الظروف والأمزجة والمشكلات.

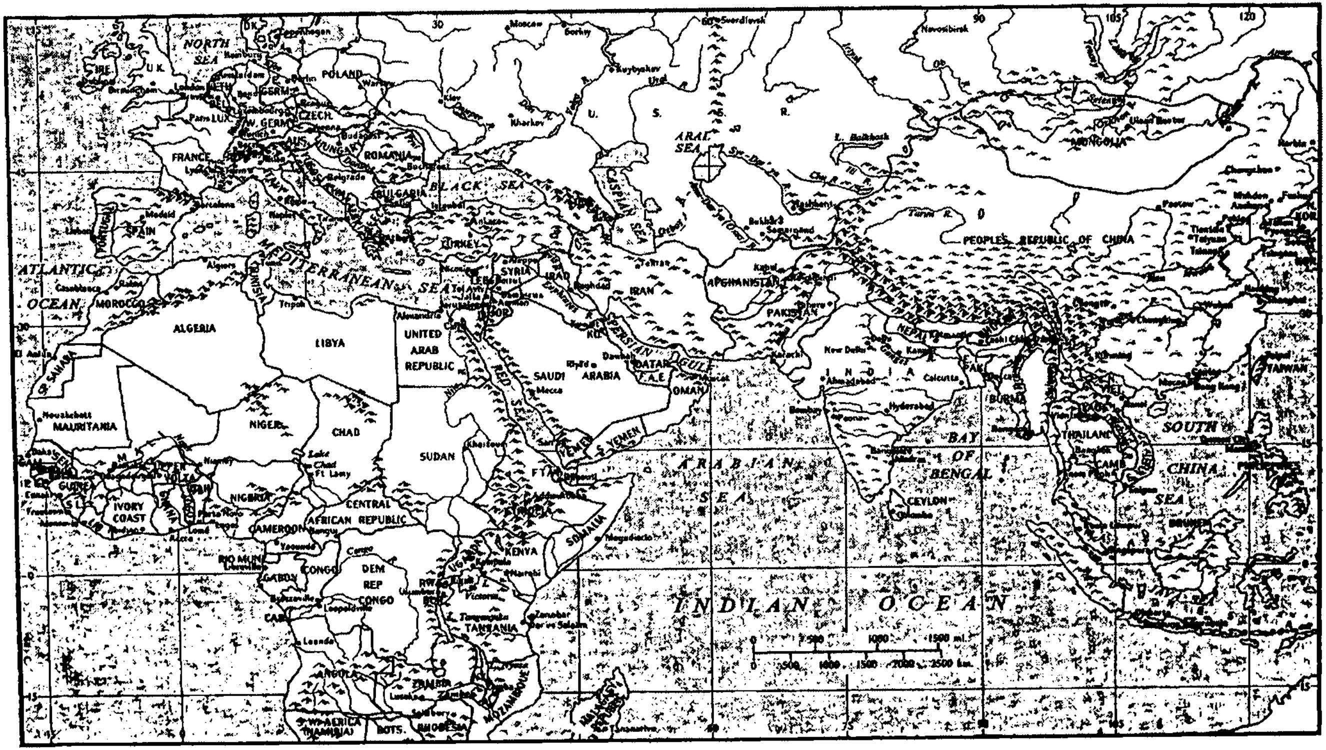
إذاً، ففي هذا الحوار الذي انطلق مع مجيء الإسلام، ومنذ البداية تقريباً، أصبح هناك مجموعات متعارضة من الافتراضات حول ما يجب أن يتضمّنه الإسلام ويعنيه، وقدّمت كلّ مجموعة التزاماتها الخاصّة وحواراتها الخاصّة. فحول الشخصيّة الكاريزماتيّة لعلي [بن أبي طالب]، الصحابيّ والبطل المغوار، تبلور شعور الجنديّ بعدالة الإسلام، حتى في الجيل الأوّل، في مواجهة ما كان يُنظر إليه على أنّه تراجعٌ وانحراف من قِبَل العُصبة الثريّة التي تحكّمت وسيطرت على فتوحات المسلمين ووجهتها لما فيه منفعتها الخاصّة. لقد أشعل هذا الشعور، والذي تضمّخ بدماء الثوار، ولاءً عملياً لعليّ، ولاحقاً لعائلته [آل البيت]. أُطلق على هذه الحركة اسم «التشيّع». وبات يُنظر إلى الجسم الغالب الأعم من المسلمين على أنّهم ضُلّال لرفضهم قيادة علي، في حين أنّ قلّة باقية هي من تمسّكت بالرؤية الأصليّة. جيلاً بعد جيل، نضجت أوسع المضامين المستنبطة من هذا الولاء في القلّة الباقية من الشيعة المسلمين، وهي مضامين تطالب بالعدالة الاجتماعيّة التي لا تقتصر على قضيّة الجند، بل تمتدّ إلى كلّ المجالات الأخرى، فشملت مضامينها (بما أنّ الحياة كلٌّ لا يتجزّأ) الحياة التعبّدية الشخصيّة أيضاً، والميتافيزيقا، وجميع نطاق الاهتمامات الإسلاميّة. في الوقت نفسه، فإنّ التجربة المُحفّزة والمُلحّة لصياغة نوعٍ من الوحدة بين المجتمع المسلم، على الرغم من الضغوطات الحزبيّة للشيعة، قد أنتجت ولاءً من نوع آخر، وهو الولاء السنّي: وهو ولاء لمجتمع المسلمين كما تشكّل تاريخياً، بغضّ النظر عن كلّ أخطائه. وقد كان لهذا الولاء أيضاً مضامينه السائدة وآثاره الواسعة، والتي تمخّضت على إثر حوارات مطوّلة بين المسلمين السنّة.

وهكذا ظهر في الوضعيّة الإسلاميّة تقليدان فرعيان اثنان، ووضعيتان فرعيّتان من الحوار، تمّت داخل كلٍّ منهما صياغة مضامين مَقدم الإسلام الأصليّ بطرائق مختلفة ومتعارضة. وقد بدأ كلّ حوار ثانوي منهما، مثلما حصل مع الإسلام نفسه، من نقطة خلاقة: فداخل كلّ تقليدٍ منهما، تمّ النظر إما إلى موقف عليّ البطل [عند الشيعة] أو إلى موقف الأمة والمجتمع الأعم [عند السنّة]، على أنّه موقف يحظى بتوجيه إلهيّ أو وحياني (وإن لم يكن على نفس مستوى القرآن بالطبع). وكما نرى في خريطة توزيع الشيعة، فإنّ هذين

التقليدين المتعارضين قد استمرّا إلى وقتنا الحاضر. (في أيامنا هذه، فإنّ أكثر من ربع، وربما ثلث، المسلمين في الأراضي المركزيّة من «الإسلام القديم» من النيل إلى جيحون، هم من الشيعة. أما البقيّة [في الأراضي المركزيّة] - إضافةً إلى معظم المسلمين في الأراضي البعيدة عن المركز - فهم من السنّة بالأساس، والذين يُشكّلون تسعة أعشار المسلمين في العالم بالعموم).

تنوّع الإسلام في شبكة التاريخ العام

صحيحٌ أنّ التقليد الإسلامي قد تطوّر وفق شروطه الذاتيّة، إلا أنّه كان على تفاعلٍ مستمر مع التقاليد الثقافيّة الأخرى، التي كانت حاضرةً بالفعل بين الشعوبِ التي دخلت في الإسلام. لا يُمكن لأيّ تقليد أن ينعزل تماماً عن التقاليد الأخرى الحاضرة في السياق الاجتماعي ذاته. (يُمكن تعريف الثقافة على أنّها مركّب من التقاليد المتداخلة والمعتمدة على بعضها البعض). ومن المرجّح دوماً أن يكون للحدث الخلاق في أيّ مجال من مجالات الحياة نتائج وتأثيرات تُلقي بظلالها على العديد من المجالات الأخرى. في الواقع، فإنّ التفاعل والحوار في الوضعيّة الدينيّة أو الفنيّة أو السياسيّة أو العلميّة متداخلٌ ومتشابك، إذ إنّ المشكلات المهمّة التي تُطرح في المجتمع ليست في الغالب مشكلات تقنيّة يُمكن لنوع واحد من التقاليد أن يتناولها ويتعامل معها. إنّ انقسام الإسلام إلى مجموعة من التقاليد الثانويّة/ الفرعيّة - حتى حين يُضمر هذا الانقسام حالة من العداء المتبادل، كتلك القائمة بين السنّة والشيعة - لا يعني أنّ هذه التقاليد الفرعيّة حصريّة الطابع؛ فكثيراً ما كان أفراد المسلمين، منذ البداية، يشاركون، بدرجة أو بأخرى، في كلا التقليدين الفرعيين في آنٍ معاً. كما أنّ الناس لم يتوقّفوا، حتى مع دخولهم إلى الإسلام، عن المشاركة والانخراط في التقاليد الحاضرة الأخرى التي تصوغ حياتهم، باستثناء الحالات القليلة التي يكون فيها الالتزام بهذه التقاليد متعارضاً تماماً وغير قابل للتوفيق مع التزامهم كمسلمين، كما هي الحال في بعض جوانب التقاليد الدينيّة الأخرى، وليس كلّها. أما فيما عدا ذلك، فقد وجد الإسلام نفسه في بيئة ثقافيّة حيويّة ومتعددة. وفقط عبر دخول الإسلام في هذه الحوارات الأخرى، أمكن له أن يُصبح ذا أهميّة كبرى للحياة الثقافيّة بالعموم.



بلدان الكتلة الأفرو - أوراسية، ١٩٧٠

إنّ التقاليد الفنيّة، التي رعاها المسلمون في البداية، ثمّ شاركوا فيها، هي تقاليد انطلقت في الأزمنة ما قبل الإسلاميّة. وبقدر ما وصل المسلمون (تدريجيّاً) إلى وجهات نظر ورؤى خاصّة تجاه بعض العناصر في هذه التقاليد - وهي رؤى ناشئة عن وضعيّتهم الاجتماعيّة الخاصّة أكثر مما هي ناشئة عن التأثير المباشر للإسلام - بقدر ما أصبحت التطورات المستمرّة لتلك التقاليد تُقدّم سماتٍ وخصائص يُمكن أن توصف بأنّها إسلاميّة. والأمر نفسه صحيح فيما يتعلّق بالتقاليد العلميّة والفلسفيّة، وتقاليد التجارة والحرف والإدارة العامّة، بل وحتّى فيما يتعلّق بحياة التقوى وممارسات الزهّاد. دائماً ما كان حضور الإسلام يُستشعر تدريجيّاً من خلال استكشاف المسلمين لمسائل ذات صلة بهم ضمن الوضعيّة التي تقدّمها التقاليد الأخرى المختلفة.

إنّ مثل هذا الفرق والاختلاف، الذي كثيراً ما نُلاحظه بين الإسلام في البيئات ذات الغالبيّة المسلمة (كالحال في البلاد العربيّة) والإسلام في البيئات التي يكون فيها المسلمون أقليّة (كالحال في الهند)، ليس إذاً مسألة تتعلّق بمدى كون المسلمين مسلمين فعلاً. ولا يُمكن اختزال هذا الاختلاف إلى اختلاف بين الأعراف القديمة والوعي المفروض من الخارج، كما يحلو لأحد المسلمين الهنود أن يصوّر الأمر؛ أو إلى الفرق بين سيادة الذات الطبيعيّة ومواكبة العصر، كما يرى بعض العرب المسلمين؛ بل هو أيضاً اختلافٌ بين استجابتين متساويتين في أصالتهما للتحدّي الروحي الكلّي الذي حمله الحوار الإسلامي وسط بيئتين ثقافيتين مختلفتين. فالمسلمون الهنود على سبيل المثال، سيقرؤون بعض كتب المسلمين الهنود الآخرين، والتي انبعثت من المشكلات الهنديّة الخاصّة التي تنازعوا معها وجادلوها؛ وسيستجيبون، بشكل إيجابي أو سلبي، للتجارب الإبداعيّة التي قدمها هؤلاء الكتّاب. وبالمثل، كان للعرب المسلمين حواراتهم ونقاشاتهم الفرعيّة مع المشكلات العربيّة والاستجابات المُقدّمة لها.

حين ننظر إلى الإسلام تاريخيّاً، فإنّ الوحدة المتكاملة للحياة التي تبدو لنا، للوهلة الأولى، كأنها تعبيرٌ ونتيجة عن فعل الإسلام [التسليم]، تختفي من أمام أعيننا. ففي مثل هذه الحوارات المتجدّدة أبداً، والتي دارت في وضعيات تشكّلت بمعزل عن الإسلام ككل، ألا يبدو بأنّ كلّ شيء ممكن الحدوث شريطة أنّ يمتلك صلاحيّةً إنسانيّةً ما؟ لا يُمكننا أن نستمرّ في القول بأنّ الإسلام

دوماً يقول الشيء الفلانيّ، أوّ بأنّ فكرةً ما هي تشويهٌ أو تحريف للإسلام. قد يشعر المؤمن بأنّه قادر على إطلاق مثل هذه الأحكام، ولكنّ ذلك لا يصحّ في حقّ المؤرّخ. فصحيحٌ أنّ الإسلام يُمكن أن يُشكّل، ضمن فترة زمنيّة مُحدّدة، وفي بيئة محدودة، نمطاً محدّداً وثابتاً نسبيّاً لا يُمكن انتهاكه؛ ولكن، مع تطاول المُدد الزمنيّة، ومع الامتداد العالميّ الشاسع، يُمكننا أن ننظر إلى أي صيغة مخصوصة من الأفكار والممارسات على أنّها نتيجة تشهد على كيف يُمكن للوضعيّة دائمةِ التغيّر، التي شكّلها التقليد الإسلامي، أن تنعكس في الظروف الآنيّة وفي العلاقة بجميع التقاليد الثقافيّة الأخرى الحاضرة(٧).

بل لا يُمكن عزو الضغوط المستمرّة ـ التي دفعت نحو نوع من الوحدة بين المسلمين في كلّ مكان ـ إلى الإسلام في حدّ ذاته على نحوٍ حتميّ؛ فقد نبعت هذه الضغوط من العلاقات التي قامت في أزمنة مختلفة، بين التقليد الإسلامي الجاري والتقاليد الثقافيّة التي تطوّر وسطها. في زمن الفتوحات العربيّة الأولى، كان الشعور بأنّ الرؤية القرآنيّة تتطلّب نوعاً من الوحدة بين الفِرَق الحربيّة للمؤمنين يُعبّر عن نفسه في الحاجة إلى وجود سلطة عليا واحدة بينهم، الخليفة الذي يقود صَلاتَهم ومعاركهم. لم يتمّ التخلّي أبداً عن مفهوم الخليفة، ولكنّه لاحقاً ـ حين بات معظم المسلمين تجاراً أو حرفيين أو مزارعين ـ أصبح مندمجاً في المفهوم القديم عن المُحكِّم الملكي النزيه/غير المنتفع بين الطبقات المختلفة في المجتمع المستقرّ. في نهاية المطاف، أمكن للمسلمين أن يعترفوا بأكثر من خليفة في الوقت نفسه. ففي ذلك الوقت، بات المسلمون يمثّلون عدداً كبيراً من التقاليد الثقافية المختلفة. بناءً على ذلك، فقد وجد أولئك الذين يُركّزون على تحقيق الرؤية القرآنيّة بأنّ من الضروريّ

---

(٧) لا شكّ بأنّ عدداً معتبراً من العلماء، والمسلمين أيضاً، لن يكونوا سعداء بالتقييدات التي أحيطت بها فكرة وجود أيّ إسلام أزلي حقّ. فمن الشائع عند العلماء التمييز بين صيغ «حقّة» أو «أصليّة» من الإسلام من بين الأشكال المختلفة التي اتخذها الوعي الإسلامي؛ وقد يستعملون صيغة «أرثوذكسي» أو غيرها من المقولات التي تستبطن، صراحةً أو ضمناً، هذا التمييز. لا شكّ بأنّ ثمّة درجة من الصلاحيّة لهذه الاستعمالات، ولكنّ ذلك يجب أن يتمّ بحذر شديد. فالمسألة بدرجة كبيرة مسألة تعريفات. لقد استعملت لفظة «الإسلام» بطريقة تبدو لي أكثر أصالةً في استجابتها للاستعمال السائد في السياقات العاديّة. وفي هذا الصدد، يُمكن أن يكون هناك اتفاق عملي على مستوى النظريّة العالميّة. ربما يجب أن يُفهم استعمالي على أنّه استعمال «تاريخيّ»، في مقابل الاستعمالات «المثاليّة» و«الميتافيزيقيّة».

المطالبة بنوع جديد من الوحدة: وحدة في الأعراف التي تحكم العلاقات الاجتماعيّة، والتي يُمكن أن يتأسّس المجتمع العادل بناءً عليها. لاحقاً، وتحت التأثير المدمّر للأزمنة الحديثة، ظهر نوع ثالث من الدعوة للوحدة. فقد عبّرت التطلّعات نحو «الوحدة الإسلاميّة» عن أمل الشعوب المسلمة المختلفة، والتي وجدت نفسها في حالة خضوع للغرب الحديث، في التعاون السياسي في مصالحها المشتركة، بغضّ النظر عن الاختلافات الثقافيّة فيما بينها.

ما هو الإسلام إذاً؟ هل يُمكننا أن ندرسه ككلٍّ ذي معنى؟ هل الإسلام أكثر من اسم لنوع من الأمل ولبعض الرموز المشتركة؟ من الواضح أنّ الجواب هو: نعم؛ ولكن فقط بالمعنى الذي يجعل أيّ تقليد ثقافي، على الرغم من التناقضات التي يحملها داخله، كلّاً واحداً. فمهما تنوّع التقليد في تطوّره، ومهما كان تطوّره متسارعاً ومضطرباً، فإنّ التقليد لا يُمكن أن يسلك جميع المسالك أو ينتهج جميع الآراء والممارسات من دون تمييز. إنّه يفرض حدوده الفاعلة على نحوٍ مستمرّ على الرغم من استحالة صياغتها مسبقاً. إنّ النقاش داخل المجموعة، بل وأيّ نقاش، لا يُمكن أن يحصل إذا وُضعَ كلُّ شيء قيد المساءلة دفعةً واحدة. فالرؤى والتبصّرات الجديدة لا تأتي وتتضّح إلا في ضوء الرؤى والأفكار السابقة، التي تكون في تلك اللحظة بمثابة الثوابت المُسلَّم بها، أو تكون، في أقصى الأحوال، عُرضةً لانزياح طفيف في المنظور. وهذا صحيح في أيّ نوع من أنواع التفاعل: فالابتكار لا يتأتى إلا إذا تمّ افتراض ثبات بعض النقاط السابقة. في جميع الأزمنة، يُمكن ضمان وجود حدٍّ أدنى من التكامليّة والوحدة الثقافيّة من خلال سمات الوضعية الثقافيّة، التي يُسلّم بها جميع الناس، بمن فيهم الرجال(*) الذين

(*) يدرج المؤلّف على استعمال لفظة «الرجال» في سياقات يصحّ استعمال لفظة «البشر» فيها. وقد يكون هذا مدعاة لنقد نسويّ مشروع، إلا أنّ علينا التحلّي بشيء من التحرّز قبل إصدار هكذا حكم، لعدّة أسباب؛ أوّلها، أنّ هودجسون يستعمل اللفظة في سياق الفعل الاجتماعي، بينما يعمد إلى استعمال ألفاظ محايدة جندريّاً في السياقات الأكثر فرديّة، وهذا قد يصحّ على مستوى الوصف التاريخي لما حدث، إذ إنّ الرجال كانوا في الغالب هم الجنس الفاعل في تشكيل المجتمع في مجالاته العموميّة. والوصفُ لا يقتضي التبرير والموافقة. ثانيها، أنّ التطهير (والبسترة) للغة ومكافحة الذكوريّة في النصوص ليست هي مناط الموقف من المرأة (إن كان للمؤرّخ أن يتخذ موقفاً بهذه العموميّة)؛ فعندما أنهى هودجسون عمله وحياته في ١٩٦٨ ـ وهي سنة حاسمة في هذا السياق ـ كان الوعي بانحيازات اللغة الجندريّة لا يزال قاصراً. وقد حافظتُ على استعمالاته كما هي ولم أتصرّف حتّى في =

يسعون لتغيير كلّ شيء. مع مرور الأجيال، يُمكن أن تظهر الابتكارات في أيّ نقطة. ولكن، طالما أنّ هنالك نوعاً من الالتزام المشترك بنقطة الانطلاق أوّلية يعترف بها الجميع، وأنّ هناك التزاماً تجاه الجسم الاجتماعي الذي يضمّ الأشخاص الذين يشتركون مع المرء في هذا الاعتراف، فإنّ الحوار سيُحافظ على سمات مشتركة، حتّى لو لم تكن هذه السمات واضحةً ومرئيّة في وقتٍ من الأوقات. فبقدر كون الحوار مسألة تراكميّة (إذ إنّ على من يأتون متأخّرين أن يأخذوا بالاعتبار كُلّاً من نقطة الانطلاق ونقطة الحوار الأخيرة) فإنّ ثمة حاجة لوجود مجموعة من المفردات المشتركة التي يتمّ نقاش الأفكار من خلالها (أو الأشكال الفنيّة أو المبادئ المؤسسية أو غيرها)، والتي ستشمل وتعمّ جميع الأجيال المعنيّة. إنّ هذه التكامليّة في الحوار هي ما يُمكن أن يُقدّم إطاراً مفهوماً وواضحاً للدراسة التاريخيّة.

وحدة الإسلام كتقليد ديني وحدودها

يُمكننا أن نميّز بين مستويين، في كلّ منهما كان ثمّة استمراريّة فاعلة في الحوار بين المسلمين على مرّ القرون: مستوى الدين، ومستوى الحضارة. على طول هذا العمل، سنتعامل مع التقليد الديني ومع الحضارة أيضاً؛ وعلينا هنا أن نوضّح باختصار ما نعنيه بالدين وبالحضارة، وأن نوضّح نوع العلاقات القائمة بينهما. تظهر الاستمراريّة الثقافيّة بين المسلمين، أجلى ما تكون في مستوى ما نُسمّيه «الدين». فقد حافظ التقليد الديني الإسلامي، مع كلّ تنوّعاته وتشعّباته، على درجة من الوحدة والتكامليّة، بوضوح أكبر مما نراه مثلاً في المسيحيّة والبوذيّة. ولكننا سنكتشف بأنّ هذه الوحدة الدينية بين المسلمين ليست إلا تعبيراً عن حالة أوسع من الوحدة الثقافيّة. وهذه الوحدة الثقافيّة الأوسع تاريخيّاً هي الأكثر أساسيّة ولا شك.

لا بدّ أن نتعرّف **أوّلاً** على الوحدة الدينيّة؛ وسنجد أنّها عند المسلمين قد نظمت في سلكها الكثير ـ ولكن ليس الكلّ ـ من مجالات الثقافة التي كانت لتُعتبر في بعض السياقات الأخرى غيرَ ذات صلة بالدين على الإطلاق. فعلى

= المواضع التي كانت دلالة «الرجل» فيها تعني الشخص (من دون أي تبعات جندريّة) أو كانت دلالة «الرجال» فيها تعني «الناس» بعامّة (المترجم).

أقلّ تقدير، يجب على جميع المسلمين أن يبقوا على صلةٍ وتفاهمٍ ما مع القرآن؛ وفي سبيل القيام بذلك فإنّ عليهم، إضافةً إلى المشاركة فيّ اللغة المشتركة [العربيّة هنا]، أن يشتركوا في مواجهة مجموعة من التحديات، ولو على نحوٍ جزئي. ومن ثمّ، فإنّ الطيف الواسع الذي يندرج تحت صفة «إسلامي» متصلٌ برؤية جميع المضامين، الإيجابيّة والسلبيّة، للالتزام الشخصي بالأحداث المؤسِّسَة والتحديات التي مثّلتها. ولما كان لدى جميع المسلمين، حتّى أكثرهم اختلافاً فيما بينهم، شيء مشترك يقرؤونه (ليس فقط القرآن، بل الأعمال اللاحقة لبعضهم البعض)، فقد حافظ التقليد في الواقع على وحدةٍ وتكامل يتجاوزان الحدّ الأدنى. نتيجة لذلك، فإنّ جميع الأسئلة الجديّة حول هذا الالتزام وحول مضامينه، بل وحول تطوّره التاريخيّ، ستكون مترابطة ومتداخلة؛ ولا بدّ إذاً من دراسة التقليد على أنّه كلٌّ واحد.

كما رأينا سابقاً، فإنّ هذا الالتزام الديني وهذا الحوار قد تغلغلا بعيداً؛ فلم يقتصر حضورهما على زاوية ضيّقة من حياة الناس، منحصرة في لحظات خاصّة من الشعور بالتسامي أو باليأس؛ بل انتشرا وتغلغلا في تفاصيل الحياة اليوميّة. وعلينا أن نراقب المدى الذي امتدّا إليه. إنّنا لا نستطيع اعتباطاً أن نفصل مجال «الدين» بالعموم ونمايزه مسبقاً، حتى لو منحناه نطاق تأثير وصلاحيّة واسعين؛ ومن ثمّ، فلا يُمكننا أن نفترض بأنّ هذا النوع أو ذاك من الأنشطة هو «ديني»، وأنّ بقيّة الأنشطة الثقافيّة ليست كذلك. بالطبع، فإنّ تنوّع مجال «الدين» واختلافَه في الثقافات المختلفة يجعل استعمال مصطلح مشترك ندعوه «الديني» مُبرّراً فقط عبر استدعاء سلسلة من المعاني الواسعة المنبثقة عنه.

في حياة الفرد، يُمكننا أن نستعمل لفظة «ديني» بالمعنى الأكثر تحديداً (أي بمعنى «الروحاني»)، لوصف توجّهه الكوني النهائي، ولوصف الالتزامات والطرائق التي يوليها المرء انتباهه، على المستوى الشخصي أو في علاقته بالآخرين. ويُمكننا أن نستعمل مصطلح «ديني»، على نحوٍ صحيح، للحديث أيضاً عن التوجّه الأقصى (وليس التوجّه الفلسفي أو الأيديولوجي)، بالقدر الذي يكون الالتزام الشخصي لهذا التوجّه والمعنى المترتّب عليه قائماً من جهة علاقته بنظام الكون، من دون أي تدقيق وإحكام إضافي لما يُمكن أن يَؤول إليه ذلك. في السياق الإسلامي، فإنّ ذلك يعني الشعور بالمُفارق والمُتعالي الكوني. ويُمكننا أن نستعمل الكلمة [أي الديني]، بمعنى أكثر صلابة، لوصف

المساعي، العمليّة أو الرمزيّة، للتعالي على حدود النظام الطبيعي للحياة المرئية؛ أي إنّها مساعٍ تقوم على الأمل بنوع جديد من العالم «الفائق للطبيعة»، أو على الكفاح من أجل الوصول إلى ذلك[8]. ومن ثم، فإنّ بإمكاننا أن نستعمل مصطلح «ديني» (إذا ما وسّعنا دلالته بعض الشيء)، لوصف التقاليد الثقافيّة التي تركّز على مثل هذه الالتزامات الكونيّة: التقاليد المتراكمة للاستجابات الشخصيّة للإمكانات المفترضة لتجاوز النظام الطبيعي والتعالي عليه. تنطلق هذه التقاليد من الأحداث التي يجدها الناس كاشفة وموحية بهذه الإمكانات. ولكن الاستعمال العام للمصطلح كثيراً ما يكون أكثر اتساعاً من ذلك أيضاً. فالحياة «الدينيّة» الفعليّة للفرد لا تقوم بالضرورة على الالتزام الكوني الخلاق، بل تقوم على مشاركته في التقليد الديني كما وُجد (يتحدّد ذلك بحسب ما إذا كان الفرد مهتماً بالفعل بالدافع الروحي الأوّلي، أو كان مرتبطاً فقط بتلك الجوانب الثانويّة أو المسانِدة للالتزام الروحي الأساسي للتقليد). من غير المُجدي ولا المطلوب، للأغراض التاريخيّة، أن نُميّز أو نفصل بين هذه الاستعمالات المختلفة.

بناء على ذلك، فعلى الرغم من أنّ ما ندعوه التقاليد «الدينيّة» يدور ويتمركز حول هذه الالتزامات القصوى، إلا أنه من غير الممكن اختزالها ـ بما هي تقاليد تاريخيّة فعليّة ـ إلى ذلك. فأيّاً يكن الهمّ المشترك الذي يدور حوله الإسلام، فإنّه قد بات يتضمّن الكثير من الأمور إضافةً إلى ذلك، وليس بالضرورة أن تكون هذه الأمور مستنبطة ومشتقّة من الاهتمام بالمتعالي

(٨) يُمكن المرء، لبعض الأغراض، أن يطبّق مصطلح «ديني» على كلّ تجربة خشوعيّة (ذات خشوع) (numinous) وعلى كلّ مفهوم للمفارق والمتعالي (transcendent) (المرتبط بها)، يتحوّل إلى توجّه للحياة. ولكن، في التقاليد المختلفة الموجِّهة للحياة، بل وفي التقليد الواحد منها، فإنّ التجربة الخشوعية (ذات الخشوع) تجاه المفارق يُمكن أن تؤدي أدواراً مختلفة، وقد تكون في بعض الأحيان غائبة عن اللحظات الأساسيّة. ولذلك، ولغرض تصنيف التقاليد (إن كان ذلك ضروريّاً)، فإنّ وضع تعريف أكثر عموميّة سيكون مُفيداً هنا: يُمكن للمرء أن يستعمل مصطلح «الديني» لوصف أيّ تجربة توجيهيّة للحياة ولوصف أي سلوك يركّز، بدرجة أو بأخرى، على دور المرء في البيئة التي يستشعرها بوصفها نظاماً كونيّاً (cosmos). إنّ أيّ نظرة متطوّرة توجيهيّة للحياة، مهما كانت متوجّهة نحو الثقافة أو التاريخ أو مهما كانت تستبعد الاهتمام بالكون الطبيعي، تتعاملُ مع حياة الفرد ولها تأويلٌ ما للكلّ الكونيّ. ولكنّ مصطلح «ديني» لا يُمكن أن يُستعمل لوصف التجارب المركزيّة والسلوكات المرتبطة بالماركسيّة مثلاً ـ على خلاف البوذيّة «الإلحاديّة» مثلاً ـ حيث تؤدي العلاقة بين الفرد والنظام الكوني دوراً ضعيفاً نسبيّاً.

المفارق. وبوصفه تقليداً تاريخياً، يجب أن يُنظر إلى الإسلام على نحوٍ متكامل وفقاً لشروطه الخاصّة، بوصفه مكوّناً من كلّ هذه الأشياء المختلفة. إنّ ما يجعلنا نطلق على التقليد الإسلامي صفة «ديني»، وعلى المشاركة فيه وصفَ «سلوك ديني»، لا يرجع إلى أنّ الإسلام يعتنق مجالاً ثقافيّاً مخصوصاً، بل يرجع إلى أنّه، في المجالات التي يعتنقها، قد جعل من السعي باتجاه المفارق المتعالي، أو باتجاه المعنى الكوني، أمراً مركزيّاً. وحتّى حين نتصوّره تصوّراً ضيّقاً على أنه مزيج من العبادات والعقائد، فإنّنا نجد بأنّ الإسلام يحوي ما هو أكثر من ـ وأقلّ أيضاً من ـ ما يُمكن أن نفترض بأنّه متضمّن بالضرورة في السعي نحو المفارق: أي في فعل الإسلام [التسليم] الشخصي مثلاً. فقد يكون تعظيم المرء لتراثه الديني فعلاً دينيّاً مثلاً ـ الإسلام في هذا السياق ـ وكذلك الحطّ من التراثات الأخرى؛ ولكنّ ذلك لا يُشير بالضرورة إلى شعورٍ غامرٍ بالخضوع الفردي لله الذي خلق كلّ البشر وكلّ شيء. بالطبع، قد يكون الإسلام قد تطوّر ونما أبلغ نموّ، لأسباب اجتماعيّة وفكريّة، على يد أولئك الذين لم يحظوا إلا بالقليل من مثل هذه التجارب الدينيّة. (علينا أيضاً أن نكون مستعدين للاعتراف بقيمة المعايير التي تنتمي إلى جميع التقاليد الفرعيّة التي طوّرت الإسلام بأشكال مختلفة: أي بجميع المواقف المتعارضة التي كانت تمثّل «الإسلام» بالنسبة إلى إحدى مجموعات المسلمين).

سيجد القارئ بأنّ الإسلام، أكثر من المسيحيّة، يدعو إلى إقامة نمط اجتماعي شامل باسم الدين نفسه. لم يكن أيّ تقليدٍ من التقاليد الدينيّة الكبرى من هذا النوع قانعاً ومكتفياً بأفعال العبادة التي تُقام في مناسبات معيّنة في الأبنية المكرّسة [للعبادة]؛ بل كانت جميعها تأمل في تشكيل مواقف الحياة اليوميّة للرجال والنساء وصياغة تصرّفاتهم. نظريّاً، فإنّ جميع الولاءات الدينيّة كانت مُطالبَةً بالنفاذ إلى جميع جوانب الحياة، إلى الحدّ الذي يُمكن معه للجسم الديني أن يشكّل مجتمعاً كاملاً، وأن يشكّل طريقة عيشه وثقافته المكتفية بنفسها. ولكنّ الإسلام على وجه الخصوص كان أكثرَ نزوعاً لتقديم مثل هذه المطالبة الشاملة في الحياة. فقد نجح المسلمون في وقت مبكّر، في العديد من المجالات ـ وليس فقط العبادات العموميّة، بل مجالات مثل القانون المدني، والتعليم التاريخي أو الآداب الاجتماعيّة ـ في إقامة أنماط متميّزة قابلة لأن يتمّ تعريفها بالتماهي مع الإسلام كدين.

ولكن، حتى الإسلام لا يُمكن أن يكون شاملاً بالكلّية. فحتى في هذه المجالات المفضّلة، نادراً ما استأثرت الأنماط الإسلاميّة الخاصّة بالانتشار وحدها على نحوٍ حصري؛ وفي العديد من المجالات الأخرى، مثل التجارة والشعر، كان على الدين المُحكَم أن يقنع بوضع مجموعة من الحدود التي على التجار والشعراء ألا يتجاوزوها. وإلا، فإنّ هذه الجوانب من الثقافة كانت لتنمو، باستقلال تام عن أيّ ولاء دينيّ. إذاً فقد كان يتمّ الحفاظ على ما هو الدين، وما هو الإسلام هنا، متمايزاً ومنفصلاً بوعي، بأشكال متنوّعة، عن الثقافة الكلّية للمجتمع المسلم. وحتّى في حياة أكثر الرجال تقوى، كان هناك العديد من الأمور التي لا نستطيع أن نصفها بأنّها دينيّة.

إنّ للحياة الثقافيّة الأوسع للمسلمين، حضارتهم، تكاملها التاريخي الخاص، والذي يتجاوز كونه مجرّد امتدادٍ للوحدة الدينيّة المخصوصة للمسلمين. بالطبع، فإنّ هذا المركّب الثقافي الأوسع يشمل الحياة الدينيّة، إنما بوصفها أحد وجوهه، وإن كان هذا الوجه مركزيّاً؛ ذلك أنّه قد تشكّلت حول التقليد الديني الإسلامي الفعلي، تاريخيّاً، ثقافة شاملة لا تنحصرُ بما هو «ديني»، حتّى وإن كانت تُسلِّم بالمجال الواسع الذي يُطالب به الإسلام بما هو دين. لم يواجه المسلمون فقط التحدّي القرآني وما يستتبعه، بل واجهوا أيضاً سلسلة من الأحداث التاريخيّة والمشكلات التي تشمل كلّ مجالات الحياة. في الأزمنة الإسلاميّة، كانت الفنون والعلوم عند المسلمين الترك والفرس على سبيل المثال، أو بين المسلمين في مصر والهند، متداخلة ومتبادلة الاعتماد على نحوٍ لافت. وعلاوة على ذلك، كانت العلوم والفنون الحاضرة بينهم متمايزة بوضوح عن نظيراتها الموجودة خارج أراضي المسلمين ونطاقها، حتّى عندما كانت تتحدّى القناعات الدينيّة للمسلمين الأكثر تقوى. إضافةً إلى ذلك، بما أنّ التقاليد الثقافيّة، التي تشكّل مُجتمعةً الحضارةَ المرتبطة بالمسلمين، لم تكن تعتمد، بشكل مباشر إلا قليلاً، على التقليد الإسلامي في حدّ ذاته، فإنّها لم تكن بأيّ معنى مقصورة على المسلمين؛ إذ يجب الاعتراف بدور العديد من غير المسلمين ـ المسيحيون واليهود والهندوس وغيرهم ـ لا بوصفهم قد عاشوا اجتماعيّاً ضمن مجال الثقافة الإسلاميّة وحسب، بل بوصفهم مشاركين مكمّلين ومساهمين فيها، وبوصفهم منخرطين انخراطاً فاعلاً في العديد من حواراتها الثقافيّة. في

الوقت نفسه، فإنّ بعض المجموعات المسلمة المتحمّسة لدينها (في الصين على سبيل المثال) لم تتأثّر ثقافيّاً إلا تأثّراً محدوداً بهذا المركّب الثقافي. إنّ نطاق الحضارة التاريخيّة إذاً ليس متمايزاً عن الدين كمجال نشاط وحسب؛ بل إنّه غير متساوٍ معه في الامتداد الزماني والمكاني، ولا في الشعوب الداخلة فيه. إذاً، لدينا هنا في المرتبة الثانية مستوى أكثر شمولية وعموميّة يُمكن من خلاله للتقاليد الثقافيّة لمسلمين أن تشكّل كلّاً مترابطاً يصلح كمادّة للدراسة في حدّ ذاته.

لا شكّ بأنّ هذا المستوى الأوسع من التكامليّة قد تأثّر تأثّراً عميقاً بالمستوى الديني، خاصّة لدى المسلمين، لا لأنّه امتداد له، وإنّما بسبب الموقع الاستراتيجي الذي وجد حَمَلَةُ الرؤية الدينيّة أنفسهم فيه ضمن الحضارة، بخاصّة في ميدان الثقافة العليا، التي هي ما يمنح للحضارة تعريفها بالمعنى الأكمل للكلمة.

الحضارة كتعبير عن المُثل/ القيم التكوينيّة

في هذا العمل، سنتحدّث عن الأعمال الفنية الكبرى، وعن سياسات السلالات الحاكمة، وعن العبقريات الدينيّة والكشوفات العلميّة أكثر مما سنتحدّث عن الحياة اليوميّة في المزرعة أو المطبخ. ومن ثمّ فإننا سنشمل في نطاق حديثنا تلك الشعوب، التي ساهم بعض أفرادها من ذوي الامتيازات في تلك الأعمال الكبرى والكشوفات، على الرغم من مدى الاختلاف الشاسع بين هذه الشعوب في إطارات عملها أو في طرائق تدبيرها المنزلي. قد يبدو في ذلك نوعٌ من التفضيل والانحياز لما يتصف بالعظمة والفخامة. ولكنني أعتقد بأنّ ذلك استجابة مشروعة للحاجة الإنسانيّة لفهم أنفسنا. على أيّة حال، علينا أن نكون واضحين بشأن ما نفعله وبشأن النتائج المترتّبة عليه.

لا شكّ بأنّ الثقافة الواسعة المرتبطة بالإسلام لم تكن متجانسة، بل عامرةً بالاختلافات مثل غيرها من الثقافات، وذلك بحكم أنّها مجموع لعددٍ من الثقافات، أو على الأقل مجموع لبعض جوانبها. إنّ الشعوب المعنيّة، التي عاشت ازدهارها منذ زمن محمّد في القرن السابع إلى اليوم، تمتدّ على طول نصف الكرة الأرضيّة الشرقيّ؛ ومن ثمّ فإنّها متنوّعة في لغتها، وفي مناخها، وفي وضعها التاريخي، وفي أنماطها الثقافيّة القوميّة. إنّ هذا

المركّب الثقافي هو ما نُسمّيه «الحضارة»: وهي تجمّع واسع وشامل نسبياً من الثقافات المتداخلة. ولكنّ هذه الثقافات على اختلافها تشترك في تقاليد متراكمة على صورة ثقافة عليا في المستوى الحضري والكتابي/العالِم؛ وهي ثقافة علينا أن نتعامل معها، مثلما هي الحال في ثقافات أوروبا والهند التاريخيّة، ككلّ ثقافي واحد. لقد تنوّعت هذه المجموعات من الشعوب بشكل هائل، ولكنّها في الوقت نفسه كانت تشترك في حمل تجارب ثقافيّة وتاريخيّة تتمايز عن نظيراتها لدى الشعوب البعيدة تمايزاً حاسماً. وهي في ذلك لا تختلف عن اشتراك الشعوب الهنديّة المختلفة في الاعتزاز بالتقاليد السنسكريتيّة، واعتزاز الأوروبيّين بالتقليد الإغريقي ـ اللاتيني. في حقل التاريخ الأفرو ـ أوراسي ما قبل الحديث، وُجد عددٌ من هذه المركّبات الثقافيّة الواسعة، التي لا تُغطّي بالضرورة مجالات الحياة المدينيّة والكتابيّة كلّها، ولكنّها بالعموم كانت تهيمن على الثقافات الأكثر محليّة.

هناك العديد من الطرق للتجمّع في «حضارات»، والتي هي في الواقع سلسلة لانهائيّة ومتداخلة من الحيوات الثقافيّة المحليّة. إنّ علينا معرفة مبررات الاختيار الذي نقوم به. أحياناً قد يقوم المرء بتركيبات بديلة بما يتلاءم مع المسائل التي تعنيه. وهكذا يُمكن النظر إلى الحضارة التي وحّدت الأراضي الممتدّة من النيل إلى جيحون في الحقبة الإسلاميّة لبعض الأغراض، لا على أنّها جسم ثقافي مستقلّ، بل على أنّها الطور الأخير في الاستمراريّة الطويلة الأمد للحضارة الإيرانيّة ـ الساميّة الممتدة منذ زمن السومريين القدامى. ومن ثمّ يُمكن كذلك اعتبار التقاليد الثقافيّة المرتبطة بالإسلام في الهند جزءاً من حضارة هنديّة مستمرّة هي الأخرى، وهو جزءٌ يزيدها تعقيداً ويربطها بمنطقة ما بين النيل وجيحون ولكنّها تبقى محدودة بإقليمها. يظهر ذلك بوضوح كافٍ على مستوى الحياة اليوميّة. ولكن، حتّى على مستوى الثقافة العليا، كان الإيمان الإسلامي جزءاً من تقليد أطول؛ إذ إنني أرى على وجه الخصوص بأنّ الأحداث الخلّاقة التي أسّست الإسلام هي نفسها جزء من التقليد التوحيدي الجاري والمستمر. وقد أخذت مكانها في الوضعيّة التي تشكّلت عبر الحوار الذي دار على إثر المضامين والنتائج التي قدّمتها الكشوفات النبويّة العبرانيّة القديمة؛ وقد شكّلت [أي الأحداث الخلاقة التي أسست الإسلام] استجابةً للتحديات التي تمظهرت تاريخيّاً في

الحوار عند هذه المرحلة التي انطلق منها محمّد. استمرّت ذات الالتزامات التوحيديّة الأساسيّة داخل الحوار الإسلامي، على الرغم من أنّ نوعَ الولاء الذي قدّمتهُ كان جديداً. والأمر صحيحٌ أيضاً فيما يتعلّق بالعديد من وجوه الثقافة العليا وجوانبها الأخرى، على الرغم من استعمالها للغات جديدة.

إن كان المرء مهتمّاً، بشكل واعٍ أو لاواعٍ، بالتطوّر الاجتماعي ـ الاقتصادي المؤسساتي، بخاصّة التطوّر المتعلّق بالوحدات الاجتماعيّة الأكثر محليّة، فإنّ مثل هذه التجمّعات المناطقيّة ستقدّم له النطاق الأكثر وضوحاً ومعقوليّةً للدراسة (فالتجمّع على أساس المنطقة سيقدّم، في حدّ ذاته، عدداً من البدائل: على سبيل المثال، بدلاً من التمييز بين أوروبا من جهة و«الشرق الأوسط» (من النيل إلى جيحون) من جهة أخرى، فإنّ المرء قد يميّز، بخاصّة في بعض المراحل، منطقة حوض البحر الأبيض المتوسّط عن المنطقة المتمركزة حول الهضبة الإيرانيّة). أما إذا كان المرء مهتمّاً بالأساس بالالتزامات الواعية للبشر وبأفعالهم العموميّة في ضوء هذه الالتزامات، كما يفعل المؤرّخ التقليدي، فإنّ التجمّع على أساس تقاليد الثقافة العليا سيكون أكثر صلة باهتمامه من التجمّع على أساس المناطق الاجتماعيّة ـ الاقتصاديّة.

حين نتحدّث عن الحضارات العظيمة، فإنّنا نعني قبل كلّ شيء تراثاً إنسانيّاً تمّ تطويره بوعي (وبالدرجة الثانية فقط، نعني مجموعة الأساليب الشعبيّة أو المعطيات السوسيولوجيّة الخام). في دراسة أيّ ثقافة، فإنّ للجوانب الفكريّة والاقتصاديّة والفنيّة والاجتماعيّة والسياسيّة أدوارها بالطبع؛ ولا بدّ من أخذ كلٍّ من طبقات الحكم، والفلاحين، وفناني المدينة وحرفييها، ومجموعات المتسوّلين، بالاعتبار في أثناء تفسير الحضارة. ولكن اهتمامنا الأوّل، ونحن ننكبّ على دراسة حضارة معيّنة، ينصبّ على جوانب الثقافة الأكثر تمييزاً لها؛ أي تلك الجوانب التي كانت أكثر أهميّة إنسانيّاً ضمن تنويعة (Variation) المجال المكاني والزماني لها، والتي تميّزها وتجعلها مختلفة عن الأشكال الأخرى من الثقافة. خلال معظم فترات التاريخ، كان ذلك يعني الحياة الفنيّة والفلسفيّة والعلميّة، والمؤسسات الدينيّة والسياسيّة، وبالعموم كلّ الأنشطة الأكثر تخيليّة(*) لدى السكان الأكثر تهذيباً وتثقيفاً. وعادة ما يُمكننا

(*) يستعمل هودجسون لفظة «تخيُّلي imaginative» في مواضع كثيرة من الكتاب كمقابل لمادّي، =

تمييز الحضارات الكبرى عن بعضها البعض من ناحية هذه الجوانب من الثقافة. وعلى المدى البعيد، فإنّ هذه الجوانب يُمكن أن تكون حاسمة التأثير، حتى بالنسبة إلى البشر العاديين الذين نادراً ما يكونون واعين لها.

إنّ لهذه الحقيقة صلة خاصّة في حالة المسلمين. فقد كان الإسلام في كلّ مكان وصل إليه يدخل ضمن المركّبات الثقافيّة المحليّة التي تحملها المجموعات الإثنيّة المحليّة، كتقليد واحد من بين مركّبٍ من التقاليد المتداخلة التي تشكّل معاً الثقافةَ المحليّة. ولكنّ هذه الثقافات المحليّة قد لا تمتلك أيّ شيء مشترك سوى هذا. على أنّ الثقافة الأوسع (دينيّة كانت أو غير دينيّة) المرتبطة بالمسلمين لا تفصح عن نفسها في هذا المستوى. فهذه الثقافة الأوسع كانت تمرّ بالأساس عبر «الثقافة العليا» وليس عبر الثقافة الشعبيّة: أي عبر المستوى الحضري العالِم، وبشكل أكثر تحديداً على مستوى الدوائر المثقّفة المنتفعة من عوائد الأراضي، والمشاركة في المؤسسات واسعة النطاق التي تفرض النظام الاجتماعي على مستوى أوسع من مستوى وحدة العائلة والقرية(٩). إنّ هذه الثقافة ـ التي تتضمّن بالطبع عناصرها الدينيّة ـ هي ما سندرسه في هذا العمل. بهذا المعنى ستُعرّف الحضارة على أنّها استمرار للتقاليد الكتابيّة/ العالِمة: أي للأدب literature(*) بأوسع المعاني المتضمّنة في

= ومن ثمّ فإنّ الأنشطة التخيّليّة هي الأنشطة الأكثر رمزيّة ومعنويّة، والتي تشمل أشكال الثقافة العليا من الفنون والابتكارات العلميّة والفلسفيّة، وهي كلّها لا تنتمي إلى مقتضيات المصالح المعيشيّة والمادية المباشرة (المترجم).

(٩) Edward Shils, "Charisma, Order, and Status," *American Sociological Review*, vol. 30, no. 2 (April 1965), pp. 199-213.

يُشير إدوارد شيلز في مقالته إلى الكيفية التي تعتمد بها الثقافة العليا (التي تمثّل عنده «نظام القيمة المركزية») على الكاريزما المنسوبة إليها، لأنّها تمثّل نظاماً اجتماعيّاً شاملاً يُنظرُ إليه بوصفه عادلاً.

(*) إنّ دلالات (literature) متشعّبة وغير متكافئة مع دلالات الألفاظ العربيّة التي يُمكن ترجمتها إليها، ذلك أنّ الأصول التي تفرّعت عنها معاني اللفظتين في العربيّة والإنكليزيّة/ اللاتينيّة مختلفة. فهي في اشتقاقها اللاتيني الأصلي literature تُشير إلى كلّ ما هو مكتوب، ومن ثمّ فإنّها في بعض صيغها الصرفيّة الحديثة literacy تعني معرفة القراءة والكتابة، ولكنّ معرفة الكتابة مقترنة بالضرورة بدرجة من الثقافة والتعلّم، ومنها تُستعمل صفة literate لوصف الإنسان المتعلّم الذي له حظّ من الثقافة، ولذلك أُترجم (lettered) أحياناً بتركيب مزدوج «كتابي/ عالِم» للدلالة على هذا المركّب. وقد تطوّرت دلالة الأدب literature في الإنكليزيّة، مع انتشار الكتابة، للدلالة على نوع حاذق ورفيع من الكتابة، أي الكتابة التي تحمل قيمة «أدبيّة» فنيّاً أو فكريّاً، ومنها يأتي استعمال تعبير مثل «الأدبيات العلميّة» وما شاكل ذلك. بل إنّ دلالة الأدب literate قد باتت تشمل أنواعاً غير كتابيّة من الأدب، مثل الأدب =

الكلمة، بما يشمل (على سبيل المثال) الأدبيات العلميّة والدينيّة. إذاً، فإنّ حقلنا، في دراسة الحضارة المرتبطة بالمسلمين، لن يتحدّد على أساس جغرافيٍّ فقط - أي مثلاً عبر ثقافة «الشرق الأوسط»، إذا قبلنا بالمصطلح بوجه من الوجوه - وإنّما عبر خطوط تطوّر تقاليد الثقافة العليا، أينما قادنا ذلك(١٠).

= الشفوي. أما لفظة «الأدب» العربيّة فدلالتها الأصليّة ترتبط بمعنى التهذيب ودماثة الخلق ولين الجانب (في الشعر الجاهلي: الآدِب هو الداعي إلى الطعام، ولا يزال هذا المعنى في لفظة «مأدبة»، والأديب هو السموحُ، حسن العشرة)، ثمّ تمتدّ إلى دلالة التعليم كما في قول النبيّ «أدّبني ربّي فأحسن تأديبي» لمّا قيل له: «يارسول الله نحن بنو أب واحد، نراك تكلم وفود العرب بما لا نفهم أكثره»؛ فاقترن إذاً معنى التعليم بالتهذيب في هذه اللفظة. في العصر الأمويّ، بات الأدباء طبقة اجتماعيّة من «مؤدّبي» أبناء الخلفاء والسادة، فصار الأدب يشمل جملةً من العلوم (المتمايزة عن علوم الشريعة) التي تستلزمها حياة البلاط آنذاك: طرائق العرب وأشعارهم وأخبار الملوك وأساليب الحكم، إضافةً إلى مجموعة كبيرة من الحكم السلوكيّة التي تتصل بمعنى التهذيب (ومنه كتاب ابن المقفّع «**الأدب الكبير والأدب الصغير**»). ولم تستقلّ دلالة «الأدب» بما هو جنسٌ رفيعٌ من الكلام (شعراً ونثراً) إلا في العصر العباسي (ومنه قول المتنبّي الشهير: أنا الذي نظر الأعمى إلى أدبي). وبهذه الدلالة تنتظم موضوعات كتاب المُبرّد «**الكامل في اللغة والأدب**». على أنّ استقلال دلالة الأدب بهذا المعنى لم يقطع وشائجها مع دلالة التهذيب والتأديب، ولذلك شواهدُ يقصر المقام عنها. وقد رأيتُ لمّا تفرّعت التصريفات المشتقّة من لفظة الأدب literature في الكتاب أن أُوضّح للقارئ رحلة هذه اللفظة. وسيُناقش المؤلّف شيئاً من ذلك في مواضع متفرّقة من الكتاب الثاني.

حول تطوّر لفظة الأدب في العربية، انظر: شوقي ضيف، **تاريخ الأدب العربي**: **العصر الجاهلي**، ط ٢٤ (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص٧ - ١٠ (المترجم).

(١٠) لقد تمّت مناقشة الأسئلة المتصلة بسؤال: ما هي الحضارة التي نربطها بالمسلمين؟ وما هو موقعها من تاريخ العالم؟ من عدّة وجهات نظر؛ ولكن نادراً ما تمّ ذلك من منظور تاريخ العالم الشامل، أو من خلال مقولات مرنة على نحوٍ كافٍ. من بين أفضل المناقشات، ثمّة ثلاثة أعمال تمثّل معاً سلسلة واحدة. إذ يستنتج كارل بيكر في كتابه **الدراسات الإسلاميّة**: **حول صيرورة العالم الإسلامي وجوهره** من بين عدّة أمور، بأنّ المسيحيّة ما قبل الحديثة والمجتمعات المسلمة قد اعتاشت بالعموم على موارد ثقافيّة مشتركة. انظر:

Carl Heinrich Becker, *Vom Werden und Wesen der islamischen Welt: Islamstudien*, vol. I (Leipzig: Quelle und Meyer, 1924), Part I, "Zur Einleitung"

وقد تمّ تطوير هذه الفكرة باتجاه جديد على يد غوستاف فون غرينباوم في كتابه **إسلام العصور الوسطى** حيث يُركّز على التشابه في نظرتهما للعالم. انظر:

Gustave E. von Grunebaum, *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1946). [2nd 1953].

وقد استعرض يورغ كرايمر مؤخّراً في كتابه **مشكلة تاريخ الثقافة الإسلاميّة** [ترجم إلى العربية] مجموعة من الأسئلة الكاشفة، في محاولة للموازنة بين الطابع «الهيليني» للثقافة والعناصر الأخرى. مع الأسف، فإنّه مثل معظم العلماء، لا يزال يصرّ على افتراض مجموعة من المفاهيم الواهية حول «مشرق» مُتخيّل، وهو ما يقود معظم حججه إلى مزالق مُضلّلة؛ بل إنّه فشل في الانتباه إلى أنّ المعلومات والأرقام التي أوردها لدعم حجته حول الطابع «المشرقي» للثقافة الإسلاماتيّة تُشير، على =

يمُكن أن يكون لمثل هذا التعريف لحقل اشتغالنا آثارٌ دقيقة؛ فهو، على سبيل المثال، يجعلنا ننظر إلى الدين نظرة خاصّة. فقد أدّى الدين دوراً أساسيّاً ومحوريّاً في التطوّرات التاريخيّة التي صبغت الحضارة كما عرّفناها؛ ولكنّ ذلك لم يكن بالضرورة بسبب جمود العادات الشعبيّة وعطالتها، وإنما بسبب موقعه في ضمائر الأقليّة المعنيّة. ذلك أنّ مُثل الأقليّة وقيمها يُمكن أن تكون ذات أهميّة فائقة على مستوى الثقافة العليا.

إنّ أيّ حضارة، بما هي مركّب قابل للتحديد من التقاليد الثقافيّة المختلفة، قد تكوّنت عبر جملةٍ من معايير التقييم الثقافي، ومن التوقّعات الأساسيّة، ومن المعايير التي يتمّ منحُ الشرعيّة على أساسها. في الثقافة العليا، ينتقل كلّ ذلك جزئيّاً عبر التقاليد الكتابيّة/ العالِمة مباشرةً، ولكنّه ينتقل جزئيّاً أيضاً عبر التقاليد الأخرى، مثل التقاليد الاجتماعيّة والفنيّة، المرتبطة بالتقاليد الكتابيّة. إنّ معايير منح الشرعيّة عميقةُ الأثر، وهي تمثّل السمات الثقافيّة المستمرّة التي يُمكن الاعتماد عليها لمنح الحضارة تكاملها الثقافي وأسلوبها المميّز الذي تتبعه. إنّ ما يُميّز إحدى الحضارات، بالمعنى الذي نستعمله، عن غيرها من الحضارات ليس إذاً رصيدها الأساسي من الأفكار والممارسات الثقافيّة ـ والذي يُمكن استعارته بسهولة من الشعوب الأخرى ـ وإنّما مُثُلها وقيمها التكوينيّة. ومثل هذا التراث الثقافي قد انتقل، ليس عبر الطبقات العليا المتعلّمة فقط، وإنّما أيضاً، بدرجة أقل، عبر قطاعات واسعة استوعبت شيئاً من تطلّعاتها [أي تطلّعات الطبقات العليا المتعلّمة]، وهي قطاعات تتسع وصولاً إلى الفلاحين البسطاء. ولكن، ضمن هذا المجموع البشري الواسع، فإنّ ثمّة دوراً خاصّاً منوطاً بمجموعة أصغر: أولئك الأشخاص الذين أخذوا القيم الأكثر تمفصلاً وإحكاماً والأبعد مدى وتأثيراً من التراث، واضطلعوا بحملها كمسؤوليّة شخصيّة تقع على عاتقهم، والتزموا بتحقيق هذه المُثل بأنفسهم. إنّ هذه الأقليّة المعنيّة، التي كانت المُثل الثقافيّة والروحيّة تمثّل بالنسبة إليها قوّة دافعة، ليست في الغالب من

= العكس مما يذهب إليه، إلى الطابع الواحد غير القابل للانقسام للمركّب التاريخي الأفرو ـ أوراسي ككل، والذي يشمل الغرب أيضاً. انظر:

Jörg Kraemer, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte* (Tübingen: Niemeyer Max Verlag GmbH, 1959).

للمزيد من التطويرات التي قدّمتُها من أفكاري لتعريف الحضارة، انظر القسم المتعلّق بالمنهجيّة التاريخيّة في المقدّمة، بخاصّة الفصل الفرعي حول الحضارات.

الرجالِ ذوي النفوذ والسلطة، بل هي في الغالب من أصحاب المبادرات الثقافيّة، الذين يبرزون عند كلّ مفترق طريق وعند كلّ منعطف تواجهه الحضارة (أي أولئك الذين أوضحوا طبيعة الخيارات الثقافيّة الجديدة التي يجب اتخاذها والشروع فيها، ضمن الإطار القائم).

في الأزمنة ما قبل الحديثة على الأقل، كانت بؤرة التركيز الأكثر أهميّة للمثل الثقافيّة تقع غالباً ضمن مجال الدين. ففي الدين، كانت آثار الأحداث الخلّاقة والوحيانيّة تبرز بجلاء على سطح الحوار المستمرّ الذي يشتغل على مضامينها؛ إذاً، فقد كان الدين قادراً على مدّ هذا الحوار باستمراريّة غير عاديّة. علاوة على ذلك، فإنّ نطاق الاستجابة والمواجهة الصادر عن الدين، وبدرجة أكبر مما يحدث في المجالات السياسيّة والجماليّة، كان ينزع إلى تغطية مجالات الحياة كافّة. فالبواعث الجماليّة الجديدة قد تؤثّر في العلم بدرجة من الدرجات، وقد يكون لها تداعيات اقتصاديّة مع تغيّر الموضات. أما الدوافع السياسيّة الجديدة فقد تصل إلى مدى أبعد، وقد تُفضي إلى سلسلة من القرارات الاقتصاديّة، وإلى تغير في المُثل الجماليّة؛ بل ويُمكن أن تؤثّر أحياناً على إيقاع الحياة الخاصّة المأخوذة بمفاخر الولاء [السياسي] الجديد. أما الشعور الحيّ والطافح بالتأثّر من كيانٍ ذي حضور كوني يُنظر إليه على أنّه يتجاوز النظام الطبيعي، فإنّه شعورٌ لا يحضر بقوّة إلا وسط أقليّة معنيّة. ولكن، إن أخذت هذه الأقليّة الشعورَ بجديّة، فإنّه يمكن أن يمسّ ويؤثّر على كلّ تفاصيل النظام الطبيعي للشؤون الإنسانيّة: يُمكن أن يُعيد توجيه شعور الناس الجماليّ، ويغيّر قيمهم ومعاييرهم السياسيّة، بل ويغيّر حياتهم الأخلاقيّة بأكملها، فيتغيّر معها كلّ ما يبدو ذا أهميّة في حياة الناس. إنّ الالتزام الديني بطبيعته ينزع إلى أن يكون شاملاً أكثر من أيّ شيء آخر. وقد أثبتت الرؤية الدينيّة كونها حاسمة التأثير في المسائل الأكثر أهميّة وإثارة على المستوى التاريخي، ربما على نحوٍ أخص لدى المسلمين. علاوة على ذلك، فقد أثبتت هذه الرؤية أنّها تحوز على قوّة كافية كَفِلت للمسلمين تشكيل حضارة كبرى خاصّة بهم.

كان الدين بالطبع مسألة مركزيّة أيضاً عند المسيحيين والبوذيين، ولكنّه مثلاً قد أثّر في ثقافة الغرب المسيحيّ على نحوٍ معزول عن تأثيره في ثقافة بلاد الحبشة المسيحيّة، بحيث إنّنا لا نستطيع الحديث عن حضارة واحدة مرتبطة بالمسيحيّة. وبالمثل، لا توجد حضارة واحدة مرتبطة بالبوذيّة. ولكن - على الرغم من أنّ حجم الأراضي التي يغطيها الإسلام أكبر - من شاركوا

وانخرطوا في تقليد الديانة الإسلاميّة، على الرغم من أنّهم طوّروا ثقافة خاصّة بهم في كلّ مكان، لم يفقدوا الصلة بين بعضهم البعض: وكانت حواراتهم الثقافيّة متناغمة دوماً. إنّ روابط الإيمان الإسلاميّ، بخاصّة المُثل المفارقة الحاضرة بقوّة والمتضمّنة في جذور معنى التسليم، بتأكيدها المستمرّ على ضرورة تحويل الحياة بأكملها وتوجيهها إلى ما يُرضي الله، كانت مسألة مركزيّة التأثير في بعض الجوانب المهمّة من الثقافة العليا عند جميع شعوب المسلمين تقريباً، وهذا ما يدفعنا لوضع جميع هذه الشعوب عبر المناطق المختلفة ضمن مجموعة واحدة، بمعزلٍ أحياناً عن أخذ جوانب الثقافة العليا الأخرى بعين الاعتبار. لقد وفّر الإسلام البواعث الخلّاقة التي تغلغلت في كامل الجسد الثقافي، حتى في الجوانب الأقلّ دينيّة منه. فحوْل التقليد الإسلامي المركزي بالدرجة الأساس، أنشأ المعنيّون والمْبدعون مجموعة من التقاليد الاجتماعيّة والأدبيّة ونقلوها؛ وصحيحٌ أنّ هذه التقاليد قد انتقلت عبر العديد من اللغات المختلفة، إلا أنّها كانت بالمجمل تتطلّع إلى ذات الكلاسيكيّات العظيمة، لا الدينيّة فقط، بل والعلمانيّة/ الدنيويّة، وبالأخصّ إلى المعايير والقيم التي تعبّر عنها، والتي تنطبق على جميع جوانب الحياة. وهكذا ساعد الإسلام على ربط الشعوب، التي كانت من دونه لتكون شعوباً متباعدة ومتنائية، أو التي كانت لتفقد الصلات فيما بينها لو أنّها بدأت متقاربة. وقد حافظت هذه التقاليد (الدينيّة وغيرها) على استمراريّةٍ حاسمة الأثر، عبر التنوّع الهائل في الأشكال (كما يُظهر الرسم الذي يُقدّم نظرة عامّة للتاريخ). إذاً، فمن المهم عند دراسة هذه الشعوب أن ندرسها كجسم واحد، بالأساس على مستوى الثقافة العليا، فالحضارة تستمدّ تعريفها من التقاليد الكتابيّة التي احتلّ الإسلام فيها موقعاً مركزيّاً[١١].

في دراسة تاريخ المسلمين، من الواضح أننا بحاجة إلى التمييز بين المصطلحات المتعلّقة بدراسة التقليد الديني من جهة والمصطلحات المتعلّقة بالحضارة والأكثر شموليّة من جهة أخرى. مع الأسف، فإننا لم نكن نمتلك

(١١) سيجد الدارس بأنّ اختلافات مفاهيم العلماء حول ما هو الشيء الذي يدرسونه تترك أثراً عميقاً في تحديد ما هي الأعمال التي ينبغي على كلّ مهتم بمتابعة أي اتجاه في حقل الإسلاميّات أن يقرأها، حتّى لو كان اهتمامُه عابراً وعرضيّاً. في الفقرات المخصّصة لتاريخ دراسات الإسلاميّات في المقدّمة، ثمّة خطاطة مختصرة حول التوجّهات الأساسيّة والانحيازات الأكثر شيوعاً والتي يجب على القارئ أن يتعلّم الحذر منها، بل والتشكّك فيها..

مثل هذا التمييز في السابق؛ فكثيراً ما كان مصطلحا «إسلام» و«إسلاميّ» يُستعملان لهذين المعنيين من دون تمييز. ولكنّ هذين المصطلحين مناسبان تماماً لوصف الظواهر المنتمية إلى حيّز الدين فقط دون غيرها. إن تحدثنا في هذا العمل عن فن «إسلامي» أو أدب «إسلامي»، فإنما نقصد بذلك الإشارة إلى الفن الديني أو الأدب الديني داخل تقاليد الدين الإسلامي، بنفس المعنى الذي نقصده حين نتحدّث عن أدب أو فن «مسيحي». إننا بحاجة إلى مصطلح آخر حين يتعلّق الأمر بالحديث عن التقاليد الثقافيّة للحضارة بالعموم، أي حين لا نُحيل، على نحوٍ مُحدّد، إلى الدين. يُمكن وصف الشعوب المختلفة التي ساد بينها الإسلام والتي تشترك في حمل تقاليد ثقافيّة مرتبطة به بأنّها تمثّل «الحاضرة الإسلامية islamdom»، بوصفها رابطة اجتماعيّة متشابكة وواسعة. ومن ثمّ، يُمكن أن نطلق على الحضارة المميّزة للحاضرة الإسلامية صفة «إسلاماتي islamicate».

يُمكن أن تُمنح الحضارة اسماً آخر غير مشتقّ من الإسلام. في الحقيقة، ففي بعض السياقات تُوصف هذه الحضارة، على نحوٍ ملائم ومناسب، بأنّها «فارسيّة ـ عربيّة»، نسبة إلى اللغتين الرئيستين اللتين حملتا تراثها. ولكن، نتيجة الدور البارز الذي قام به الإسلام والمسلمون في هذه الحضارة، بات يُطلق عليها بالعموم الحضارة «الإسلاميّة». سيكون من المناسب لو حافظنا على هذا الاستعمال هنا، بعد أن نُضيف إليه النهاية المزدوجة «ـاتية icate-» لتجنّب أيّ التباس أو غموض ممكن. في بعض الحالات، يكون التمييز غير مهمّ، ويكون الاختيار بين «إسلامي» و«إسلاماتي» مسألة تتعلّق بتأكيد معنى معيّن أو التركيز عليه. ولكن، في حالات أخرى، يكون من الضروريّ التمييز بين تلك التقاليد المرتبطة بفعل الإسلام [التسليم] ومضامينِه الروحيّة، وتلك التقاليد المرتبطة بالإسلام ارتباطاً غير مباشر، وإن كانت تشكّل جزءاً من الحضارة الكليّة التي كان المسلمون قادتها. تمتاز صيغة «إسلاماتي» بكونها تُعرّف نفسها بنفسها: فإذا ظهرت في سياق يُقابل بينها وبين صيغة «إسلامي»، فإنّها ستكون واضحة بذاتها في أنّها لا تُشير إلى نفس معنى «إسلامي»، وإنّما بكونها تتعلق بما هو إسلامي تعلّقاً غير مباشر. وهذا تقريباً هو الأثر المنشود(١٢).

---

(١٢) لتفسير وتوضيح أوسع حول دواعي اختياري لمصطلحات «الحاضرة الإسلامية» و«إسلاماتي»، راجع قسم استعمالات الألفاظ في دراسات الإسلاميّات في المقدّمة.

نظرة عامّة على تاريخ الحاضرة الإسلامية

أواخر عهد الإمبراطورية الساسانية، ومراحل الخلافة المبكّرة، نحو (٤٨٥)_٦٩٢	دخول الإسلام إلى المجتمع الإيراني ـ السامي ونشأة نظام اجتماعي جديد. في إيران والهلال الخصيب وشبه الجزيرة العربية، كانت الظروف مهيأة للنظام الجديد. في البداية تزعزع النظام السياسي الساساني القديم؛ لكن الحدث المركزي في هذه المرحلة هو بعثة محمد وصعود أتباعه إلى السلطة في ما بين النيل وجيحون، وفي مناطق أبعد من ذلك.
حقبة الخلافة العليا، نحو ٦٩٢ ـ ٩٤٥	المرحلة الأولى من الحضارة الإسلاماتيّة بالمعنى الصحيح: الحضارة الكلاسيكية تحت حكم الخلافة المروانيّة والخلافة العباسية الأولى. شكّل المجتمع الإسلامي حينها دولة شاسعة واحدة، هي دولة الخلافة، بلغة واحدة مهيمنة، هيمنةً متزايدة، في حقول العلوم والثقافة، وهي اللغة العربية. اتخذ الدين الإسلامي في ذلك الوقت صيغته التقليدية. وعمل كلٌّ من المسلمين والمسيحيين واليهود والمزديين، جنباً إلى جنب، على استصلاح التقاليد الكتابيّة من عدّة خلفيات ومشارب ما قبل إسلامية، ثم نسجها في ثوبٍ ابتكاريّ عالي الازدهار.
المرحلة الإسلامية الوسيطة المبكّرة، نحو ٩٤٥ ـ ١٢٥٨	تأسيس حضارة عالمية، امتدت إلى ما وراء المناطق الإيرانية ـ السامية. اعتمد التوسع العظيم للمجتمع الإسلاماتي على لامركزية السلطة والثقافة، في العديد من قصور الحكّام، وباللغتين الرئيستين: الفارسية والعربية. وتمّ الحفاظ على الوحدة من خلال المؤسسات الاجتماعية القائمة بنفسها، والتي ساهمت في نماء الخلافة، وشجعت الثقافة العليا على مزيد من الرقيّ، ومن خلال توليفات التقاليد الكتابيّة التي تطوّرت في حقبة الخلافة العليا.
المرحلة الإسلامية الوسيطة المتأخرة، نحو ١٢٥٨ ـ ١٥٠٣	عصر النفوذ المغولي: الأزمة والانبعاث في المؤسسات والتراث الإسلاماتي. على الرغم من غزو الأراضي الإسلاماتيّة المركزيّة وتدميرها من قِبل الحركة الوثنية الشرسة، إلّا أن الأعراف الإسلامية قد فرضت نفسها، واستمر التوسع في نصف الكرة الأرضية. ونشأت عن التحدي المغولي تقاليد سياسية جديدة، وظهرت آفاقٌ جديدة في الثقافة العليا في المناطق المركزية، شكّلت ثقافة فارساتيّة(*) تمتدّ من البلقان إلى البنغال، ويمتدّ تأثيرها إلى ما هو أبعد من ذلك.
حقبة إمبراطوريات البارود، نحو ١٥٠٣ ـ ١٧٨٩	تطور الثقافة الفارساتيّة في ظلّ الإمبراطوريات الإقليميّة الكبرى. تطوّر الزخم السياسي والثقافي للعصر المغولي في الإمبراطوريات الإقليميّة ذات الثقافات الإقليميّة نسبيّاً، بخاصة في ثلاثٍ منها: واحدة أوروبية بالأساس [العثمانيّة]، وواحدة متمركزة في الأراضي الإسلامية القديمة [الصفويّة]، وأخيرة هندية [التيمورية المغوليّة]. وقد مثّلت هذه المرحلة أوج القوة العالميّة الماديّة للإسلام. وبدأ الازدهار والإبداع الفكري والجمالي بالتلاشي، حتى قبل أن يدخل الغرب الحديث طور التحوّل الكبير.
العصر التقني الحديث، نحو ١٧٨٩ ـ الحاضر	حصار التراث الإسلامي في العالم التقني الحديث. فتَحْتَ تأثير النظام العالمي الجديد الذي يقوده الغرب الحديث، تلاشت الظروف التاريخية العالمية للحضارة الإسلامية. وبدلاً من استمرار المجتمع الشامل، بتنا أمام تراث تتشارك فيه العديد من الشعوب ضمن نظام اجتماعي واسع يُشكّل المسلمون فيه أقليّةً تُعاني من جملة من المساوئ التي تسبّبت بها ذات الأحداث التي خلقت النظام الجديد وجلبت الازدهار إلى الغرب الحديث.

(*) فارساتي (Persianate)، أي ذات طابع فارسي، متعلّق بالثقافة والمجتمع الفارسيّ، على غرار إسلاماتي وزراعاتي. لمزيد من التفصيل حول دواعي اختيار هذه الصيغة، انظر مقدّمة المترجم (المترجم).

الحضارة الإسلاماتية كتراثٍ إنساني

لا شكّ بأنّ للثقافة الإسلاماتيّة الماضيّة تأثيراً مهمّاً في الظروف الحاليّة للبشر؛ فهي ما تزال المؤثّر الأكبر بطبيعة الحال في الشعوب المسلمة المنتشرة في أصقاع العالم اليوم؛ إضافةً إلى ذلك، فإنّ لها آثاراً بالغة، سواء أكانت حسنةً أم سيّئة، في العديد من المناطق الواسعة في الهند وأوروبا، التي حكمها المسلمون في السابق. لقد بقيت هذه الحضارة خلّاقة وفاعلة وفق شروطها الخاصّة، وصولاً إلى اللحظة التي وضع فيها الغرب الحديث بعد تحوّله الكبير جميع التراث ما قبل الحديث محلّ المساءلة. كان المسلمون ومجتمعهم، إلى ذلك الوقت، يمارسون دوراً محوريّاً في تاريخ العالم ككلّ، إيجاباً وسلباً. إذاً، ففي كلّ مكان من العالم القديم ـ وفي ثقافات العالم الحديث المستمدّة منه ـ حتى في المناطق التي لم ينتشر فيها الإسلام، فإنّ هناك، على الأقل، بعض العناصر في الثقافة المحليّة التي يُمكن تتبّعها إلى مصادرها الإسلاماتية. وعبر تأثيراتها التي تغلغلت في الغرب في العصور الوسطى، بخاصّة في مجالات العلوم والمهارات التقنيّة، كان للثقافة الإسلاماتية القديمة حصّة كبيرة في التحوّلات الثقافية بعيدة الأثر، التي قدّمها الغرب الحديث إلى عالمنا المعاصر.

إضافة إلى أهميّة تأثيرات الحضارة الإسلاماتيّة في مسار التاريخ، فإنّ لها أهميّة أخرى تتمثّل في كونها نموذجاً يوضّح لنا مسار تطوّر الحضارة في حدّ ذاتها. فحين نتتبّع تقاليد هذه الحضارة في أشكالها المتعدّدة ومجالات نشاطها الكثيرة، منذ الزمن الذي لا يُمكننا قبله أنّ نقول بأنّ ثمّة حضارة إسلاماتيّة على الإطلاق، فإنّنا نجد أمامنا حالةً إرشادية مهمّة لحضارة كبرى وهي تنمو وتتطوّر، كظاهرة تاريخيّة. إننا نرى فيها ما يُوضّح الأنماط التاريخيّة المختلفة من التوحّد والتفكّك والنضارة والنضج والانحلال والانبعاث. علاوة على ذلك، فإنّ جذور الحضارة الإسلاماتيّة هي في المجمل ذاتُ جذورِ حضارة الغرب: التقليد التجاري الحضري في الهلال الخصيب القديم، والتحدّي الديني العبراني، والثقافة العلميّة والفلسفيّة الإغريقيّة القديمة. إذاً، فبالنسبة إلى الغربيين المُحدثين (وكلّ من يشتركون اليوم، ولو جزئيّاً، في تراث الغرب)، فإنّ الحضارة الإسلاماتيّة تمثّل الحضارة الأخت، المشابهة والمختلفة في آنٍ معاً؛ ويُمكن أن يُسهم التعرّفُ

عليها في إلقاء ضوء خاصّ، عبر المقارنة والمماثلة والمقابلة، على حضارة الغرب على وجه الخصوص، بل وعلى طبيعة الحضارة في حدّ ذاتها.

إنّ المقارنات بين الثقافة الإسلاماتية وثقافة الغرب مقارنات جديرة بالاهتمام ولا مفرّ منها. ولكن، لا بدّ أن نتذكّر تنبيهاً مهمّاً دوماً؛ من غير المشروع أن نعقد المقارنة بين أنماطٍ ثقافيّة ومؤسسات إسلاماتية ما قبل حديثة وبين نظيراتها في الغرب الحديث، أو أن نتعامل مع هذه المقارنات على أنّها بالأساس مقارنات بين شعوب مختلفة. فهذه المقارنات في الغالب مقارنات بين عصور مختلفة. في القرون الأخيرة، طرأت تغيّرات هائلة في الغرب؛ وهي تغيّرات أفرزت نتائج معاكسة ومفاعيل مضادّة بشكل فوري تقريباً، وهو أمرٌ لا نزال نشهد مثيلاً له في كثير من الأماكن، في البلدان المسلمة وغيرها من البلدان غير الغربيّة. حين نريد أن نعقد مقارنات جادّة بين الشعوب المسلمة والغرب الحديث، فإنّ علينا أن نضع هذه الحقيقة في اعتبارنا. يُمكن أن نقارن بين الطرائق والأساليب الإسلاماتيّة والطرائق ما قبل الحديثة في الغرب؛ ويُمكن المقارنة بين تلك الجوانب من المجتمع في الحاضرة الإسلامية، التي تأثّرت إيجاباً بالتغيّرات الحديثة إلى حدٍّ ما، وبين الغرب الحديث. ولكن، من غير المشروع أن نعتبر بأنّ بعض السمات والخصائص - مثل احترام الوقت في العمل، أو التوقّعات الاجتماعيّة الديمقراطيّة، أو غيرها من الخصائص التي يكثر الاستشهاد بها - هي سمات «غربيّة»، على خلاف السمات «الإسلاميّة»؛ إذ إنّ هذه السمات كانت في الغالب الأعم غائبة في الغرب ما قبل الحديث، مثلما كانت غائبة عن الحاضرة الإسلامية ما قبل الحديثة، وربما نرى في المستقبل هذه السمات وقد باتت لصيقة بالشعوب المسلمة مثلما نراها في الغرب اليوم.

ولكن، من وجهة نظر إنسانيّة أكثر عمقاً، فإنّ كلّاً من التأثيرات التاريخيّة بعيدة المدى للحضارة الإسلاماتيّة، وقيمتها كمثال كاشف عن طبيعة الحضارة بالعموم، لا ترتقيان إلى درجة أهميّة المعجزة الكامنة فيما قامت هذه الحضارة ببنائه، أو فيما تجرّأت على محاولة بنائه. إنّ هدفنا الرئيس يجب أن يكون فهمَ الإنجازات الإنسانيّة للحضارة وفقاً لشروطها هي. إنّ هذا الهدف هو ما يُحدّد حقل دراستنا، وعلى أساسه يتحدّد مكان كلّ شيء وموضعه. إنّ موقع الحضارة في تسلسل أحداث التاريخ العالمي، وفائدتها

كمثال لما يُمكن للثقافة أن تكونه، تظهر على نحوٍ طبيعي وضروري كلّما حاولنا أن نفهم ما هو الشيء المميّز في المساعي الإنسانيّة التي ارتبطت معاً بحضور الرؤية الإسلاميّة. بدراستنا للحضارة الإسلاماتيّة، سنكون مهتمّين بالمجتمع والثقافة بوصفهما السياق الذي عمل الأفراد داخله، بخاصّة الأفراد المسلمين، وبوصفهما التحفةَ التي تعرض، بطرائق مختلفة، النتائج المقصودة وغير المقصودة لأعمالهم ولرؤيتهم(١٣).

إنّ التراث الإسلاماتي غنيّ غنى مذهلاً، حتّى في علاقته بالحياة الشخصيّة للإنسان الحديث. ففنونه البصريّة، على سبيل المثال، تضمّ أعظم ما نعرفه من أولويّة عناصر التصميم البصري المحضة على جميع الاعتبارات الأخرى. كما أنّ آدابه، المتغايرة في أنواعها المتمايزة، لا شبيه لها ـ من بين عدّة أمور أخرى ـ في براعتها الهائلة في التعامل مع العوالم الباطنيّة كأحد أبعاد التجربة الإنسانيّة. كما أنّ أفكاره الفلسفيّة والعلميّة والدينيّة لا تشكّل مساهمةً مستمرّةَ الأثر في المعارف اللاحقة وحسب، بل إنّها كذلك كثيراً ما تقدّم تحدّياً مستمرّاً في العديد من المسائل. حين نرى تشعّبات الحضارة بأكملها فإننا سنحوز على معرفة أساسيّة بالخلفيّة العامة، تساعدنا على تقدير آثار الثقافة الإسلاماتية وتثمينها، وهو ما يُمكن له أن يُغني فهمنا لحياتنا اليوم أيضاً. فهذه الآثار لا يُمكن أن تكون حيّة بيننا حقّاً إلا إذا فهمناها في إطار سياقها الكامل، وموضعناها في سياق المؤسسات الثقافيّة المتطوّرة التي شكّلتها، وأدركنا طبيعة الآمال والمخاوف التي جسّدتها هذه الآثار: أعمال العمارة والرسم، والأعمال الأدبيّة الكبرى، والأنظمة الفلسفيّة، والتعبيرات المختلفة عن الرؤى الدينيّة؛ وفوق ذلك كلّه، المؤسسات الدينيّة والاجتماعيّة الحيّة بين ملايين البشر. ربما يكون النوع الأخير هو الأكثر أهميّة من بين جميع آثار الحضارة الإسلاماتية، وإن كان ذلك فقط لأنّ المجتمع الإسلاماتي يُمثّل جزئيّاً إحدى أكثر المحاولات شموليّةً وكلّيةً في التاريخ لبناء مجتمع إنساني عالمي من الصفر على أساس مثالٍ ونموذج مدروس.

---

(١٣) لعرضٍ أوفى لوجهة النظر التاريخيّة التي استعملتها في هذا العمل، انظر القسم المتعلّق بالمنهجيّة التاريخيّة في المقدّمة، بخاصّة في القسم الفرعي المتعلّق بالنزعة الإنسانيّة التاريخيّة.

ولكن، بقدر أهميّة تراث الحاضرة الإسلامية لنا باعتبار ما قدّمه لنا من موارد أسهمت في مغامراتنا ومشاريعنا الثقافيّة الحاليّة، فإنّ المغامرة الإنسانيّة العظيمة التي كانها الإسلامُ تبدو أكثر أهميّة للإنسان الحديث بما هي مشروع مغامِر: وهذا ما كانت عليه بالفعل. إذا كان للعصر التقني الحديث أن يبقى إنسانيّاً، فليس له أن يتجاهل الأمانة التي استودعنا إياها أسلافُنا. لا يُمكن أن يكون ماضينا مجرّد مسألة نهتمّ بها من باب الفضول النفعي كما نهتم بمستويات المعادن على سطح القمر مثلاً. إنّ الثقافة الإسلاماتية مهمّة للغاية، لأنّها تمثّل أعلى التطلّعات الخلاقة وتعرض إنجازات ملايين البشر. أياً كنّا، فإنّ آمال البشر الآخرين وانتصاراتهم وإخفاقاتهم يجب أن تكون محلّ اهتمامنا؛ فهي، في الاقتصاد المعنوي للبشرية، آمالُنا وإخفاقاتُنا نحن أيضاً. وبدراستها والمشاركة فيها، يتأتّى لنا أن نعرفَ أنفسنا بشكل أفضل، ونعمّق فهمنا لسؤال من نحن وماذا كنا، نحن البشر.

الكتاب الأوّل

تغلغل الإسلام:
أصول نظام اجتماعي جديد

«أجاب إشعياء: لم أرَ الله، ولم أسمعه في هذا الإدراك العضوي المتناهي؛ ولكنّ حواسّي قد اكتشفت اللامتناهي في كلّ شيء، وعندما أصبحت مقتنعاً ومتأكّداً بأنّ صوت الغضب الساخط الصادق هو صوت الله، لم أبالِ بالعواقب، بل كتبت»

وليام بليك

١

العالم قبل الإسلام

إنّ الحضارة الإسلاماتية فريدةٌ بين مثيلاتها من الحضارات الكبرى في زمانها، من جهة فشلها في الحفاظ على التقاليد الكتابيّة القديمة في المنطقة. ففي الأماكن الأخرى، ظلّت الأعمال العظيمة التي أُنجزت في الألفيّة الأولى قبل الميلاد تشكّل نقطة البداية للحياة الفكريّة. فقد ظلّت الأعمال الكلاسيكيّة الإغريقيّة واللاتينيّة (بل والعبرانيّة القديمة) مقروءةً في أوروبا وصولاً إلى الحقبة الحديثة، كما ظلّت نظيراتها المكتوبة بالسنسكريتيّة والبراكريت مقروءة لدى معلّمي الهند، وبقيت الأعمال الصينيّة مقروءة في الشرق الأقصى. أما في الحاضرة الإسلامية، فقد حصل العكس من ذلك، فخلال القرون الأولى من حياة الإسلام تمّ بالتدريج استخدام العربية، ولاحقاً الفارسيّة، بدلاً من الآداب الإيرانية والساميّة في الحقب السابقة. وباستثناء مجموعات صغيرة حملت هذه اللغات معها إلى قبورها، لم تستمرّ إلا القليل من هذه اللغات في الوجود، حتى في الترجمات. ولكنّ بعض عناصر التقاليد الكتابيّة السابقة تمكّنت على نحوٍ غير مباشر من الحضور بقوّة في التقاليد الجديدة. على أنّ الأعمال القديمة العظيمة كانت بالمجمل غير معروفةٍ لدى المسلمين، لا بلغتها الأصليّة ولا بترجماتها. وبدلاً من ذلك، قام المسلمون بتطوير نموذجهم الكلاسيكي من جديد. على المستوى الأدبي/الكتابي الواعي الذي تنخرط فيه ضمائر المتعلّمين، كان قدوم الإسلام بمثابة فجوة وانقطاع غير مسبوقين في الاستمراريّة الثقافيّة عن الحضارات العظيمة التي نعرفها؛ وهذا الانقطاع هو ما ساعد على ولادة انطباعٍ واسع لدى المراقبين الذين ينتمون إلى حضارات تمتلك تراثاً صريحاً

قديماً بشَبيبةِ هذه الحضارة وحداثة عهدها، أو ربّما عدم نضجها[1]. لاحقاً، تمّ تكريس هذا الانقطاع مع الحضارات القديمة، عندما أصبحت الحضارة الإسلاماتية - وهو أمر فريد أيضاً في زمانها - منتشرةً على امتداد نصف الكرة الأرضيّة، بحيث لم تعد مرتبطةً حصراً بمنطقة واحدة، بل أصبحت مهيمنة حتى على الأراضي المركزيّة للتقاليد الإغريقيّة والسنسكريتيّة القديمة.

على أنّ المجتمع الإسلاماتي لم يكن فقط الوارث المباشر للمجتمعات القديمة في المناطق الممتدّة من النيل إلى جيحون، بل كان إلى درجة كبيرة مُتابِعاً إيجابياً لها أيضاً. كانت الحضارة الإسلاماتية - بجغرافيّتها المديدة ومواردها البشريّة والماديّة الوفيرة - هي الوارثة الأخيرة للتقاليد الحضاريّة للبابليين، والمصريين، والعبرانيين، والفرس القدامى، وللحضارات القديمة التي جاورتهم؛ بعبارة أخرى، كانت الحضارة الإسلاماتية وارثةَ التقاليد التي تمّ التعبير عنها باللغات الساميّة والإيرانيّة، التي تطوّرت خلال القرون السابقة للإسلام، وهي التقاليد التي كانت بدورها قد انبنت على تراثات أقدم. فعلى مستوى الحياة اليوميّة، لم تكن الحياة ولا الفكر في القرون الأولى للإسلام مختلفين اختلافاً كبيراً عما كانا عليه في القرون الأخيرة السابقة للإسلام؛ إذ لا يُمكن فهْمُ كثير من التفاصيل في الثقافة التي تشكّلت خلال الحقبة الإسلاميّة - المواضيع الفنيّة، العادات الاجتماعيّة، وجود أقليّات دينيّة كالمسيحيين - إلا من ناحية اتصالها بالثقافات السابقة التي أنتجت هذه الظواهر. وبالمثل، ورث المسلمون بدرجة كبيرة مشاكل أسلافهم في المنطقة وفرصهم وإغراءاتهم. بل إنّ تلك الجوانب التي تبدو جديدة على نحوٍ مدهش في الحضارة - على سبيل المثال، دين المسلمين نفسه - قد تشكّلت في سياق التقاليد الإيرانيّة - الساميّة السابقة لها. فقد كانت الأهداف التي يجب على المسلمين السعي إليها، والمعايير التي ينبغي عليهم الالتزام بها، أموراً حاضرةً بأشكال أوّلية في وقت سابق لذلك بكثير.

---

(١) لمزيد من النقاش حول هذه النقطة وحول حيثيات أخرى مرتبطة بها - بخاصّة في الأدبيات العلميّة الغربيّة الحديثة - والتي ساهمت في بلورة التصوّر القائل بخلوّ الحضارة الإسلاماتية وقحطها، عند من لا ينتمون إليها، انظر:

Marshall G. S. Hodgson, "Islam and Image," *History of Religions*, vol. 3, no. 2 (Winter 1964), pp. 220-260.

ومن ثمّ، فإنّ كثيراً من إنجازات المسلمين تفترض مسبقاً، في التعبيرات الضمنيّة في كتاباتهم وفنونهم، أو في المشكلات العويصة التي قامت مؤسساتهم بحلّها، استمراريّةً لأنماط الحياة التي تشكّلت قبل الإسلام في تلك المنطقة؛ ومن ثمّ، فإنّ علينا أن نتذكّر القوى الدافعة التي كانت حاضرة في الحياة السابقة للإسلام لكي نتمكّن من تذوّق هذه الإنجازات، وتقييم درجة فرادتها. إنّ الذي تغيّر بعد مجيء الإسلام كان بالدرجة الأولى هو الوزن النسبي للعناصر المختلفة في الثقافة، وطبيعة التوازنات فيما بينها. وفي أثناء عمليّة إرساء التوازن الجديد، أثبتت الدوافع والبواعث التي شكّلت الثقافة الإسلاماتية أنّها شاملة على نحوٍ استثنائي، وأنّها مكتفية ذاتياً.

ولكنّ هذه الدوافع والبواعث تعود هي الأخرى إلى أزمنة ما قبل الإسلام. فمع إعلان الإسلام في الجزيرة العربيّة، وما تلا ذلك من فتوح المسلمين، ظهرت ثقافةٌ فرعيّة جديدة، مزيجٌ جديدٌ من التقاليد الثقافيّة، داخل المجتمعات الإيرانيّة ـ الساميّة. على أنّ تلك الثقافة الفرعيّة الأولى لم تكن هي الحضارة الإسلاماتية، على الرغم من أنّ تراثها هو ما شكّل لاحقاً العناصرَ الأساسيّة في تعريف تلك الحضارة. وكذلك الأمر فيما يتعلّق بأسس التقاليد الاجتماعيّة ـ التوقّعات الأساسيّة، المعرفة، بل والمسائل الذوقيّة ـ إذ كانت مساهمة الآخرين المنتمين إلى التراثات المختلفة بالمجمل مساهمةً أكثر محوريّة ومركزيّة في تشكيل الحضارة من مساهمة المجتمع المسلم الناشئ. إذاً، استغرقت الحضارة الفعليّة بعض الوقت حتى اكتمل بنيانُها. وحتى فيما يتعلّق بالمساهمة الإسلاميّة نفسها، فقد استغرق الأمر وقتاً معتبراً قبل أن تتمكن التقاليد الإسلاميّة المتطوّرة من التغلغل، بدرجة كافية، في الجوانب المختلفة من الحياة الثقافيّة العليا الموجودة، حتى أخذت تلك الأخيرة صورتها الإسلاماتية. على أنّ معظم ما أصبح جزءاً من الحضارة الإسلاماتية كان قد ظهرَ نتيجةً للتفاعلات مع التطوّرات الجديدة المستقلّة داخل التقاليد القديمة، أكثر مما ظهر نتيجة التفاعلِ مع التقاليد الإسلاميّة نفسها. وبعض تلك التطوّرات كانت قد نشأت قبل الإسلام بوقت طويل.

وبناء على ذلك، علينا أن نتفحّص ونتعرّف على الفترة ذات الملامح الثقافيّة غير المحدّدة، حينما كانت الحضارة الإسلاماتية لا تزال في طورِ الجنين، وحينما كانت تقاليدها المُميّزة تؤخذ من أماكن مختلفة وتُجمع

أجزاؤها معاً. لقد بدأت تلك الفترة قبل وقت طويل (وانتهت بعد مدّة لا بأس بها) من الحدث الفارق ـ حياة محمد ـ الذي مثّل بداية الثقافة الفرعيّة الجديدة. وهنا، سنحاول أن نتتبّع، في المرحلة ما قبل الإسلاميّة، التطوّرات التي نضجت تدريجيّاً في الطريق نحو الثقافة الإسلاماتية. وسوف نبدأ بتفحّص بعض السمات الاجتماعيّة التي استمرّت لوقت طويل قبل أن تختفي الآن أو تكاد، والتي يجب، مع ذلك، ألا تغيب عن بال كلّ دارس للحضارة الإسلاماتية.

ثقافة المجتمع ذي الأساس الزراعي

إننا نمتلك تصوّراً ما عن المجتمع والثقافة في الأراضي المتحضّرة قبل العصر التقني الحديث؛ وهو تصوّر مستقى، ولو على نحوٍ غامض، من كارل ماركس وماكس فيبر وأساتذتهما. ولكي نتمكّن من تحديد ما هو المميّز في التطوّر الإسلاماتي على نحوٍ فاعل، فإنّ عليّ أن أشرح بعض النقاط حول البنية الاجتماعيّة ما قبل الحديثة، والتي كانت عاملاً حاسماً في هذا التطوّر كما أرى في هذا الكتاب؛ ومن ثمّ سأقوم بتعريفات اصطلاحية حول ظروف تلك المرحلة، وآمل أن يُضيء ذلك في ذهن القارئ فهماً جيّداً عن طبيعة التعقيد الذي يكتنف الظاهرة؛ وهي تعريفات لن تتوافق تماماً مع تعريفات ماركس وفيبر.

عندما بدأ البشر ببناء المدن، ثمّ بتأسيس سلطة حكوميّة حضريّة تشرف على القرى المجاورة، كانوا بذلك يطرحون المعضلة القائمة بين الامتيازات الاجتماعيّة والعدالة الاجتماعيّة بصورة جديدة. ففي أحواض أنهار الفرات ودجلة والنيل وكارون [في إيران]، وفي العديد من الأراضي المجاورة، كان سكّان المدن، الأثرياء منهم على وجه الخصوص، يتنعّمون بحصّة كبيرة مما تنتجه الأرياف، تاركين للفلاحين حصّة زهيدة تكفي بالكاد لاستمرار حياتهم وقيام أودهم. وقد كانت هذه الحصص هي إيرادات الأراضي، وكان التصرّف بها حقّاً لصاحب السلطة المحليّة. كانت الإيرادات تستخدم لدعم الأشخاص الذين يقومون بالوظائف الأساسيّة، كتخزين الحبوب تأهّباً لأيام القحط، والحفاظ على النظام الداخلي، وحماية الأراضي من الغزاة الخارجيين، كما كانت تُستخدم، على نحوٍ مباشرٍ وغير مباشرٍ، لاسترضاء

القوى الطبيعيّة واستعطافها، ولجلب المواد الغريبة كالمعادن التي يحتاج الجميع إليها.

كان المتحكمون بالإيرادات هم رعاة كلّ أشكال الحياة الثقافيّة التي يعلو مستواها على مستوى الكفاف الذي يعيشه الفلاحون في القرى. وكان مستوى الثقافة وجودتها يعتمدان مباشرةً على درجة الازدهار الماديّ وثراء هؤلاء الرعاة(*). ومن ثمّ فقد كان الأثرياء هم من يرعون الحِرَف الدقيقة، والتي كانت تنتج الأشياء الجميلة في المدن من المصنوعات الجلديّة والخشبيّة والأقمشة، إضافةً إلى صناعات البرونز والذهب والفضّة، التي تُستعمل للزخرفة ولكافّة أغراض الحياة اليوميّة. وكان كلّ ما يقع تحت أعين الأثرياء وبين أيديهم مُصمّماً ليكون عملاً فنيّاً. أما الحرفيّون فكانوا يورّثون أبناءهم طرائق الصنعة وأساليبها، من المعايير الجماليّة، والأشكال الجماليّة المخصوصة، إضافةً إلى التقنيات الماديّة للحرفة. وكانت جودة المنتج النهائي تعتمد بالدرجة الأولى على جودة المواد المستعملة، وعلى الوقت الذي يبذله الحرفيّ في كلّ قطعة، ومدى التزام الحرفيّ بأعراف الحرفيين وتقاليد الصنعة؛ وكلّ هذه الأمور تعتمد بدورها على سخاء الرعاة. فحين تكون الإيرادات القادمة من الأراضي كبيرةً، وحين يكون الأغنياء، الذين تحصّلوا على هذه الإيرادات، قادرين على استعمالها بأمان لإرضاء أذواقهم، وحين تتطوّر هذه الأذواق جيلاً بعد جيل بناءً على معايير جماليّة عالية، حينها يصبح الحرفيّون قادرين على تطوير مهاراتهم وبذل أقصى جهودهم. أما إذا كان الوقت سيّئاً، ولم يتمكّن الأغنياء من تحصيل إيرادات كبيرة من الفلاحين، لسبب أو لآخر، أو لم يستطيعوا استعمالها بحريّة لإرضاء أذواقهم الخاصّة، فإنّ جودة الأعمال الحرفيّة كانت تتراجع(٢).

(*) تعني لفظة الرعاة (patrons) هنا رعاةَ الحياة الثقافيّة والفنّية والحرفيّة، أي الطبقات الثريّة في البلاط الحاكم والأرستقراطيين، الذين كانوا يمتلكون فائضاً من المال والوقت للاهتمام بالفنون والعلوم وغيرها. ولا تعني اللفظة في هذا السياق، وفي غيره، رعاة الماشية. في بعض المواضع من هذا الكتاب قد يلتبس السياق، خاصّة إن أصبح رعاة الماشية حكّاماً وباتوا رعاة للفنون، وحينها سأستعمل ألفاظاً مثل «رعاة الحياة الثقافيّة» أو «رعاة الفنون والعلوم». وفيما سوى ذلك، فالسياقُ كفيلٌ بتوضيح المعنى بنفسه (المترجم).

(٢) لقد بدا لي أنّ من الضروريّ أن أحاول هنا وفي الفصول التالية تعيين عدد من السمات العامّة للحياة ما قبل الحديثة؛ ذلك أنّ المواقف والتصوّرات المسبقة عن العصور السابقة باتت تبدو لنا، =

في المدن أيضاً، تمّ تشييد الأعمال الفنيّة الضخمة من النُّصب الكبيرة والتماثيل وغيرها من أعمال النحت والرسومات المرافقة لها. وغالباً ما كانت الجهود الكبيرة تنصبّ في المعابد، التي كانت تعبّر عن احترام المجتمع للآلهة، التي تجلب الخير والمنفعة للجميع، أو لسكان المدن إن شئنا الدقّة. كانت المعابد عادةً تُمثّل أفضل ما يُمكن للبشر إنجازه وتحقيقه. في الوقت نفسه، كانت قاعاتُ بلاط الحكام والأفرادِ المُقتدرين ومنازلُهم تُبنى على نحوٍ فاخرٍ ومترفٍ بحسب قدرة الفرد. وأخيراً، تمكّن بعض سكان المدن، الذين تحرروا بفضل الثروة أو المناصب من الكدح اليوميّ الذي يعيشه الفلاحون، من إنتاج الأدب الرفيع من الطقوس والأساطير والحكايات الخرافيّة. وقد أدّى هذا الأدب في النهاية إلى تبلور شعور الإنسان بضميره الشخصيّ في وجه القوى الكونيّة. كان هذا الأدب العظيم، مثل الأعمال المعماريّة الضخمة، مكرّساً لتمجيد الحكّام، الذين كانوا، بالنسبة إلى البشر، كائنات يصعب تمييزها عن القوى الطبيعيّة.

إذاً، فقد كانت جميع هذه الفنون الحضاريّة معتمدة على الرعاية وعلى تقدير عددٍ محدود من البشر ذوي الامتيازات في المدن. وكما أوضحنا في حالة الحرفيين، فحين كان الأغنياء يفشلون في التركيز على هذه الأعمال، كانت معايير الجودة تنخفض. أما الثروة، فقد كانت معتمدة على إخضاع الغالب الأعمّ من السكان؛ وبالأخص الفلاحين.

إنّ معظم الأشخاص الذين قارنوا بين حالة العظمة القائمة في المدينة

= تدريجياً أكثر غرابة؛ بل إنّ الظروف التي عاشها البشر قبل خمسين سنة، والتي لا تحتاج إلى البرهنة عليها، باتت غير واضحة لدى الطلاب الصغار لمّا لم يتمّ تذكيرهم بها وربطها بمناسباتها وظروفها. على أنّ جميع الأحكام التاريخيّة تتمّ عبر المقارنة، سواء الصريحة أو المضمرة منها. ولكن إن تمّ استعمال عناصر غير مُقارنة كأساس لهكذا نوع من المقاربات، فإنّ النتيجة ستكون خاطئة حتماً. ففي حقل دراسات الإسلاميات، تزايدت الافتراضات الخاطئة حول السياسة، والدين، والأدب، والتقدّم، والانحلال، وغير ذلك؛ لأنّها مشتقّة من حالات مختلفة عاشها الغرب الحديث؛ ومن ثمّ فإنّ استعمالها للمقارنة سيكون خاطئاً. فحين تُطرح الأسئلة، على أساس افتراض المقارنة مع حالة الغرب الحديث، التي لا صلة لها بالسياق الإسلاماتي ما قبل الحديث، والعكس كذلك، تضيع الأسئلة المهمّة المتصلة بالموضوع ويتمّ تجاهلها. فلكي نتمكّن من تحديد ما هو مميّز في المجتمع الإسلاماتي، علينا أن نعرف ما هو المعتاد بالنسبة إلى المجتمعات ما قبل الحديثة عموماً. وقد تاه الكثير من العلماء عن مثل هذه المسألة. ولا شكّ بأنّ العديد من القراء بحاجة إلى تذكيرهم بالسياق العام.

والحالة الصعبة التي يعيشها الفلاحون والبشر ذوو الرتب الدنيا، قد وجدوا أنفسهم مقتنعين بأنّ هذا هو قَدَرُ الفلاحين الأجلاف الذين لم يتلقّوا أيّ تثقيف في طفولتهم؛ هذا إن تمكّنوا من الاستمرار في الحياة. ولكن، ومنذ وقت مبكّر، كانت الأصوات تتعالى بالرفض والتشكيك(*). كان أحد فنون الحضارة يتمثّل في الأعمال التي تصوّر شرائع العدالة المنصوص عليها؛ فقد كان الحاكم يُمجّد نفسه، لا من خلال قصره العظيم، أو من خلال السجلات التي تؤرّخ مآثره المروّعة وحسب، وإنما من خلال سمعته كواهبٍ للقوانين العادلة أيضاً(**). ومع بروز الضمير الشخصي عبر الفنون الحضاريّة، أصبح من المتوقّع أن تحظى العدالة بحضور أكبر.

في البداية كانت المعابد هي بؤرة تركيز الثقافة العليا. ففي المعابد السومريّة القديمة، حيث بدأت الحياة الحضريّة في الألفيّة الرابعة قبل الميلاد، بدأت أعمال التحكّم بالفيضانات المحليّة وتوزيع المياه على السهل الرسوبي ما بين النهرين ذي التربة الطينيّة، على يد الكهنة المتعلّمين، الذين كانوا بدورهم يتصرّفون في فائض الإنتاج. كان الكهنة هم من أرسلوا التجار لجلب البضائع الغريبة الضروريّة لتطوير قدرتهم على استغلال السهول، التي تتمتّع بالخصوبة ولكنّها تفتقر إلى المعادن والصخور. وحين دبّت الخلافات والصراعات بين المدن المتنافسة، ربما بهدف السيطرة على التجارة، كان الكهنة هم من نظّموا الرجال المقاتلين. ولكن حين أصبحت المعارك عِلماً معقّداً مليئاً بالتفاصيل ـ بعد أن أصبحت كلّ مدينة تحاول هزيمة المدن الأخرى ـ انتقلت الشؤون الحربيّة، إضافةً إلى السلطة على المدينة، من يد الكهنة إلى يد متخصصين من غيرهم: الملوك وأتباعهم. وأصبح البلاط الملكيّ هو بؤرة التركيز الثانية للثقافة العليا بجانب المعابد، واعتمد البلاط أيضاً على الإنتاج الزراعي. غالباً ما كان يُطلق على الإيرادات، أيّاً كان مصدرها، الضرائبَ، ولكنّها في الغالب كانت تأتي من الأراضي الزراعيّة.

(*) انظر مثلاً شكوى شعب أوروك من بطش جلجامش في واحدة من أقدم الملاحم التي وصلتنا: «لا يترك جلجامش ابناً لأبيه/ ماضٍ في مظالمه ليلاً ونهاراً/ هو الراعي لأوروك المنيعة/ هو راعينا وهو ظالمنا/ يوقظ رعيّته على صوت الطبل/ وبأس سلاحه بلا شبيه/ لا يترك جلجامش بكراً لأمها/ ولا ابنةً لمحارب أو صفيّة لنبيل» (المترجم).

(**) ولعلّ أبرز مثال ذلك هو شريعة حمورابي (المترجم).

تدريجياً، أصبح التجار تجاراً كباراً مستقلين، يقومون بالأعمال لمصلحتهم الخاصّة ويجنون ربحاً كافياً، لتوزيعه ومشاركته، وإن كان ذلك بطريقة غير مباشرة وأكثر تواضعاً وبساطةً بالمقارنة مع ما يجنيه المعبد أو البلاط الملكي من إيرادات الأراضي. عندما حصل ذلك، أصبح التجار الأثرياء أيضاً رعاةً للفنون، وأصبح السوق هو بؤرة التركيز الثالثة للثقافة العليا.

كانت بؤر التركيز الثلاث للثقافة العليا معتمدة على ظروف الزراعة؛ فقد كانت الزراعة هي أساس ثروة البلاط والمعبد وسلطتهما، ومن ثمّ فقد كان لزاماً عليهما وضع ترتيبات للإنتاج الزراعي. أما السوق فقد كان يعتمد على الزراعة على نحوٍ أقلّ مباشرة من البلاط أو المعبد، ذلك أنّ التجار الذين كانوا يجلبون بضائعهم من مناطق بعيدة كانوا عُرضة لأخطار أخرى سوى تقلّب الطقس، وكانوا يبيعون بضائعهم في السنوات السمان والعجاف على السواء؛ كما كانوا يخزنون كميات كافية منها لبيعها لاحقاً. ولكن، على المدى البعيد، كان التجار أيضاً يعتمدون على حالة الزراعة وكان نجاحهم الاقتصادي مرتبطاً بوجود فائض من الإنتاج الزراعي الذي يُنتجه الفلاحون. وحتى عندما ظهرت المدن ـ الدول الزراعيّة، كما في سوريا، والتي كانت تعتمد بالأساس على التجارة البعيدة عبر البرّ والبحر، فإنّ تجارتها كانت تعتمد بدرجة كبيرة على المجتمعات الزراعيّة حولها، ومن ثمّ فإنّها كانت في النهاية معتمدة ماديّاً ومعنويّاً على الفلاحين. بل إنّ رعاة الماشية، بمن فيهم من بدو الصحراء، كانوا يعتمدون أيضاً على الأراضي الزراعيّة لتوفير الكثير من احتياجاتهم من الغذاء والبضائع، ومن ثمّ فإنّهم كانوا جزءاً من هذا النسيج الاجتماعي المعقّد. بناءً على ذلك، يُمكن وصف النظام الاجتماعي الذي ظهر في المناطق الزراعيّة (والمناطق التي تعتمد عليها)، مع صعود المدن، بالنظام ذي الأساس الزراعي (agrarian-based)، أو (لنكون أكثر شمولاً) المجتمع الزراعاتي المديني (قلت «المديني citied» وليس «الحضري urban»، لأنّ المجتمع كان يشمل الفلاحين، الذين لم يكونوا حضريين على الرغم من أنّ حياتهم متأثّرة بحضور المدن).

سأستعمل مصطلح مجتمع «زراعاتي» أو ثقافة «زراعاتية» لا للدلالة على الشريحة الزراعيّة أو المؤسسات الزراعيّة المرتبطة بها مباشرة فقط، وإنّما للدلالة على كامل النسيج الثقافي الذي كانت العلاقات الزراعيّة أمراً حاسماً

وأساسياً فيه، والذي ساد في مجتمعات المدينة منذ أوّل ظهورٍ لحياة المدينة وصولاً إلى التحوّل التقني في القرنين السابع عشر والثامن عشر. إنّ مصطلح «زراعاتي»، بخلاف مصطلح «زراعيّ»، لا يُشير فقط إلى المجتمع الزراعي نفسه، وإنما كذلك إلى جميع أشكال المجتمعات المعتمدة عليه ولو على نحوٍ غير مباشر؛ بما في ذلك المدن التجاريّة أو القبائل التي تعتمد على الرعي. فالنقطة الحاسمة هنا هي أنّ المجتمع كان قد وصل إلى درجة من التعقيد المرتبط بالهيمنة الحضريّة ـ أي إنّه قد تمّ تمدينه وتحضيره ـ ولكنّ الهيمنة الحضريّة كانت هي نفسها قائمة بالدرجة الأساس، على نحوٍ مباشر وغير مباشر، على الموارد الزراعيّة، التي تطوّرت على مستوى العمل اليدويّ: ولكنّ قيامها على الموارد الزراعيّة هنا صحيحٌ، لا بمعنى أنّ الجميع يجب أن يأكلوا، وإنّما بمعنى أنّ موارد الطبقات المهمّة كانت تأتي من خلال صلتهم بالأراضي الزراعيّة (نظراً إلى أنّ معظم الإنتاج كان زراعياً).

يُمكن تحديد مجموعة من الخصائص التي تُميّز الثقافة في المجتمع المديني الزراعاتي عن كلٍّ من الثقافة ما قبل الكتابيّة السابقة لها والثقافة التقنيّة اللاحقة لها. فبخلاف المجتمعات ما قبل المدينية ـ بل والمجتمعات الزراعيّة قبل ظهور المدن ـ عرفت هذه المجتمعات درجة عالية من التعقيد الاجتماعي والثقافي، وهو تعقيد لم يعبّر عنه ظهورُ المدن وحسب (أو أحياناً، بعض الأشكال التنظيميّة المكافئة لها)، وإنّما عبّرت عنه الكتابة أيضاً (أو غيرها من أدوات التدوين والتوثيق)، وما تضمّنه ذلك كلّه من إمكانيّات لزيادة درجة التخصصية وزيادة رقعة الاختلاط بين الجماعات المختلفة، وتطوّر التقاليد الثقافيّة المتراكمة. ولكنّ دورة الفصول المحكومة من قِبل الظروف الطبيعيّة فرضت حدوداً وقيوداً على الموارد المتاحة، وبالتالي على حركة تطوّر الثقافة. علاوة على ذلك، فقد كان أيّ تغيّر اقتصادي أو ثقافي جديد، يتجاوز مستوى التكافل الأساسي بين المدن والأراضي الزراعيّة، تغيّراً غير مستقرٍّ وقابلاً للعودة عنه؛ وذلك على خلاف ظروف المجتمع الحديث في العصر التقني، إذ أصبحت الزراعة إحدى «الصناعات» من بين صناعات أخرى، بعد أن كانت هي المورد الرئيس للثروة (على الأقل على المستوى الكلّي للاقتصاد العالمي).

علينا أنّ نُدرك مدى التنوّع الهائل داخل ما نُطلق عليه المجتمع

الزراعاتي، على مستوى درجة التعقيد الذي بلغه وعلى مستوى أشكال التفصيل المُحكَمة التي وُجدت في مناطق مختلفة. فقد حصلت التغيّرات الكبرى في كلّ مكان، خصوصاً خلال ما نُطلق عليه العصر المحوري(*) (Axial Age) (٨٠٠ ـ ٢٠٠ ق.م). في ذلك الوقت، كفّت الكتابة عن كونها حكراً على طبقة الكهنة وأصبحت منتشرة بين شريحة واسعة من البرجوازيين، ومن ثمّ فقد تسارعت وتيرة التطوّر في التقاليد الكتابيّة وتغيّر طابعه؛ وفي الوقت نفسه، تغيّر الإطار الجغرافي للفعل التاريخي، وأصبح ممتداً على مناطق ثقافيّة واسعة تمتدّ على نصف الكرة الأرضيّة.

ولكن، لأنّ المجتمعات ما قبل وما بعد العصر المحوري كانت تقوم على الأسس الزراعيّة ذاتها في كلّ مكان، فإنّها كانت تشترك في الفرص المتاحة للفعل التاريخي كما كانت تشترك في مواجهة ذات القيود والحدود المفروضة عليها. فقد أمكن مضاعفة الإنتاج عبر زيادة التخصصيّة في الحرف وفي أنواع المحاصيل، ولكنّ فائض الإنتاج كان يتركّز في المدن وليس خارجها؛ حيث يكمن مجال عمل القوى الطبيعيّة والحيوانات المفترسة. وبات التنظيم الاجتماعي يسمح بقدر أعلى من التنوّع في أدوار الأفراد على نحوٍ لم يكن متاحاً في المجتمعات ما قبل الكتابيّة؛ ولكنّه لم يسمح لهم بالإفلات من النظام الطبقي القاسي للمجتمع، حيث يتمّ استبعاد الغالبيّة العظمى من البشر من المشاركة في الحياة السياسيّة والثقافيّة العليا. عملياً، تضمّنت حياة المدينة تسارعاً في وتيرة التغيّر التاريخي في الأحداث والأفعال، التي تُغيّر افتراضات البشر المسبقة عن حياتهم اليوميّة، إلى حدٍّ بات البشر معه يدركون هذه التغيّرات في حياتهم، ويدركون من ثَمّ أنّ

(*) قدّم الفيلسوف وعالم النفس الألماني كارل ياسبرز في كتابه **أصل التاريخ وغايته** مفهوم العصر المحوري، مستنداً إلى ما لاحظه بعض المفكّرين الفرنسيين منذ القرن الثامن عشر، من أنّ هذه الفترة قد أظهرت ولادة مجموعة من العبقريات الدينية والفلسفيّة في مناطق مختلفة وفي وقتٍ متزامن، من دون أن يظهر وجود تأثير مباشر من أحدها في الآخر. فقد ظهر كونفوشيوس ولاو تسي في الصين، وظهر بوذا والجاينية والأوبانشياد في الهند، كما ظهر زرادشت في إيران، وأشعياء وأرمياء في بني إسرائيل، وأنجبت بلاد الإغريق رجالات الشعر والفلسفة من هوميروس إلى أرسطو. ويرى ياسبرز بأنّ العصر المحوري قد شهد انتقال الوعي الإنساني من الاهتمام بالمشاغل اليومية إلى التفكير بما هو «مفارق transcendence». تتركّز الكثير من هذه الشخصيات، كما يُلاحظ توينبي، في ١٢٠ سنة تمتدّ بين عامي (٦٠٠ ـ ٤٨٠ ق.م) (المترجم).

أفعالهم الشخصيّة يُمكن أن تسهم في تغيير ظروف الحياة للأجيال القادمة. وبهذا، ولأسباب متضافرة أخرى، أصبح هناك إمكانيّة لنشوء الوعي الاجتماعي. ولكن في المجتمعات الزراعاتية، بقيت التغيّرات الكبرى حالةً استثنائيّةً وظلّت الابتكارات أمراً نادر الحدوث بالمجمل، بخلاف العصر الحديث، حين تمّ إدخال الابتكار كجزء من العمليّة الصناعيّة. لقد تمكّن الوعي التاريخي والأخلاقي من الخروج من حالة المجهوليّة والغُفْلية (Anonymity) التي عاشها في الأزمنة القديمة الغابرة، وأصبح قادراً على تصوّر فعلِه على امتدادٍ جغرافيٍّ واسع، ولكنّه لم يكن قادراً على الإفلات من النظر إلى الماضي على أنّه في حدّ ذاته مصدرٌ للشرعيّة، ولم يكن قادراً على بناء تصوّرات عالميّة عابرة للثقافات(٣).

النزوعات الكوزموبوليتانيّة والتجاريّة في المجتمعات الزراعاتيّة المبكّرة

كان التغيّر مستمرّاً وبعيد المدى والأثر، ضمن حدود الموارد الثقافيّة التي تسمح الحياة الزراعاتيّة بها. ومنذ وقت مبكّر، كانت هذه التغيّرات مترابطة عبر مناطق واسعة من البر الأفرو ـ أوراسي. لقد كانت المجتمعات المحليّة أقل استقلاليّة في تطوّرها الثقافي.

---

(٣) يُمكن أن يُستعمل مصطلح «زراعي agrarian» للإشارة إلى نظام زراعي يتمّ فيه استبعاد علاقات الملكيّة لحساب نوع من التنظيم والتراتب الطبقي المرتبط بحضور المدن بوصفها مراكز سياسيّة واقتصاديّة رئيسة وبوصفها بؤر تركيز المبادرات التاريخيّة. فمع تطوّر المدن، أصبحت الزراعة ـ وأشكال التجارة والصناعة البدائيّة ـ في محيطها خاضعةً لتأثير المدن؛ ولكن على أساس الزراعة دوماً. ومن ثمّ، فيبدو أنّ مصطلح «زراعاتي» أكثر شموليّة حين يُفهم على أنّه يشمل كلّاً من الحياة الحضرية من هذا النوع، والتي تقوم على الموارد الاقتصاديّة المتركزة من الحيازات الزراعيّة (إن نظر المرء إلى الحياة المدنيّة في وضعها الاقتصادي الكلّي)، ويشمل الأشكال الاقتصاديّة الهامشيّة غير المعتمدة على الرعاية، والتي تستلزم أيضاً مجتمعاً زراعياً، أو على الأقل تتطلّب عملياً شكلاً من المجتمع المدينيّ ذي الأساس الزراعيّ. وتبدو بقيّة الاختيارات المصطلحيّة غير مرضية للتعبير عن هذا المعنى. فالحياة «الحضاريّة ما قبل الحديثة» أو الحياة «المدينيّة ما قبل الحديثة» مصطلحات تفشل في الدلالة على الطابع المديني ـ الزراعي للنظام الاجتماعي نفسه.

إنّ الاتجاه السائد في الدراسات الحديثة للمناطق، الذي ينحو إلى وضع جميع المجتمعات ما قبل الحديثة تحت خانة «المجتمعات التقليديّة»، أمرٌ يستدعي الكثير من الاعتراضات، التي ستظهر على نحو متكرر في سياق هذا الكتاب. وليس آخر هذه الاعتراضات أنّ هذا المصطلح يفشل في إظهار التباين التاريخي الكبير بين الظروف قبل تطوّر الحياة المدينيّة والكتابيّة وبعده. كما أنّه يفترض تعريفاً لـ«التقليد» يختزله إلى نمط من العادات القديمة، ومن ثمّ فإنّه يُسيء تصوير طبيعة الثقافة في الحياة الزراعيّة بشكل كبير.

لقد حدَّدَ المجتمع المديني ذو الأساس الزراعي السمات الكبرى للتطوّر التاريخي في أجزاء واسعة ومتزايدة من نصف الكرة الأرضيّة الشرقي: أي في تلك المناطق التي شكّلت معاً ما أطلق عليه الإغريق الـ«المعمورة Oikoumene»، «الربع المأهول» من العالم. لقد نظر الإغريق إلى المعمورة على أنّها رقعة جغرافيّة محددة تمتدّ بين المحيطين الأطلسي والهادي وبين خطّ الاستواء والشمال البارد الذي لا يقطنه أحد. ولكن، إن أردنا تحديدَ المعمورة من ناحية الشعوب التي أراد الإغريق ضمّها صراحة أو ضمناً، فإنّ علينا أن نعتبرها مزيجاً تاريخياً متطوّراً ومعقداً. فحين انتشرت الزراعة، مع ما رافقها من تدجين الحيوانات، في الأراضي الأفرو ـ أوراسيّة، أصبح جميع البشر الموجودين في تلك المناطق مترابطين على المستوى التاريخي بدرجة أو بأخرى، وأصبحوا مرتبطين بشبكة تجاريّة، كما أصبحوا خاضعين للتأثيرات المتبادلة للتطوّرات التاريخيّة التي ظهرت في المناطق المدينيّة من الأراضي الزراعيّة القديمة، على نحوٍ غير مباشر على الأقل. يُمكن اعتبار جميع هؤلاء البشر، حتى في جنوبِ خطّ الاستواء، جزءاً من المعمورة الأفرو ـ أوراسية التاريخية. بقيت هذه المعمورة هي الإطار الجامع لمعظم الحياة التاريخيّة في نصف الكرة الأرضيّة وصولاً إلى الأزمنة الحديثة، حين لم تعد الزراعة هي الشكل المُحدِّد للمجتمع في معظم العالم، إذ حلّ المجتمع التقني الحديث محلها في نهاية القرن الثامن عشر. يُمكننا أن نطلق على الفترة التي كان المجتمع الزراعاتي فيها مهيمناً، داخل حدود المعمورة، «العصر الزراعي» (الذي استمرّ منذ أيام سومر وصولاً إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر)، وأن نضعه في مقابل «العصر التقني» الحديث الذي بدأ في القرن الثامن عشر.

لقد تأثّر تاريخ جميع هؤلاء البشر في تلك المناطق الواسعة، على نحوٍ متزايد، بالعلاقات المتبادلة والمترابطة عبر المعمورة. فعلى مدار القرون، كان حجم الأراضي التي يتمّ تنظيمها تحت الحكم الحضري يتزايد باستمرار داخل المعمورة. تزايدت الابتكارات في مجال وسائل الترف وتعاظم الإقبال عليها، وسعى التجار إلى مناطق أبعد لجلب الواردات، وتبعتهم الجيوش لتفرض سلطتها على المناطق الجديدة. تطوّرت تقنيات الإنتاج وتقنيات التنظيم أيضاً. وكان هذا أوضح ما يكون بالنسبة إلى البشر في منطقة الهلال

الخصيب وما جاورها من أراضٍ، الذين كانت منطقتهم تقع في قلبِ المعمورة ومركزِها.

كان هؤلاء البشر، الذين تطوّر الإسلام بينهم لاحقاً، مرتبطين ببعضهم على نحوٍ متزايد، وعلى نحوٍ مستقلٍّ أحياناً عن الشعوب الأبعد في المعمورة. وفي البداية، كانوا هم المثال الأوّل والرئيس لتطوّر الثقافة الكوزموبوليتانيّة الإقليميّة العليا في المنطقة. وهكذا بدأت العديد من الشعوب باستعمال اللغة المسماريّة التي ابتكرها السومريون، وكان للتقاليد الكتابيّة السومريّة (التي طوّرها الكهنة) قدرة على التأثير على تلك الشعوب إلى درجة أنّها شكّلت حضارة متعددة الشعوب، يُمكن وصفها بأنّها حضارة «مسماريّة». في أثناء ذلك، أصبحت الوحدات السياسيّة أكبر. فضمن بلاد السومريين والأكاديين والحوريين والأورارتويِّين والحثيين(*) وغيرهم، ظهرت الممالك الإقليميّة التي تعلّمت كيف تحكم العديد من المدن من عاصمة مركزيّة؛ ثمّ ظهرت الإمبراطوريات العظمى، التي اختلطت فيها العديد من الأمم، وتفرّقت شعوبها داخلها إلى حدّ الذوبان أحياناً. ففي ظلّ الحكم الصارم نسبياً للحثيين، ثمّ مع انتشار الإمبراطوريّة الآشورية، كان يتمّ أحياناً نقل سكان مدن بأكملها من أرضٍ إلى أخرى لأسباب ترتئيها الدولة. بدأ البشر يمتلكون منظورات مختلفة واسعة حول قضايا كانت في حكم المُسلّم به في المجتمعات المحليّة. لقد أصبحوا قادرين على رؤية مدى محدوديّة الافتراضات المحليّة حول الأساليب الحرفيّة والأنماط السياسيّة، بل وحول مسائل الضمير أيضاً. لقد بدأت في تلك الفترة إرهاصات النزعة الكوزموبوليتانيّة التي ستعبّرُ عنها التقاليد الثقافيّة الإيرانيّة ـ الساميّة في المستقبل.

(*) السومريون هم أقدم الشعوب التي سكنت بلاد ما بين النهرين منذ الألفيّة السابعة قبل الميلاد، وصلت إلينا آثارهم منذ منتصف القرن الرابع، عندما أسّسوا مجموعة من المدن ـ الدول المسوّرة في جنوب بلاد ما بين النهرين. تمكّن الأكاديون، بقيادة سرجون (٢٣٣٤ ـ ٢٢٧٩ ق.م) من توحيد هذه المدن في إمبراطوريّة موحّدة وتوسيعها شمالاً. أما الحوريّون فقد استوطنوا المناطق المحيطة ببحيرة وان جنوبيّ تركيا وتوسّعوا جنوباً إلى منطقة الجزيرة في النصف الثاني من الألفيّة الثالثة قبل الميلاد. والأورارتويون من سلالتهم، وقد أسّسوا مملكتهم في الهضبة الأرمنيّة ما بين القرنين التاسع والسابع قبل الميلاد. أما الحثّيون فهم شعوب أناضوليّة قديمة تمكّنت من تأسيس إمبراطوريّة شمال وسط الأناضول في منتصف الألفيّة الثانية قبل الميلاد، ضمت في أوج اتساعها شمال بلاد الشام ومنطقة الجزيرة الفراتية (المترجم).

ظهرت نتائج هذه التطوّرات في التحوّل الذي طرأ على التحالفات الاجتماعيّة. ففي القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد، استكمل الآشوريّون قوّتهم الإمبراطوريّة بمزيج من سلاح الفرسان، ذوي القوّة الباطشة، والفعاليّة الإداريّة العالية. ولقد كانت هذه الفعاليّة الإداريّة هي العنصر الحاسم الأثر، ذلك أنّها أفضت إلى نشر مجموعة من المعايير الثقافيّة العليا في كلّ مكان. فتمّ إرساء التقاليد المحليّة وتعميمها (ولاسيّما عبادة الآلهة)، ثمّ إنّها تقهقرت بعد ذلك حين عبّرت التقاليد المشتركة عن نفسها باللغة الحكوميّة والإداريّة الجديدة: الآراميّة. فعلى خلاف اللغات السابقة، لم تشترك الآراميّة في التقاليد الكهنوتيّة المسماريّة، التي بدأت في ذلك الوقت بالتراجع بعد أن فقدت قوّتها. وقد كانت الآراميّة لغة ساميّة ككلّ اللغات المسماريّة المهمّة. أصبحت الآرامية (في منطقة الهلال الخصيب تحديداً) لغةَ التجار واللغة المستخدمة في حياة المدينة بالعموم، ثمّ أصبحت اللغةَ المستخدمة من قِبل كتبة البلاط (إن لم يكن في المعابد أيضاً)؛ ولاحقاً شاعت بين الفلاحين أيضاً. استمرّت اللغات الأخرى لبضعة قرون كلهجات محليّة (وكلغات وسيطة للدين والعلوم لدى الرجال المتعلّمين)؛ ولكنّ العناصر السكانية المهيمنة في الهلال الخصيب والمرتفعات المحيطة بها أصبحت بوجود لغة إقليميّة واحدة للبشر العاديين، تمثّل شعباً واحداً متنوّعاً، وتحمل العديد من التوقّعات المشتركة.

لم يظهر تأثير القوّة المتنامية للتجار في ميدان اللغة وبين الكتبة فحسب، بل ظهر قبل ذلك في الكتابات المسماريّة التي عكست تزايد الشعور بالفرديّة الشخصيّة والسعي نحو تلبية أذواق الأسواق أكثر من المعابد أو البلاط. ربما يُمكن إدراك تحوّل مزاج الكثير من البشر في ذلك الوقت من خلال النظر إلى التطوّر المفاجئ في علم الفلك في تلك الفترة؛ فقد ظلّت حركة النجوم تُدرس لوقت طويل في بابل، لاعتقادهم أنّ حركتها تحمل إشارات على العديد من الأمور، من بينها مصير الملوك. بدأ تطوّر هذا العلم في اللغة المسماريّة البابليّة على يد الكهنة (الذين كانوا يحتكرون مثل هذه المسائل)، ثمّ أصبح العلم منظّماً بشكل كبير، ومتطوّراً على المستوى العلمي والرياضي. ولكن، مع نهاية العصر المحوري، لم يعد علم الفلك مقتصراً على معرفة مصائر الملوك وأحوال الممالك، بل أصبح موجّهاً نحو معرفة مصائر البشر العاديين

(الأثرياء فيما يُفترض)، بما هم أفراد، بمعزل عن المصير العام للشعوب.

ازدهار العصر المحوري وتمفصل المناطق الثقافيّة

لم تكن الأراضي المتحدّثة بالمسماريّة قديماً، بلغتها الآراميّة الجديدة، هي الوحيدة التي تمتلك هذا النوع من النزوعات. فمع التجارة، انتشرت المناطق المدينيّة في أنحاء المعمورة على نحوٍ مطّرد، وأصبح السوق هو بؤرة التركيز الأساسيّة للثقافة العليا في العديد من المناطق. وفي عدد من المناطق، بدأ العلماء بالاهتمام بالمصير الشخصي. ولأسباب مجهولة جزئياً، تطوّرت المناطق المدينيّة المختلفة في المعمورة في مسارات متوازية، حتى بين المناطق التي لا تمتلك صلات تجارية مباشرة فيما بينها (كالصين والبلاد الهندية ـ البحر أبيض ـ متوسطيّة). على أيّة حال، وكما هو معلوم، فوصولاً إلى منتصف الألفيّة الأولى قبل الميلاد، كانت الزراعة مزدهرة، وكانت الأساليب الاجتماعيّة والاقتصاديّة الجديدة تتكاثر، بخاصة في مجال التجارة؛ فعلى سبيل المثال، تَطَوَّرَ سكّ العملة، كوسيلة للتبادل المالي السهل في ظلّ الظروف المعقّدة، وصولاً إلى القرن السابع قبل الميلاد، بصورة متزامنة نسبياً في الأناضول وفي شمال الهند وفي الصين. وفي نفس المناطق المتباعدة من المعمورة ظهرت الكثير من الأعمال الإبداعيّة الفكريّة التي أثبتت أهميّتها لكلّ جوانب الحياة الثقافيّة العليا وتطوّراتها. ومع تراكم هذه الأعمال تحوّلت إلى حالة من انفجار الإبداع والابتكارات الثقافيّة في جوانب متعددة، وانطلقت بذلك العديد من التقاليد الثقافيّة العليا، التي تمثّل أشكالاً غير مسبوقة من الازدهار الثقافي. يُمكننا اعتماد مصطلح الفيلسوف كارل ياسبرز «العصر المحوري» لوصف هذه الفترة الواقعة ما بين ٨٠٠ ـ ٢٠٠ قبل الميلاد، نظراً لأهميّتها التاريخيّة وتأثيرها فيما تلاها(٤). يُمكن وصف هذا العصر بأنّه «محوري» لا لأنّه ـ كما يوضّح الرسم الذي يُظهر موقع الإسلام في التسلسل

---

(٤) لقد وجدتُ الحاجة ملحّة لاستعمال عدد من المصطلحات الجديدة في هذا الكتاب؛ وعرّفت بعض المصطلحات بطريقة قد تبدو غريبة عن الكتابة الصحفيّة (مثلاً، «سوريا» كمصطلح جغرافي، تعني كلّ المنطقة الواقعة ما بين شبه جزيرة سيناء وصولاً إلى شبه جزيرة الأناضول). للمزيد حول استعمالاتي للمصطلحات ودفاعي عنها، انظر الجزء المخصص لمراجعة المصطلحات العلميّة في المقدّمة.

التاريخي للعالم - أتى في منتصف العصر الزراعي المديني، بل لأنّه أنتجَ تمفصلاً وتمايزاً جغرافيّاً وثقافيّاً مستمراً بين المناطق المدينيّة في المعمورة.

في الحقيقة، فإنّ إحدى أهمّ النتائج المترتّبة على حالات الازدهار تلك هي تأسيس مركّبات شاملة وجديدة للتقاليد الثقافيّة العليا، كتلك التي شكّلتها المسماريّة سابقاً. ولكنّ هذه التقاليد الجديدة كانت تنتشر بلغة البشر العاديين والبسطاء: ولعلّ الآراميّة كانت أولى هذه اللغات وإن كانت أقلّها حظاً من التطوّر. بدأت المناطق التي ظهرت فيها التقاليد الكتابيّة الجديدة بتشكيل مناطق مركزيّة: مناطق يدور داخلها الجزءُ الأكبر من جميع التطوّرات الثقافيّة العليا؛ أو على الأقل مناطق تنتشر منها الثقافة العليا. وأصبحت هذه المناطق المركزيّة هي المُوجّه للحياة الثقافيّة العليا في جَميع أنحاء المعمورة خلال بقيّة العصر الزراعي.

على خلاف العديد من الترسيمات التاريخية، يُمكن أن يُقدّم التاريخ المديني الأفرو - أوراسي بوصفه تطوّراً مترابطاً ومتوازياً نسبياً لأربعة مركّبات من التقاليد الحضاريّة الكبرى(*): المركّب الأوروبي، بمنطقته المركزية الممتدّة من الأناضول إلى إيطاليا على امتداد البحر الأبيض المتوسّط، بلغاته الكلاسيكيّة الإغريقية (واللاتينية)؛ والمركّب الممتد في المنطقة الواقعة بين النيل وجيحون، التي يقع مركزها في الهلال الخصيب والمرتفعات الإيرانيّة، والذي تناقلته مجموعة من اللغات الساميّة والإيرانيّة؛ والمركّب الهندي في المناطق الهنديّة والأراضي الجنوبيّة الشرقيّة منها، بلغاته السنسكريتيّة (والبالية)؛ والمركّب الأخير في أقصى الشرق، في الصين والأراضي المجاورة لها(٥). وكان لهذه المناطق تأثيرٌ متبادل بينها، لأنها كانت مرتبطة ومتصلة جميعاً؛ بل وكان بينها أحياناً تراثٌ مشترك، في التجارة والفنون والدين والعلم.

(*) يعود هذا التقسيم بصورته الأولى إلى رائد مدرسة التاريخ العالمي الشامل في جامعة شيكاغو، وليام ماكنيل، في كتابه **صعود الغرب**، الذي عاب عليه هودجسون ركونه إلى شيء من النزعة الغربيّة في قراءة التاريخ العالمي، على الرغم من عنايته بتتبع خيوط الاتصال بين الحضارات وتأثيراتها المتبادلة فيما بينها. على أنّ هودجسون يختار مصطلحات أخرى لوصف المناطق المركزية الأربع وتقاليدها الكبرى (المترجم).

(٥) لتسويغ استعمالي مصطلحات عامّة مثل «أوروبي» و«هندي»، انظر القسم المخصص لاستعمال المصطلحات في الدراسات التاريخيّة في المقدّمة.

موقع الإسلام في الخط الزمني لتاريخ العالم

١٠,٠٠٠ (ق.م)

٧٠٠٠ ق.م (؟) المجتمعات الزراعية القروية المبكرة

العصر الزراعي
(داخل المعمورة
الأفرو ـ أوروبية)(*)

٣٠٠٠ ق.م (؟) المدن

ما قبل العصر المحوريّ

٨٠٠ (ق.م)

العصر المحوري

٢٠٠ (ق.م)

٦٠٠ (م) ما بعد العصر المحوري الإسلام

١٨٠٠ (م) العصر التقني

الحاضر

لعلّ ما هو أهمّ من الاستعارة المتبادلة بين هذه المناطق، هو أنّ هذه المناطق قد وُجدت في سياق تاريخي مشترك. فثقافة كل منطقة من هذه المناطق كانت توسّع هيمنتها على نحوٍ مستمرّ خارج حدود مراكزها الأصليّة؛ ومن ثمّ فقد وسّعت هذه الثقافات على نحوٍ مشترك مساعيها التجاريّة وتاريخها الحضاري في جميع الاتجاهات عبر آلاف السنوات. وقد تشاركت جميعها في شبكة جغرافيّة متعاظمة من التبادل التجاري والثقافي والتقني من جميع الأنواع. يتضح اشتراك السياق التاريخي لهذه المناطق بين الفينة والأخرى عبر الأحداث المهمّة التي أثّرت على جميع هذه المناطق. وقد كان صعود قوّة المسلمين أحد هذه الأحداث. بالمحصلة، كانت المعمورة الأفرو ـ أوراسية هي المسرح الذي دارت فوقه كلّ أحداث التاريخ الحضاري، بما في ذلك الحضارة الإسلاماتية، وقد قام هذا المسرح بالدرجة الأساس على العلاقات المتبادلة والمتعارضة بين المركّبات الثقافيّة للمناطق الكبرى. ولا شكّ بأنّ أكثر المناطق عُرضةً لآثار تلك العلاقات المتبادلة كانت المنطقة المركزيّة ذات التراث المسماري.

تمايزت هذه الثقافات في مناطقها في العصر المحوري عبر صعود تقليد كتابي خاص وتطوّرِه في كلّ منطقة من هذه المناطق. فالتقاليد الكتابيّة المرتبطة بكونفوشيوس ولاوتسه وأتباعهما هي ما عرَّف وميّز الثقافة الصينيّة ـ اليابانيّة في الشرق الأقصى (من أوراسيا). ومن طاليس في الأناضول، مروراً بفيثاغورس في إيطاليا، وصولاً إلى سقراط وأفلاطون ومن معهم، نبع التراث الكلاسيكي للمنطقة الأوروبيّة شرقاً وغرباً. ومنذ وقت مبكّر، كان سكان المناطق النائية في ليديا [إقليم يقع غرب الأناضول] ومناطق حضارة الإتروسكان [في غرب إيطاليا]، يدورون في فلك التقاليد التي أنتجتها اللغة التجاريّة الرئيسة على السواحل الإغريقيّة. في المنطقة الهنديّة، كان لعصر الأوبانيشاد وبوذا والمهافيرا [مؤسس الجاينيّة] أهميّة حاسمة مماثلة.

على أنّ المنطقة الثقافيّة المسماريّة، الواقعة في قلب المعمورة، قد مثّلت استثناءً من ذلك؛ فعلى الرغم من أنّها تمتلك أقدم التقاليد الثقافيّة العليا، وعلى الرغم من أنّها أوّل من طوّر طرائق جديدة في الحياة الحضاريّة، فإنّها حتى ذلك الوقت، لم تطوّر هويّتها وأسلوبها الخاص على نحوٍ كامل؛ بل كانت موضوعاً للتأثيرات المختلفة من جميع الجوانب. داخل

تلك المنطقة، استمرّت الآراميّة في حمل التقاليد الكتابيّة، إضافةً إلى اللغات المسماريّة الأخرى التي ترسّخت خلال العصر المحوري. لم تطوّر الآراميّة تقاليد عليا داخل مجالها الثقافي من خلال أعمال كبرى بالآراميّة. إذاً، يُمكن تعريف المنطقة التي ظهرت فيها الثقافة الإسلاماتية بالسلب: أي بوصفها مجموعة الأراضي المتبقية التي لم تتجذّر فيها التقاليد الإغريقيّة والسنسكريتيّة، والتي تقع خارج حدود المنطقتين الأوروبيّة والهنديّة. إذ إنّ هاتين الثقافتين هما أولى الثقافات التي اكتملت ملامحها(٦). إذاً، ففي هذه المنطقة، في العصر المحوري، والتي تمتدّ من جبال هندكوش [سلسلة جبال تمتدّ في أفغانستان وشمال غرب باكستان] إلى البحر الأبيض المتوسط، لم تحظَ الثقافات السنسكريتيّة والإغريقيّة سوى بنمو محدود وعابر (تُظهر الخريطة المرسومة للعالم ما قبل الإسلام الممتدّ من الهند إلى البحر الأبيض المتوسّط الموقع المركزي لهذه المنطقة). ولكن، هنا أيضاً، توجد منطقة مركزيّة ومركّب مركزي من التقاليد التي يُمكن تعريفها بالإيجاب، على أساس الإبداعات التي حصلت في المنطقة في العصر المحوري؛ على الرغم من أنّ كثيراً منها لم تكن بالضرورة بالآراميّة.

كما حصل في المناطق الأخرى، كان ثمة اهتمام بالفرد بما هو فرد، أي بالاستقلال نسبياً عن الجماعة التي يُشكّل جزءاً منها، وهو الاهتمام الذي تزايد حضوره عبر ممارسات الأنبياء العظام الذين ظهروا في العصر المحوري، كزرادشت في إيران وأنبياء العهد القديم لدى العبرانيين. لقد تحدّث الأنبياء إلى البشر باسم إله فائقٍ وفريد، لا يُمكن اختزاله إلى أيّ صورة مرئيّة أو عقليّة، ولكنّه يُمثّل البعد الأخلاقي في الكون؛ وطالبوا البشر بالولاء غير المشروط لهذه الرؤية المتعالية. لقد وعظ زرادشت وأتباعُه الناسَ بأنّ هنالك واجباً يقع على عاتق كلّ شخص بأن يكون له دور في الصراع الكوني بين الخير والشرّ، وبين العدالة والظلم، وبين النور والظلام؛ وهي المعركة التي لا بدّ أن تنتهي بانتصار النور والحقيقة. على المستوى

---

(٦) لم يتمكّن كارل ياسبرز، الذي اقتبستُ منه مصطلح «العصر المحوري»، من إدراك استقلاليّة هذه المنطقة الممتدّة من النيل إلى نهر جيحون؛ وبالطبع فقد كانت هذه المنطقة أقرب إلى المنطقة الأوروبيّة منها إلى الهنديّة. انظر:

Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History* (New Haven, CT: Yale University Press, 1968).

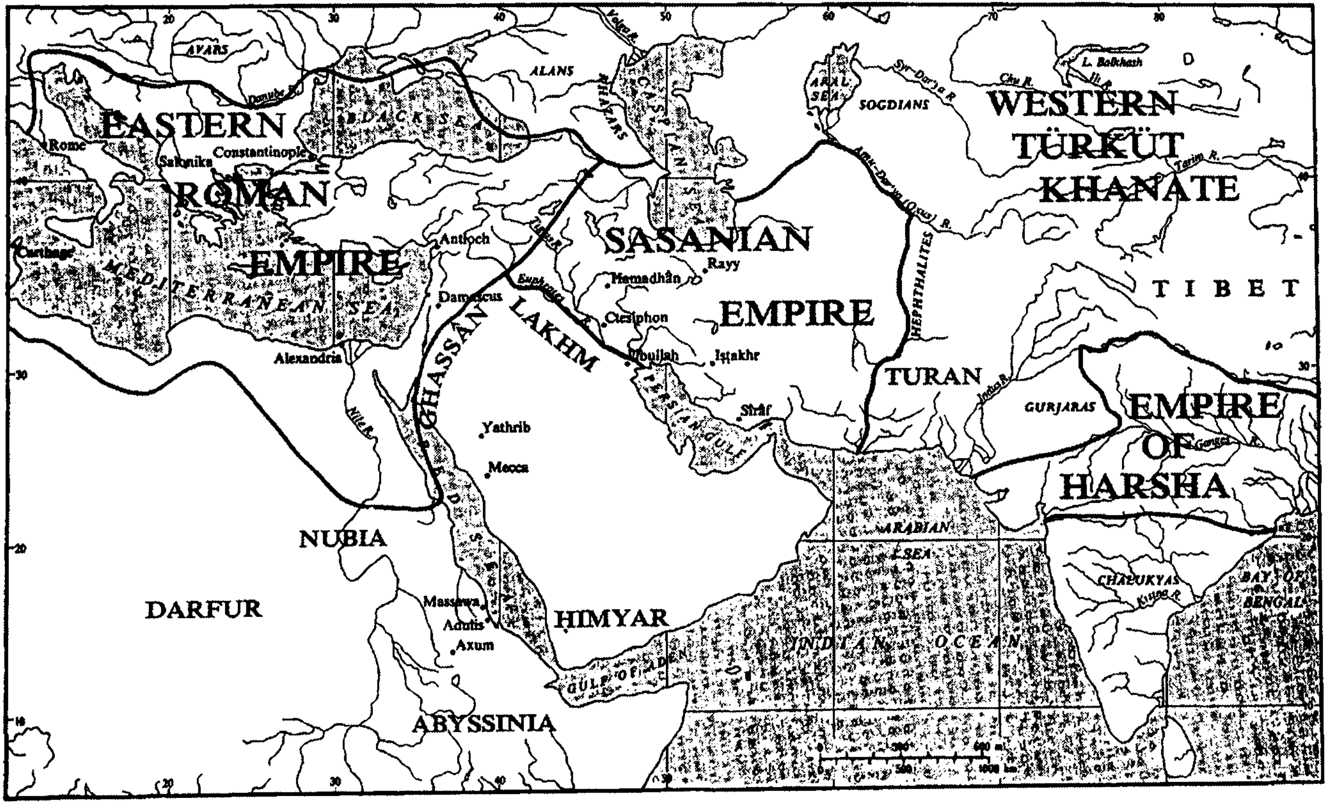
الشخصي، يتجسّد واجب الأفراد في نقاء حياتهم وطهارتها؛ أما على المستوى الاجتماعي، فإنّه يتجسّد في الحفاظ على التوازن العادل بين الطبقات في المجتمع الزراعي. أما أنبياء العبرانيين، في فلسطين ثمّ في بابل، فقد طلبوا من الرجال والنساء أن يحبّوا الإله الخالق المتسامي فوق جميع الأمم، والذي يُطالب أتباعه، الذين يُفضّلهم، بمعايير صارمة وغير اعتياديّة في مقابل وعده إياهم بالرحمة وتحقّق مُرادهم في النهاية، حين يكونون مستعدّين لعبادته بنقاء أخلاقي كامل. لقد أوجد هؤلاء الأنبياء تقاليد كتابيّة قويّة في اللغات الإيرانيّة القديمة[٧] والعبرانيّة (ثمّ في الآراميّة)، تعبّر عن رؤاهم وأفكارهم وتُطوّرها. ولكن، في ذلك الوقت، تمّ منع هذه التقاليد من التسيّد سياسيّاً، ولم تجد قبولاً فكريّاً عامّاً، وقد أصبحت تدريجياً التراثَ الأكثر قداسة ـ بعد أن تطوّرت بطرائق مختلفة بشكل كبير ـ لعددٍ كبير ومتزايد من البشر في الهلال الخصيب والمرتفعات الإيرانيّة. وفي النهاية، حلّت هذه التقاليد محلّ التقاليد المسماريّة ومحلّ جميع التقاليد المحليّة.

وفقاً لما سبق، فقد شهد العصر المحوريّ، على نحوٍ غير مباشر، ولادة تقاليد متمايزة في المنطقة الرابعة، التي بات يُطلق عليها «الشرق الأوسط». يُمكننا أن نُعرّف هذه المنطقة، بحسب أغراضنا البحثيّة، بأنّها الأراضي الواقعة بين حوض النيل الأدنى وحوض نهر جيحون[٨]. أما المنطقة المركزيّة لها فهي مقتصرة على الهلال الخصيب والمرتفعات الإيرانيّة، حيث درجت

---

(٧) ليس لدينا أي دليل موثوق عن وجود نصوص زرادشتيّة مكتوبة قبل عصر الإمبراطوريّة البارثيّة [التي امتدّت في شمال شرق إيران من ٢٤٩ ق.م إلى ٢٢٦ م]، وربما تكون المؤلّفات الزرادشتيّة قد انتقلت بالمشافهة، على أنّ الكتابة كانت معروفة في شرق إيران منذ حكم الأخمينيين [بدأ حكمهم ٥٩٩ ق.م]. ويبدو أنّ التقليد قد نما (محافظاً على نفسه بعيداً عن اللغة) بطريقة أفضل مما لو كان مكتوباً. ليس واضحاً ما هو الدور الذي قام به كاهن مثل سينا (Saena) (الذي يُذكر بشكل بارز بوصفه ناصر الحقيقة)، وهل كان ناقلاً أم كان مُقدّماً مستقلاً للتحدّي الأخلاقي؟ ولكن علينا أن نحترس من الاعتقاد بأنّ زرادشت كان هو وحده الشخصيّة النبويّة.

(٨) لا أفضّل استعمال مصطلح «الشرق الأوسط» لوصف هذه المنطقة، لأن هذا المصطلح مضلل على أكثر من مستوى، وأفضّل استعمال عبارة: «الأراضي الممتدّة من النيل إلى جيحون»، أو «منطقة النيل إلى جيحون». لقد شرحت استعمالاتي للمصطلحات في الجزء المخصص لاستعمالات الألفاظ في دراسات الإسلاميّات في المقدّمة.



البحر الأبيض المتوسّط إلى الهند، ٦٠٠م

اللغات المسماريّة واللغة الآراميّة: منذ العصر المحوري وصولاً إلى الأزمنة الإسلاميّة، كانت الكتب التي تُكتب في تلك المنطقة تُنقل إلى ما وراءها، وكانت المؤسسات التي تنشأ فيها تُحاكى في المناطق الأخرى، ونادراً ما كان يحدث العكس. قدّمت التقاليد الكتابيّة الإيرانيّة والعبرانيّة التحفيزَ الأكبر للخيال، وساهمت بالتالي في ظهور التقاليد الأخرى المرتبطة بها كالمسيحيّة والمانويّة. في العصر المحوري، كان هنالك دوماً تأثير من أحد التقاليد أو من آخر، إلى درجةٍ تجعلنا قادرينِ على إطلاق اسم مشترك على المجموعة. لقد كانت لغة هذه التقاليد في الغالب من اللغات الساميّة والإيرانيّة، ومن ثمّ فإنّ بإمكاننا وصف ثقافة تلك المنطقة مع بعض التعميم بأنّها ثقافة «إيرانيّة ـ ساميّة»[٩].

الضمير الفردي والمجتمع الجديد

في جميع المناطق الأربع، تَشارك المفكّرون المبدعون في مجموعة من التوجّهات، ربما نتيجة تجاربهم المتشابهة خلال حقبة التوسّع التجاري وما صاحب ذلك من اختلاط البشر (على الأقل من البحر الأبيض المتوسّط إلى الهند). غالباً ما كانت الوضعيّة الثقافيّة التي عاشوا وتحدّثوا ضمنها وضعيّةً ترتكز على السوق أكثر من المعبد. خاطب جميعهم الضمير الفردي، الآخذ بالصعود آنذاك، وأقاموا مناشداتهم ومطالبهم على أساس المسؤوليّة الفرديّة والعقلانيّة. أما فيما عدا ذلك، فإنّ الأشكال التي طرحوا بها مشكلاتهم، وبالتالي الإجابات التي وصلوا إليها، كانت مختلفة على نحوٍ جذري في

(٩) أُفضّل استعمال مصطلح «إيراني ـ سامي» لوصف هذا المركّب الثقافي بدلاً من «الشرق أوسطي» أو «المشرقي oriental» الشائعين، على الرغم من أنّ الأخيرة في الاستعمال الألماني تُشير أيضاً إلى المناطق الواقعة بين النيل وجيحون، ولكنّ مصطلح «إيراني ـ سامي» يبقى أكثر صلاحيّة ودقّة لوصف ثقافة المنطقة حين فقدت التقاليد الأخرى استقلالها وهيمنت الثقافة «الإيرانيّة ـ الساميّة» على ثقافة المنطقة بأكملها.

ولكنني لا أتعامل مع مصطلح «إيراني ـ سامي» على أنّه ذو دلالة عرقية أو ذو دلالة على رابطة دم. ولست مهتمّاً هنا بمعرفة ـ إن كان ذلك ممكناً أصلاً ـ الأصول البعيدة للعناصر الثقافيّة الإيرانيّة والساميّة والهيلينيّة المختلفة. فأنا أركّز هنا على كيف تطوّر ذلك إلى مركّب مترابط من التقاليد المتراكمة. ولتحقيق هذا الهدف، فإنّ الشعوب الإيرانيّة والساميّة تشكّل وحدة ثقافيّة واحدة نسبياً في مقابل الشعوب المتحدّثة باللاتينيّة والإغريقيّة. فالعناصر الهيلينيّة في الغنوصيّة مثلاً لا تهمّني هنا بقدرِ ما يهمّني تطوّرها ـ بأيّ لغة كانت ـ داخل السياق الكلّي للتقاليد الإيرانيّة ـ الساميّة.

معظم افتراضاتها الكبرى، على الرغم من وجود بعض التداخلات بينها بطبيعة الحال. فقد ركّز المفكّرون الهنود أكثر من أيّ شيء على استكشاف إمكانات النفس، وقدّموا طرائق شاملة وبارعة لفهم العمليات اللاواعية داخلها والتحكّم بها؛ بل إنّهم رأوا أحياناً إمكانيّة تجاوز الظلم والسمو عليه (كما في نصوص الجيتا) عبر تفكيك المصطلحات التي تطرح بها الأسئلة من أساسها. أما المفكّرون الهيلينيّون، فقد سعوا بالأساس لاكتشاف الطبيعة الخارجيّة؛ فحتى بعد تأكيد سقراط وأفلاطون على الطبيعة الأخلاقيّة للفرد، ظلّت نقطة الانطلاق الأساسيّة للأبنية الفلسفية هي نظام الطبيعة بأكمله؛ فالعدالة (بحسب نصّ الجمهوريّة) يجب أن توجد في التناغم الكوني، حيث تؤدي الأنواع المختلفة من البشر أدواراً مختلفة. أما الأنبياء الإيرانيّون ـ الساميّون فلم يُحللوا الطبيعة الداخليّة للنفس ولا العالم الخارجي. ولعلّ تحليلهم كان متعلّقاً بالتاريخ نفسه؛ فقد طوّر الكتّاب العبرانيّون على وجه الخصوص وعياً عظيماً بالتقدّم الأخلاقي في التاريخ (لا بـ «التقدّم» بحدّ ذاته بالطبع). فقد استدعى هؤلاء الأنبياء الضميرَ الفردي ليواجه النظام الأخلاقي الكوني، الذي يعبّر عن نفسه في الحالات الاستثنائيّة الممكنة في التاريخ الاجتماعي؛ فالصراع من أجل العدالة كان مسألة مندرجة ضمن الفعل التاريخي. ولذلك فقد كانت العدالة والمساواة بين الأشخاص هي القيمة العليا في الحياة الحضاريّة عند أتباعهم المخلصين، حتى لو اقتضى ذلك أن تكون على حساب الفنون والمنجزات الحضاريّة الفخمة.

لقد أثمرت التطوّرات الحاصلة في العصر المحوري أشكالاً وبُنى سياسيّة جديدة (وقد بدأ ذلك أوّل ما بدأ بين النيل وجيحون، وإن كانت هذه المنطقة أقلّ المناطق في درجة اكتمال هذه التطوّرات). لقد انهارت الإمبراطوريّة العسكريّة الآشوريّة بعد تنامي سخط كثيرٍ من الشعوب وكراهيّتهم لها نتيجة أفعالها الوحشيّة. ولكن، بعد ذلك بفترة، في القرن السادس قبل الميلاد، كانت العديد من الأراضي ما بين النيل وجيحون قد أصبحت تحت حكم الإمبراطوريّة الأخمينيّة الفارسيّة، التي تمكّنت من توحيد الشعوب في المناطق الممتدّة من بحر إيجه إلى نهر السند في ظلّ حالة من السلام المتبادل. وفي ظلّ هذا الحكم، تحصّل التجار الآراميّون على حريّة تجاريّة مطلقة، وأصبحت الآراميّة هي اللسان الحكومي والإداري الرئيس، حتى في

أنحاء إيران. أما الفرس فقد حرصوا على ألا يمارسوا انتهاكات عنيفة للتقاليد المحليّة القديمة كما فعل الآشوريّون؛ وربما لم يعودوا بحاجة إلى ذلك أصلاً، ذلك أنّ البشر قد تعلّموا في ذلك الوقت شيئاً عن كيفيّة العيش في مجتمع عالمي. وهكذا، فقد حافظوا على المؤسسات التي تطوّرت ضمن تلك التقاليد في كلّ مكان ما دام ذلك ممكناً من دون فرض مبادئ اجتماعيّة كبرى جديدة؛ ولكنّهم نادوا بأنّ يكون الواجب الأوّل هو الحفاظ على الحقيقة والعدالة، وهو واجب مفروض على من يحوزون امتياز الحكم. وقد تمّ فرض هذا المثال الأعلى حتى على الأعمال الفنيّة الكبرى، التي كانت تصوّر الملك في بلاطه كسيّد للشعوب، على خلاف الأعمال التي تصوّر القادة الآشوريين وهم يدمّرون أعداءهم. وفي ظلّ حكمهم، تمكّنت العديد من الشعوب، كاليهود، من استرداد أوطانهم، وتعلّموا كيف يوقّرون ويبجلون الملك العظيم بوصفه ضامن السلام والازدهار ضدّ أيّ قوّة أصغر تحاول التدخّل في هذه الأراضي(١٠).

في جميع المناطق الكبرى، كما في منطقة ما بين النيل وجيحون، كان ثمّة نزوع لدى السلطة السياسيّة لتوسيع رقعتها الجغرافيّة، بموافقة ودعم مدن الشعوب المختلفة، التي وجدت مصالح مشتركة في مثل هذا النوع من النظم الذي تقدّمه الإمبراطوريّات، إذ أصبحت علاقاتها المتبادلة والمتداخلة أكثر تعقيداً. كانت الإمبراطوريّات تتأسس عادةً في كلّ المنطقة المركزيّة على الأقل في جميع المناطق الأربع، وكانت تحمل معها إضافةً إلى السيطرة العسكريّة حالة من الوحدة الثقافيّة والاجتماعيّة. لقد أصبح نموّ

---

(١٠) لمزيد من الاطلاع على الحياة الثقافيّة بين النيل وجيحون؛ ثمّة كتابان مناسبان لهذا الغرض، انظر:

Henri Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East* (London: Ernest Benn Ltd., 1968), and Henri Frankfort [et al.], *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1946).

والكتاب الذي شارك فيه هنري فرانكفوت وآخرون، نُشر بغلاف ورقي (paperback) بعنوان:

Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man (London: Pelican Books, 1964).

قد يكون هذا الكتاب قديماً بعض الشيء، ولكنّه لا يزال ذا قيمة مهمّة في عرض المدّة الطويلة. ويُمكن الاطلاع على ملخّص ممتاز لمعارفنا الحاليّة في المجلّد الأوّل من الكتاب المدعوم من اليونيسكو. انظر أيضاً:

History of Mankind: A Global View of Cultural and Scientific Development (New York: Unesco, 1963).

الإمبراطوريّات ممكناً بسبب التطوّرات الاقتصاديّة والاجتماعيّة الجديدة التي حصلت في جميع هذه المناطق خلال العصر المحوري. وقد كانت هذه الإمبراطوريّات حريصة على تأسيس نفسها، بقدر الإمكان، على أساس عناصر التفكير الفلسفي في مناطقها. فقد وظّفت الإمبراطوريّة الماوريّة في شمال الهند الأفكارَ البوذيّة؛ أما إمبراطوريّة تشين ـ هان في الصين فقد قامت على نظريّات معادية للنزعة التقليديّة، ثمّ اعتمدت لاحقاً، على المعايير الكونفوشيّة على نحوٍ متزايد؛ أما الإمبراطوريّة الرومانيّة في حوض البحر الأبيض المتوسّط، فقد أقامت قانونها بالأساس على الأفكار الرواقيّة حول الطبيعة الإنسانيّة، وأقامت نظامها الاجتماعي بالمجمل على المُثل التي أرستها حياة المدن الهيلينيّة في أزمنة الفكر الكلاسيكي.

ولكنّ تطوّر التقاليد المناطقيّة ما بين النيل وجيحون كان ضعيفاً وظلّ يعاني من المُضاعفات التي نجمت عن سقوط الإمبراطوريّة الأخمينيّة الفارسيّة. فبعد أن غزا الإسكندر هذه المناطق، لم يُقدّم بطبيعة الحال ثقافةً آراميّة أو نبويّة، وإنّما قدّم ثقافة هيلينيّة؛ أي ثقافة الحضارة المتمركزة في الأراضي الساحليّة شمال البحر الأبيض المتوسّط. كان التجار والمرتزقة الهيلينيّون قد أدوا دوراً متزايداً، وإن كان ثانويّاً، داخل الإمبراطوريّة الأخمينيّة. ولكن، في القرون التالية لحكم الإسكندر، احتلّ حملة الثقافة الإغريقيّة موقعاً مهيمناً نسبياً في أجزاء واسعة من تلك المنطقة. ففي المنطقة المركزيّة للتقاليد الإيرانيّة ـ الساميّة، في الهلال الخصيب والمرتفعات الإيرانيّة (إضافة إلى مصر)، كانت المدن الإغريقيّة، بتقاليدها وتوقّعاتها الهيلينيّة، مزدهرة جنباً إلى جنب مع المدن التي استمرّت في تقاليدها الآراميّة، وأنماط حياتها المسماريّة أحياناً. ولكن، في العديد من المناطق، كانت العناصر الهيلينيّة هي الأقوى.

تضاءلت القوّة الهيلينيّة عسكريّاً، ولكنّها حافظت على جاذبيّتها الثقافيّة. فالسلالة السلوقيّة، التي حكمت بعد موت الإسكندر، كانت تحمل تقاليد هيلينيّة صريحة، واعتمدت على المدن التي تشكّلت أوّل ما تشكّلت، كمستعمرات إغريقيّة، والتي توزّعت في كلّ مكان بين النيل وجيحون. وصحيح أنّ الإمبراطوريّة البارثيّة، التي خَلَفتها في الجزء الأكبر من الأراضي كانت إيرانيّة اللسان، إلا أنّها كانت (على الأقل في بدايتها) مدافعاً صريحاً

عن الثقافة الهيلينيّة. فقد حظيت الثقافة الهيلينيّة بنسختها المخففة المختلطة بالعناصر المحليّة باحترام شبه حصري في المدن الكوزموبوليتانيّة الكبرى. وتدريجياً، بدأت التقاليد المسماريّة، (والهيروغليفيّة) تضمحل، لتحلّ محلّها الإغريقيّة وليس الآراميّة، بوصفها الشكل الذي يحمل الأدبيات الأكثر ثقافة وتهذيباً. ولأجل ذلك، يُطلق على القرون الأربعة أو الخمسة التالية لموت الإسكندر، في المنطقة الممتدّة شرقاً إلى نهر جيحون وغرباً إلى حوض البحر الأبيض المتوسّط، اسم العصر «الهيليني».

لا يزال الجدل قائماً حول آثار هذه الهيمنة للثقافة الهيلينيّة على الثقافة الإيرانيّة ـ الساميّة والمصريّة. ولكنّ هناك أمراً واحداً مؤكّداً، وهو أنّ جميع التقاليد المتعلّقة بالعلوم الطبيعيّة، ومركزيّة علوم الرياضيات والفلك، التي ظهرت منذ وقت مبكّر في بابل القديمة، وتطوّرت أيضاً أثناء حكم السلوقيين، بالمسماريّة البابلية والإغريقيّة، قد أصبحت تدريجياً مرتبطة، على نحوٍ راسخ، بالجانب الهيليني من ثقافة المنطقة؛ ومن ثمّ فإنّ ثراء العلوم الطبيعيّة لاحقاً قد اعتمد على هذه العناصر الهيلينيّة. وقد كان لهذه الوضعيّة آثار مهمّة لاحقاً على الجانب الفكري للحضارة الإسلاماتية.

على كلّ حال، بقيت المنطقة من النيل إلى جيحون متمايزة ثقافيّاً عن المنطقة الأوروبيّة، حيث أصبحت الثقافة الهيلينيّة ـ بالإغريقيّة أو باللاتينيّة، وحتى بعد دخول المسيحيّة ـ هي الأساس الذي قامت عليه جميع تقاليد الثقافة العليا. كانت الأراضي بين النيل وجيحون متنوّعة تنوّعاً كبيراً، ولا يُمكن للمرء القول ما إذا كانت مصر (التي تأثّرت حياة المدن فيها بالثقافة الهيلينيّة على نحوٍ كبير) أو حوض نهر جيحون (حيث كانت تأثيرات الثقافة السنسكريتيّة قويّة) تعكسان حال المناطق الواقعة بينهما أم لا. ولكنّ تلك المناطق كانت دوماً في حالة ترابط وتبادل مستمرّ؛ إلى درجة خضوعها في الغالب لمصير مشترك. وأنا أعتقد بأنّ ذلك قد نتج جزئياً على الأقل بسبب الدور الذي أدته الطبقات التجاريّة في حياة تلك المنطقة[١١].

---

(١١) سيظهر لكم بأنني أفترض ضمناً مفهوماً عن الحضارة يتقارب مع مفهوم [جوردون] تشايلد وتلميذه تيرنر، ويبتعد أكثر عن تصوّرات شبينغلر وتوينبي. فأنا لا أرى عنصر «نمط العيش والحياة» ضرورياً في تشكيل الحضارة. وقد كنت أعتزم مناقشة ظهور التكامل الثقافي في المنطقة بين الساميين والإيرانيين من دون الاكتراث فيما إذا كان ذلك يشكّل «حضارة جديدة» أم لا: إذ يكفي أن نحللها =

موقع منطقة النيل إلى جيحون في المعمورة

رأينا سابقاً كيف أنّ إثبات وجود هويّة لمنطقة ما بين النيل وجيحون أمرٌ إشكاليّ، على الرغم من وجود قدر مشترك من التاريخ والثقافة بين شعوبها. وقد ظلّ الأمر كذلك إلى الأزمنة الإسلاميّة (إلا أنّ التقاليد الإيرانيّة ـ الساميّة التي كانت حتّى ذلك الوقت مغمورةً بتقاليد جيرانها، بدأت تُفيض تقاليدها وتعمّمها على نصف الكرة الأرضيّة). لا يزال من غير الواضح كيف أمكن لهذه المنطقة أن تمتلك تاريخاً شاذّاً عن القاعدة إلى هذه الدرجة، ولكننا ربما يكون بإمكاننا التكهّن ببعض الأسباب الكامنة وراء ذلك.

لا شكّ بأنّ نمط الثقافة العليا المميّز في المنطقة الممتدّة من النيل إلى جيحون قد تعزز بفضل سمتين جغرافيّتين للمنطقة: موقعها التجاري المركزيّ في المعمورة، وجفافها النسبيّ. لم تكن هذه العوامل بالضرورة هي الفاعل في ولادة هذه الأنماط المميّزة؛ فلا شكّ بأنّ التقاليد الإيرانيّة ـ الساميّة النبويّة قد وُلدت على الأرجح في مجموعة قليلة من المراكز التي أمكن للقادة المبدعين فيها أن يستحدثوا مجموعة من المعايير الفكريّة والاجتماعيّة القويّة، التي تمكّنت من كسب موافقة الناس وتأييدهم وتقليدهم. قد يكون من الممكن مثلاً أن تكون التقاليد الفريدة والمبدعة للعبرانيين قد ظهرت نتيجة لظواهر نادرة في تاريخ المعمورة: نجاح متتالٍ لثورات المزارعين (كتلك التي استهلّت تاريخ الشعوب الدرزيّة أو السويسريّة). في هذه الحالة، فإنّ الميثاق/العهد سيكون

= كمركّب من التقاليد الثقافيّة في طورٍ جديد. على الرغم من ذلك، فإنني أشعر بأنّ جميع الأدوات التحليليّة التي قدّمها توينبي على وجه الخصوص، لها صلاحيّتها داخل نظامه: فالأقليّة المبدعة يُمكنها، إذا وجدت في ظروف مواتية، أن تطوّر أنماطاً ثقافيّة تنتشر على حساب الأنماط العليا المنافسة لها؛ ويُمكنها حينها أن تستدعي ردود فعل من الكراهيّة والعداء من قبل الشعوب التي تلقّت هذه الأنماط. وعلى وجه الخصوص، فإنني أرى بأنّ هناك درجة كافية من التكامل في ثقافة هذه المنطقة للتعامل بجديّة مع الظاهرة التي أشار إليها كلٌّ من شبينغلر وتوينبي ـ اعتماداً على المؤرّخين الذي أقاموا التعارض والمقابلة بين الروح «الإغريقيّة» و«الساميّة» ـ بوصفها غير طبيعيّة في هذه المنطقة: الانتصار الظاهر للروح الإغريقيّة على الحياة الثقافيّة للسكان الأصليين في المنطقة، التي أعادت تأكيد نفسها لاحقاً (مع الإسلام بأوضح صورة). ولكنني لا أعتقد بأنّ مثل هذه الظاهرة يُمكن أن تُختزل إلى مجموعة من القواعد العامّة التي تغطّي هذه الحالات على هذا المستوى. ببساطة، لا يُمكن للمرء بالتأكيد أن يُشير إلى كيانات روحية كامنة، سواء أكانت تقوم على الثقافة أم العرق. فلا بدّ للمرء أن يبحث عما جعل منطقةً ما قابلةً للأنماط الأجنبيّة عنها؛ وعمّا منحها اهتماماً مستمرّاً بالأنماط البديلة عن تلك السائدة؛ وعن الظروف الإيجابيّة التي سمحت في النهاية لهذه الأنماط البديلة بالظهور.

بمثابة الاتفاق الذي اتحد المزارعون بموجبه ضدّ هيمنة المدينة، وستكون الحملات العسكريّة ليوشع بن نون بمثابة المساعدة التي جاء بها هؤلاء المزارعون الذين نجحوا في الشرق إلى المزارعين في غرب نهر الأردن (وربما يكون ذلك قد حصل، كما في حالة الدروز، تحت قيادة إيديولوجيّة من مصر)[١٢]. وفي مثل هذه الأحداث الثوريّة، يُمكن أن يظهر الإله لا باعتباره إلهاً أخلاقيّاً فقط، بل إلهاً تاريخيّاً (وهي السمة المميّزة الخاصة لإله العبرانيين). ويُمكن لتأثيرات مثل هذا المفهوم عن الإله، حتى في الظروف الحضريّة، أن تتكشّف في الحوار داخل التقليد (كما أوضحت ذلك في التوطئة). ثمّ يُمكن لهذه الأفكار، بعد أن يتمّ تأسيسها، أن تحظى بالتأييد والموافقة خارج حدود المجتمع التاريخي الأصلي. ولكن، أيّاً كان مصدر التقاليد العبرانيّة، فإنّ الرؤى الجديدة لا يُمكن أن تُهيمن في وضعية عامّة إلا إذا كانت هذه الوضعيّة تُفضّل بقاء هذه الرؤى على حساب الرؤى الأخرى. في حالة التقاليد النبويّة، يُمكن لنا أن نخمّن بأنّ هذه الوضعيّة قد وُجدت بين طبقة التجار الإيرانيين والساميين على نحوٍ أكثر انتظاماً منها بين الفلاحين وملّاك الأراضي؛ ثمّ اكتسبت قوّتها من بيئة المنطقة.

لقد تأسست التقاليد المدينيّة في المنطقة أوّلاً على الزراعة في السهل الرسوبيّ الغنيّ في منطقة ما بين النهرين، الذي يحتاج إلى قدرٍ عالٍ من الاستثمار للتحكّم في عمليات الريّ، لكي تنجح الزراعة فيه. وهو ما ينطبق بدرجة أقلّ على مصر (التي لا تحتاج الزراعة فيها إلى الدرجة ذاتها من الإدارة). ظلّت ثروة الإمبراطوريات في المنطقة وقوّتها معتمدة، لوقت طويل، على الزراعة بشكل خاص، في سهول ما بين النهرين، ثمّ أصبحت عمليّات الاستثمار أكثر تعقيداً وإحكاماً بعد العصر المحوري، وذلك عائد جزئياً إلى الموارد التي وفّرتها القوى الإمبراطوريّة المركزيّة. كانت الزراعة هي المصدر الرئيس للإيرادات في المناطق الأخرى أيضاً. ومع استفادة البلاط الحاكم منها، ظهرت طبقة كبيرة من مُلّاك الأراضي، الذين قدّموا

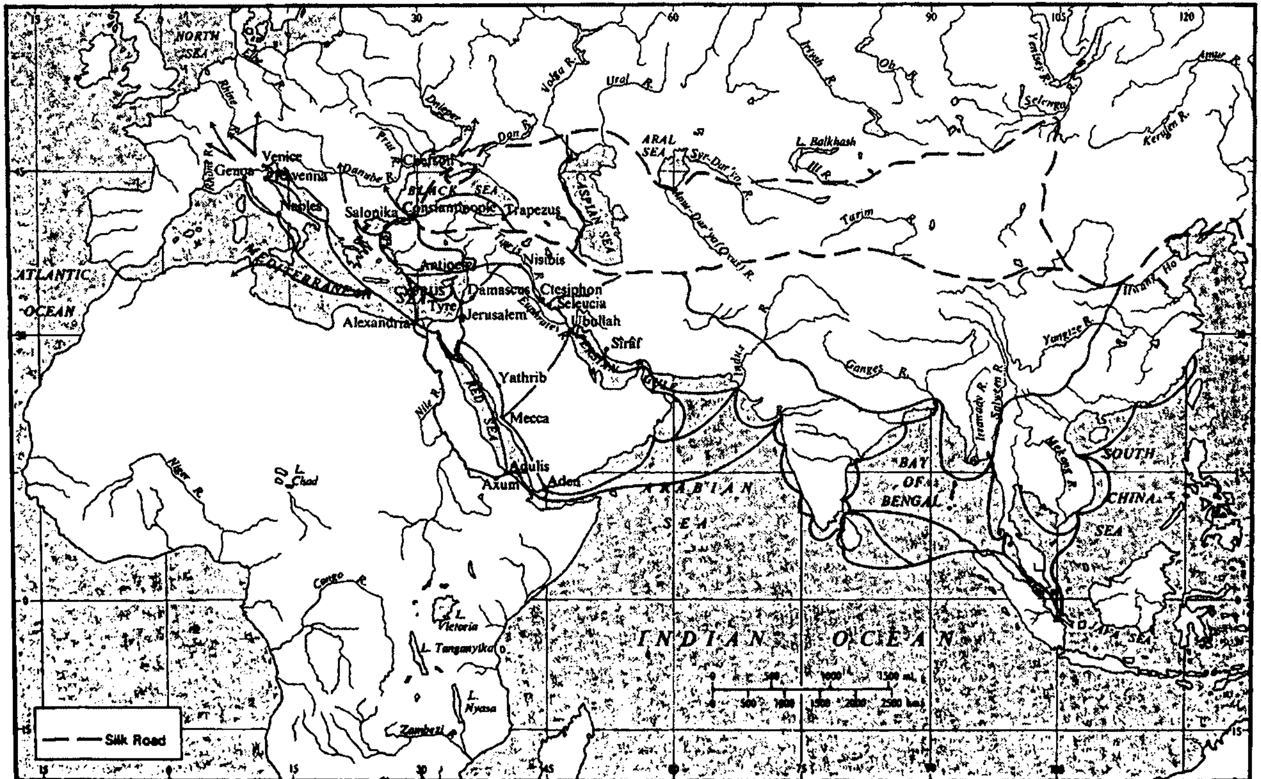
(١٢) George E. Mendenhall, "The Hebrew Conquest of Palestine," *The Biblical Archaeologist*, vol. 25, no. 3 (September 1962), pp. 66-87.

حيثُ يُقدّم نظريّة مغرية، تمتلك على الأقل مزيّة كونها مُفسّرة للقصّة طويلة الأمد، التي لا يُمكن تفسيرها من خلال افتراض وجود غزو جماعي واستيطان للرعاة (وهو أمرٌ بعيد الاحتمال في حدّ ذاته).

للبلاط الحاكم القوّةَ العسكريّة التي يحتاجها من الرجال؛ إذ كان مُلّاك الأراضي هم عماد فرق الخيالة والفرسان (وأحياناً كان يتبعهم الفلاحون من أراضيهم كجنود في فرق المشاة). ولكن، باستثناء حالة استغلال السهل الرسوبي، كان ثمة حدود مفروضة مُسبقاً، منذ وقت مبكّر، على أيّ زيادة محتملة للموارد الزراعيّة التي يعتمد عليها مُلّاك الأراضي.

تشكّل المنطقة الممتدّة من النيل إلى جيحون الجزء المركزيّ من المنطقة القاحلة (Arid Zone) العظيمة التي تمتدّ على طول البرّ الأفرو ـ أوراسي من الصحراء الكبرى إلى صحراء غوبي [الواقعة في الجزء الشرقي من وسط آسيا]. ثمّة أجزاء واسعة من هذه المنطقة، كما تُوضّح خريطة الظروف الطبيعيّة من النيل إلى جيحون، تتكوّن من صحارى قاحلة؛ أراضٍ رمليّة مع بعض الأحجار أو المساحات الملحيّة، حيث لا تستطيع سوى القليل من النباتات العيش، وحيث لا يُمكن للبشر والحيوانات الاستمرار في الحياة بيسر. وثمّة عدد قليل من المناطق المتفرّقة، كالمناطق الساحليّة جنوب بحر قزوين، التي تتمتّع بكميّة وفيرة من الأمطار، وتمتلئ بالغابات طبيعيّاً، وحيث تساعد الأمطار الغزيرة فيها على نجاح الزراعة. على أنّ معظم أجزاء المنطقة مكوّنة إمّا من الصحارى أو من مناطق جافّة نسبيّاً، حيث يصبح الماء هو العامل الفارق الأهمّ في دعم الحياة: فكلّما ازدادت المياه نمت النباتات؛ وكلّما نمت النباتات تكاثرت الحياة الحيوانيّة والإنسانيّة.

ثمّة ثلاثة أنواع من التضاريس في المنطقة القاحلة: **أوّلاً**، المناطق التي تحظى بأمطار متفرّقة كافية لإنتاج كميات معقولة من النباتات للرعي، ولكنّها لا تصلح للزراعة المستقرّة؛ **ثانياً**، المناطق التي تحظى بنسبة من المطر كافية لضمان نجاح زراعة المحاصيل، ولكنها تبقى دوماً مهددة بغياب الأمطار في بعض المواسم؛ **ثالثاً**، المناطق التي يتوفّر فيها الماء من مصدر آخر سوى الأمطار الموسميّة، كوجود طبقات جيولوجيّة يُمكنها أن تحبس مياه المطر في خزانات جوفيّة ضخمة يُمكن استخراج المياه منها لاحقاً عبر حفر الآبار لريّ الحقول. والنوعُ الأخير من هذه التضاريس هو ما يُطلق عليه الواحات، وقد تكون بعض الواحات كبيرةً وتضمّ داخلها عدداً من القرى وأحياناً مدينة أو اثنتين. ينتج الأثر نفسه حين تكون المياه متوفّرة عبر الأنهار التي تغذّيها الأمطار البعيدة: وبهذا المعنى، يُمكن اعتبار حوض النيل الأدنى بأكمله واحةً كبيرةً واحدة.



طرق التجارة في القرنين السابع والثامن الميلادي.

حين نُقارن ذلك بالمناطق التي تحظى بكميّة وفيرة من الأمطار ـ التي تشمل الجزء الأكبر من المناطق المركزيّة الثلاث للثقافة العليا في المعمورة ـ فسنجد أنّ الجفاف والقحل يُقللان من الموارد والتضامن لدى من يعتمدون في ثروتهم على الأرض. فضمن الأراضي الصالحة للزراعة، كان المحصول غير مضمون في المناطق المعتمدة على المطر؛ أما الأراضي التي تعتمد على الريّ، فإنّها تحتاج إلى صيانة واستثمار دائمين، وهي متوزّعة ومتناثرة في الغالب، وتشكّل نسبة ضئيلة من المجموع الكلّي للأراضي. وهكذا، كانت تمتدّ حول هذه الأراضي الزراعيّة المستقرّة ووسطها تضاريسُ لا تصلح إلا لرعي قطعان الماشية؛ وأحياناً تكون هذه التضاريس ممتدّة على اتساع لا يستطيع رعاة الماشية معه الاستقرارَ في قرية يتخذونها موطناً، ويكون عليهم بالتالي أن ينتقلوا باستمرار مع عائلاتهم، مطوّرين شكلاً خاصّاً من الوجود الاجتماعي والثقافي، بطريقة تشبه البدو بدرجة من الدرجات. كان رعاة الماشية يحصلون على إيراد قليل، وأحياناً لا يحصلون إلا على ما يكفيهم للعيش. ولكنّهم في بعض الأحيان كانوا يمثّلون مصدراً للسلطة الاجتماعية، التي قد تنافس سلطة الطبقات العليا الزراعيّة. (بالطبع، كان هناك أشكال ودرجات مختلفة من الحياة البدويّة كما كانت هناك أشكال تجمع بين الزراعة ورعي الماشية). على أنّ الحياة الإنسانيّة، في أيّ منطقة كبرى، كانت تتركّز في مناطق بعينها، ولا تتوزّع على الأراضي بالتساوي، ومن ثمّ فقد كان يجب دوماً استغلال كلّ مساحة الأراضي لدعم السكان. لأجل ذلك، كانت الجماعات الزراعيّة تعيش غالباً متباعدة عن بعضها البعض، وكان الأثرياء الذين تعتمد ثروتهم على الزراعة قلائل ومعدودين في كلّ منطقة.

بخلاف الحدود والقيود المفروضة على التوسّع في الزراعة، يبدو أنّه لم تكن ثمّة قيود على إمكانات التوسّع في التجارة. ربما يعود ذلك جزئياً إلى أنّ هذه المنطقة كانت هي نقطة الأصل للمركّب الزراعي الذي عمّ المعمورة، ولكنّ السبب الأهم هو أنّ توزيع البحار والجبال في أفرو ـ أوراسيا قد جعل من منطقة الهلال الخصيب وما حولها من الأراضي نقطةَ اتصال للرحلات التجاريّة الطويلة أكثر من أيّ منطقة أخرى. فمن ميناء (مثل البصرة) على رأس الخليج العربي مثلاً، كانت العلاقات التجاريّة ممكنة، سواءٌ بطريق مباشر أو عبر المراكز التجاريّة المجاورة (في البحر الأبيض

المتوسّط أو في إيران)، مع بقيّة المناطق الكبرى في المعمورة؛ وهو أمر لا يتحقق لأيّ ميناء آخر في أيّ من المناطق الأخرى، كما توضّح خريطة طرق التجارة في المنطقة القاحلة من أفرو ـ أوراسيا. لم يمتلك التجار مثل هذه الفرصة في أيّ مكان آخر ليمتلكوا مثل هذا التطلّع الكوزموبوليتانيّ، وليحصلوا على ثروة جيّدة من خلال دورهم كوسيط تجاري بغضّ النظر عن مدى ازدهار حالة منطقتهم. خلال ألف سنة، ومع توسّع المعمورة الأفرو ـ أوراسية، وتوسّع التجارة في المناطق المدينيّة، أصبحت الرحلات التجاريّة الطويلة عبر نصف الكرة الأرضيّة أكبر حجماً وأكثر تنوّعاً. وإضافةً إلى التراكم المستمرّ في التحسينات التقنيّة في منطقة الحضارات القديمة، بدأت تطويرات بعض الموارد الخاصّة من المناطق الجديدة تُضاف إليها، كالتوابل الآتية من الأرخبيل الماليزي؛ وهي مناطق أصبحت لاحقاً مراكز تجاريّة بحدّ ذاتها بعد أن كانت محطات في الطرق التجاريّة. تدريجياً، أصبحت الرحلات التجاريّة الطويلة أكبر، وأصبحت تتمتع مع مرور القرون بأهميّة كبرى في اقتصاديات المناطق المختلفة؛ ومن ثمّ فقد أصبحت الفرص المتاحة للتجار، خصوصاً في المناطق التي تقع على الطرق التجاريّة بين النيل وجيحون، أكبر أيضاً.

ولكنّ الاقتصاد الأساسي لمنطقة ما بين النيل وجيحون ظلّ اقتصاداً قائماً على الزراعة، وبقي الجزء الأكبر من ثروة المجتمع بيد مُلاك الأراضي لا التجار. ولكن، مع الاهتمام الأقل نسبياً بالثروة الزراعيّة، والاهتمام الأكبر نسبياً بالفرص التجاريّة، أصبح من الممكن أن يكون التجار، في عدد من البلدان (سواء شاركوا بأنفسهم في الرحلات التجاريّة الطويلة أو لا)، قادرين على الحصول على الجزء الأكبر من الثروة المدنيّة بدرجة أكبر من أقرانهم التجار في معظم المناطق الزراعيّة الأخرى. كان التجار على الأرجح أقلّ اعتماداً اقتصاديّاً في مناطقهم على الطبقات العليا من مُلّاك الأراضي. وعلى نحوٍ متزايد، تعاظمت فرص الثقافة العليا المتمركزة حول السوق في أن تصبح أكثر استقلالاً وأكثر تأثيراً في المجتمع ككل، مع مرور القرون. ولكنّ الشكل الذي اتخذه هذا التأثير (بالمقارنة مع تأثير التجارة في المناطق الأخرى) كان محكوماً بدوره بتأثير المجيء المبكّر للزراعة والتحضير urbanization في المنطقة (وانفتاحها على العمليات العسكريّة الواسعة وعلى مشاريع تأسيس

الإمبراطوريّات). فقد رسّخت التقاليد الإمبراطوريّة الطويلة الحالة الكوزموبوليتانيّة، ولكنّها حاربت أي إمكانية لتجسّدها في أيّ شكل من أشكال الخصوصية particularism المدنيّة. وقد تعاظم هذا النزوع خلال الحقبة الإسلامية (وسندرس ذلك بالتفصيل في الكتاب الثالث).

لا شكّ بأنّ الإمكانات التجاريّة في إحدى مراحل تطوّر المعمورة قد ساهمت في جعل الثقافة الإغريقيّة تحظى بمثل هذا الحضور في المنطقة. ولا شكّ بأنّ الظروف الخاصّة ـ التي ظهرت في ظلّ هذه الكوزموبوليتانيّة التي تطوّرت بين النيل وجيحون ـ قد أنتجت أشكالاً مختلفة من الحياة التجاريّة هناك مع تطوّر المعمورة وتزايد دور هذه المنطقة. على أيّ حال، في مجال الدين على الأقل، كانت الطبقات التجاريّة قادرة على ضبط إيقاع الحياة الدينيّة لجميع البشر. فمن النيل إلى جيحون، اتخذت الحياة الدينيّة منعطفاً خاصّاً بعد العصر المحوري، كما يُوضّح ذلك الشكل التوضيحي لصعود الدين المِلّي.

الولاءات الدينيّة المِلّية

نتيجة للسلام النسبي الذي ضمنته إمبراطوريات العصر المحوري العظمى، وبدرجة أقلّ نتيجةً لنموّ الأفكار الكبرى وللتخمّر الاجتماعيّ في ذلك العصر، بدأت سلسلة من الحركات التي نتحدّث عنها بوصفها أدياناً تاريخيّة كبرى؛ أي بوصفها أدياناً «كلّية/عالميّة universal» أو «مِلّيَّة confessional»(*). فبدءاً من النخبة الفكريّة، بدأ الشعور بتحدّي الضمير

(*) غالباً ما يتمّ التمييز بين الأديان التقليديّة والأديان الملّية على أساس أنّ الأديان التقليديّة كانت جماعيّة بالدرجة الأولى، ولم تكن تمتلك أنظمة اعتقاديّة واضحة المعالم، بل كانت مزيجاً من الأنشطة الجماعيّة والأساطير الواهبة للمعنى. ومن ثمّ فإنّ فكرة الانتقال من دينٍ إلى آخر لم تكن واردةً أصلاً قبل ظهور الأديان الملّية، لأنّ الانتماء إلى الدين لم يكن منفصلاً بأيّ معنى عن الانتماء إلى المجتمع، وفي هذا السياق لم يكن للضمير الفرديّ دورٌ كبير في اختيار الإيمان والإقرار (confess) بصلاحيّة دينٍ مُعيّن. أما الأديان المِلّية فقد شهدت صعود دور الإيمان الفردي، وتمركز الدين حول جملة من الاعتقادات، وتبلور أجسام دينيّة ترى صلاحيّة أنظمتها الدينيّة وبطلان سواها؛ ومن ثمّ فإنّها باتت أكثر حصريّة. وستتكشّف ثنايا هذا التمييز عند هودجسون في الصفحات التالية.

تحوز مفردة (confession) على دلالات مركبة؛ فهي أوّلاً تعني الاعتراف والإقرار (بما في ذلك الاعتراف بالخطايا في التقليد المسيحي)، وتعني عقيدة لطائفة معيّنة، من ناحية أنّ العقيدة تتكوّن من =

الفردي يعمّ وينتشر في حياة المدينة، ثمّ بدأ، ولو على نحوٍ سطحي، بالانتشار بين جموع الريفيين. في بعض الأحيان، أصبحت أفكار الشخصيات العظيمة، مثل بوذا وأشعياء، أفكاراً مقبولة، بوصفها انبعاثاً مُبدعاً لتقاليد جديدة وبوصفها مصدراً للإلهام حتى بين الأميين وغير المتعلّمين. غالباً ما كانت الشخصيات المؤثّرة والقيادية الجديدة تتدخّل لتأسيس تقاليد مستقلّة نسبيّاً. وفي كلتا الحالتين، كانت هذه الأفكار والتبصّرات تُدخَل في نسيج النظام، ويُعبّر عنها بوساطة أساطير وعبادات حصريّة للجماعة، وتُدعم بالتنظيم الشعبي وبالعقوبات. وكانت العبادات القديمة تُدرج ضمن الجديدة أو يتمّ استبدالها.

في القرون الأولى من العصر المسيحي، بدأت التقاليد الدينيّة المنظّمة تتأسّس في المناطق المدينيّة في المعمورة الأفرو - أوراسية. وبخلاف جميع التقاليد الدينيّة السابقة، لم تكن هذه التقاليد تُخاطب القبيلة أو المدينة، بل تُخاطب الأفراد أنفسهم. لقد توجّهت هذه التقاليد الدينيّة إلى الأتباع الأفراد، وطالبتهم بالإقرار بنظام (confession of)، مكتفٍ بنفسه، من الاعتقادات الكوزمولوجيّة والأخلاقيّة (وأحياناً طالبتهم بالالتزام والإخلاص للمجتمع المكوّن من المؤمنين). كانت العقائد، التي تتجسّد في الكتب المقدّسة، تدّعي لنفسها درجة من الصلاحيّة الكليّة لجميع البشر، وتَعِدهم بتقديم حلول شاملة لمشكلات البشر في الحياة، وفي العالم الثاوي وراء الموت. أما فيما سوى هذا الإطار العام، فقد كانت الولاءات الدينيّة المختلفة تتباين فيما بينها تبايناً كبيراً. ولعلّ أبرز أشكال هذا التباين، هو ذاك التباين بين التقاليد الدينيّة التي نشأت في منطقة النيل إلى جيحون، بتقاليدها النبويّة، وبين التقاليد الدينيّة التي ظهرت في شماليّ الهند، والتي تختلف عنها بكلّ الوجوه الممكنة. وقد حازت هاتان

= جملة من الاعتقادات التي يجب على الفرد الإقرار بها (وأبرز مثالٍ على ذلك Confessio Augustana التي عرضت مبادئ الإصلاح اللوثري وجملة اعتقاداته في عام ١٥٣٠)؛ ثمّ باتت تعني الطائفة نفسها بما هي مجتمع ديني تأسّس على هذه الاعتقادات، ومؤخراً باتت هذه الدلالة هي الأكثر حضوراً. وقد آثرتُ ترجمة (confessional religions) بـ«الأديان المِلّية». والملّة لفظٌ راسخ في التراث للتعبير عن الولاءات الدينيّة الحصريّة المختلفة (كما في استعمال تعبير «الملل والنحل» لدى الشهرستاني وابن حزم)، أو في وصف القرآن لديانة اليهود والنصارى بالملّة ﴿حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ [البقرة: ١٢٠]. وأتمنّى أن أكون قد وُفّقت في هذا الاختيار (المترجم).

المنطقتان على معظم الأتباع الدينيين في المعمورة. ولكنّ الأديان في كلتا المنطقتين، على ما بينها من فروقات كبرى، كانت تؤدي الدور الاجتماعي ذاته.

بحلول القرن الرابع والخامس بعد الميلاد، كانت هذه الولاءات الدينيّة قد انتشرت؛ وتمكّنت الولاءات الدينيّة القويّة في العديد من المناطق، من تمثيل نفسها في السلطة السياسيّة بدرجات متفاوتة. فقد تمكّن الشكل الرسمي من المسيحيّة من الوصول إلى مرتبة الحصريّة في الإمبراطوريّة الرومانيّة. وتمكّنت المزديّة الزرادشتيّة من الوصول إلى مرتبة مشابهة في الإمبراطوريّة الساسانيّة (الفارسيّة)، على الرغم من أنّها اضطرّت للتسامح مع بعض الولاءات الدينيّة القويّة المنافسة. أما الفيشنويّة [عبادة الإله فيشنو] والشيفانية [عبادة الإله شيفا] (اللتان تشكّلان معاً الهندوسيّة الحديثة) فقد تنافستا للحصول على التفضيل الملكي في الأراضي الهنديّة والجزر الجنوبيّة الشرقيّة. وتنافست البوذيّة مع الطاويّة الجديدة (المتأثّرة بالبوذيّة) على السلطة في الصين. بل وتمكّنت بعض الولاءات الدينيّة، بعددٍ قليل من الأتباع، من الهيمنة على البلاط الملكي (كما حصل مع الجاينيّة)؛ وأحياناً، من التحكّم في ممالك بأسرها، كما في حالة اليهوديّة الربّانيّة [الحاخاميّة أو التلمودية] والمانويّة. ولعلّ أصول هذه الأخيرة تُفيدنا في إيضاح المزاج العام لذلك العصر. فقد ظهرت المانويّة في القرن الثالث في العراق، ليس لمواجهة الوثنيين (أتباع الأنواع القديمة من الدين)، وإنّما لاستعادة الحقيقة النقيّة التي تمّ إفسادها وتحريفها في الأجسام الدينيّة الملِّية الرائجة بين الناس. في كلّ مكان تقريباً، وإلى جوار الأجسام الدينيّة المهيمنة، كانت هناك مجموعات أقلويّة (ذات أقلية) مستعدّة لتحدّي الجماعة المُؤسَّسة والراسخة إن أُعطيت لها الفرصة. كانت أشكال البوذيّة والمسيحيّة منتشرة على نطاق واسع. ومعاً، حققت هذه الولاءات الدينيّة، التي كانت مختلفة في مقارباتها على نحوٍ كبير، نتيجةً أساسيّة مشتركة: لقد قامت هذه الولاءات الدينيّة بإزالة (أو الاستيلاء على، أو تحويل) العبادات القَبَليّة والمدنيّة القديمة، واستبدلت بها شعائرها الجديدة، لأهداف عموميّة. وقد جعلت هذه الولاءات الدينيّة الجديدة البشرَ، في معظم المناطق المدينيّة في المعمورة، يعترفون على الأقل بأحد التقاليد الموجِّهة للحياة ذات الادّعاء الكلّي، بوصفه صاحب السلطة

المطلقة على حياتهم. في الأجزاء الغربيّة من تلك المنطقة، أصبح البشر لا يتوقّعون أنّ ترعى الدولة أحد هذه الولاءات الدينيّة وحسب بل أن تفرضه على الناس أيضاً.

تنحدر الأديان الإيرانيّة ـ السامية التي سادت في الجزء الغربي من المعمورة من عائلتين اثنتين؛ أولاهما، يُمكن أن نطلق عليها المجتمعات الدينيّة «الإبراهيميّة»، التي تمثّلها اليهوديّة والمسيحيّة بأشكالهما المختلفة، والتي تعود إلى تقاليد الأنبياء العبرانيين؛ وهي ترى في فعل الإيمان عند إبراهيم النقطةَ المؤسسة لها والأصل، وتنظر إليه بوصفه النموذج الكلاسيكي الذي تحتذيه. أما عند المجتمعات ذات الولاء الديني المجوسي ـ المزدي، فقد كانت المزديّة الزرادشتيّة هي التقليد الديني الأبرز، وكان أتباعها يعبدون الإله الخالق الخيّر أهورا مزدا، وكان زرادشت هو نبيّهم الأعظم(١٣). ازدهرت التقاليد الإبراهيميّة في منطقة الهلال الخصيب معبّرةً عن نفسها باللغات الساميّة، في حين ازدهرت الانتماءات والولاءات المزديّة في المرتفعات الإيرانيّة باللغات الإيرانيّة (راجع خريطة اللغات والأديان). ولكن على الرغم من أصولهما المنفصلة في العصر المحوري، بدأ هذان التقليدان النبويّان منذ ذلك الوقت بالاندماج، ومع حلول أزمنة ما بعد العصر المحوري، كان من الصعب نزع آثار التقليدين عن بعضهما البعض. فقد أثّر التقليدان في بعضهما البعض، وتقاربا أحياناً إلى درجة أنّ بعض المجموعات كانت عصيّة على التصنيف ضمن إحدى العائلتين دون الأخرى. ثمّة معيار آخر قد يكون أكثر أهميّة للتمييز بين الأديان الملّية الإيرانيّة ـ الساميّة، وهو معيارٌ يتوافق جزئياً مع التمييز بين التقاليد الإبراهيميّة والمزديّة: ألا وهو درجة الشعبويّة.

---

(١٣) قد يكون من المناسب أن نُشير إلى هذه العائلة من التقاليد على أنّها «إيرانيّة»، ولكنّ مثل هذا المصطلح يحمل مضامين إثنيّة غير مبررة (وقد تسبّب بتضليل البعض وبدفعهم للاعتقاد بأنّ التقاليد الأخرى كالإسلام ليس لها علاقة أو انتماء ما بـ «إيران») وهذا ليس دقيقاً. فالإشارة إلى الانتماءات المجوسيّة ـ المزديّة تُغطي جميع التقاليد ذات الصلة هنا. لقد أصبح شائعاً أن نُشير إلى من يُسمّون أنفسهم «عبّاد مزدا mazdayasna» بـ«المزديين» (للاختصار) بدلاً من وصفهم بـ«الزرادشتيين»؛ وبناء على ذلك، فقد احتفظتُ بمصطلح «الزرادشتيين» للإشارة إلى الجوانب الأكثر اتصالاً وتماهياً مع زرادشت في ذلك التقليد.

تطوّر الدين الملّي في المنطقة الإيرانية ـ البحر أبيض ـ متوسّطية (نحو ٦٥٠ ق.م إلى ٦٣٢م)

العصر المحوري والقرون التالية له

	في المنطقة المدينيّة في الأراضي الممتدّة في أفرو ـ أوراسيا، ظهرت مجموعات ذات فكر مستقلّ، شكّلت أدبيّات كلاسيكيّة، أصبحت لاحقاً هي المعيار المهيمن في الإمبراطوريّات الإقليميّة ذات الثقافة الموحّدة، والتي قامت بنشر الأديان المِلّيّة (التي تتوقّع اتّباع الأفراد لها على أساس النصوص المقدّسة).
نحو ٦٥٠ ـ ٥٥٠ ق.م	ظهر زرادشت وأرمياء وغيرهم في إيران وسوريا كشخصيات نبويّة بارزة طالبت بموقف أخلاقي من الكون والتاريخ، في حين ظهر طاليس وفيثاغورس وآخرون، في الأناضول الإغريقيّة وإيطاليا، كفلاسفة روّاداً يسعون وراء البحث العقلي في الطبيعة الإنسانيّة ونظام الكون. كان كلّ من الأنبياء والفلاسفة بمثابة نُقّاد ومصلحين للعبادات الطبيعيّة القائمة.
٥٣٨ ـ ٣٣١ ق.م	فرضت الإمبراطوريّة الأخمينيّة الفارسيّة سيادة موحدة اتسمت بالتسامح والازدهار في آنٍ معاً، تمتدّ من بحر إيجة إلى نهر السند؛ واخترقت التقاليدُ الزرادشتيّة طبقةَ الكهنة المجوس.
٤٣٣ ق.م	استعاد نحميا العبادة اليهوديّة في القدس على أساس نبويّ، مؤسساً المجتمع اليهودي بوصفه قائماً على البشر المؤمنين بالكتاب المقدّس.
٣٩٩ ق.م	مات سقراط شهيداً للفلسفة في أثينا، وأصبح رمزَ المثاليّة الإنسانيّة الإغريقيّة عند العديد من المدارس الفلسفيّة.
٣٣٣ ـ ٣٢٨ ق.م	تمكّن الإسكندر من بسط الهيمنة الإغريقيّة على أراضي الإمبراطوريّة الأخمينيّة، مؤسساً لمواجهة طويلة بين التقاليد النبويّة الإيرانيّة ـ الساميّة والتقاليد الفلسفيّة الهيلينيّة.
نحو ٢٠٠ ق.م إلى ٢٠٠م	سيطر الرومان، المحبون للثقافة الإغريقية (philhellenic)، على البحر الأبيض المتوسّط، وترسّخت الثقافة الهيلينيّة في المدن في عهدهم؛ في حين سيطر البارثيّون، المحبون للإغريقية أيضاً، على المرتفعات الإيرانيّة وعلى سهول ما بين النهرين. وقد انتشرت العبادات التي تُقدّم الخلاص الشخصي في أنحاء تلك المناطق جميعاً.
٣٠م	ظهر المجتمع المسيحي في سوريا، على أساس تحويل العبادة اليهوديّة للإله إلى عبادة عالميّة للبشر جميعاً.

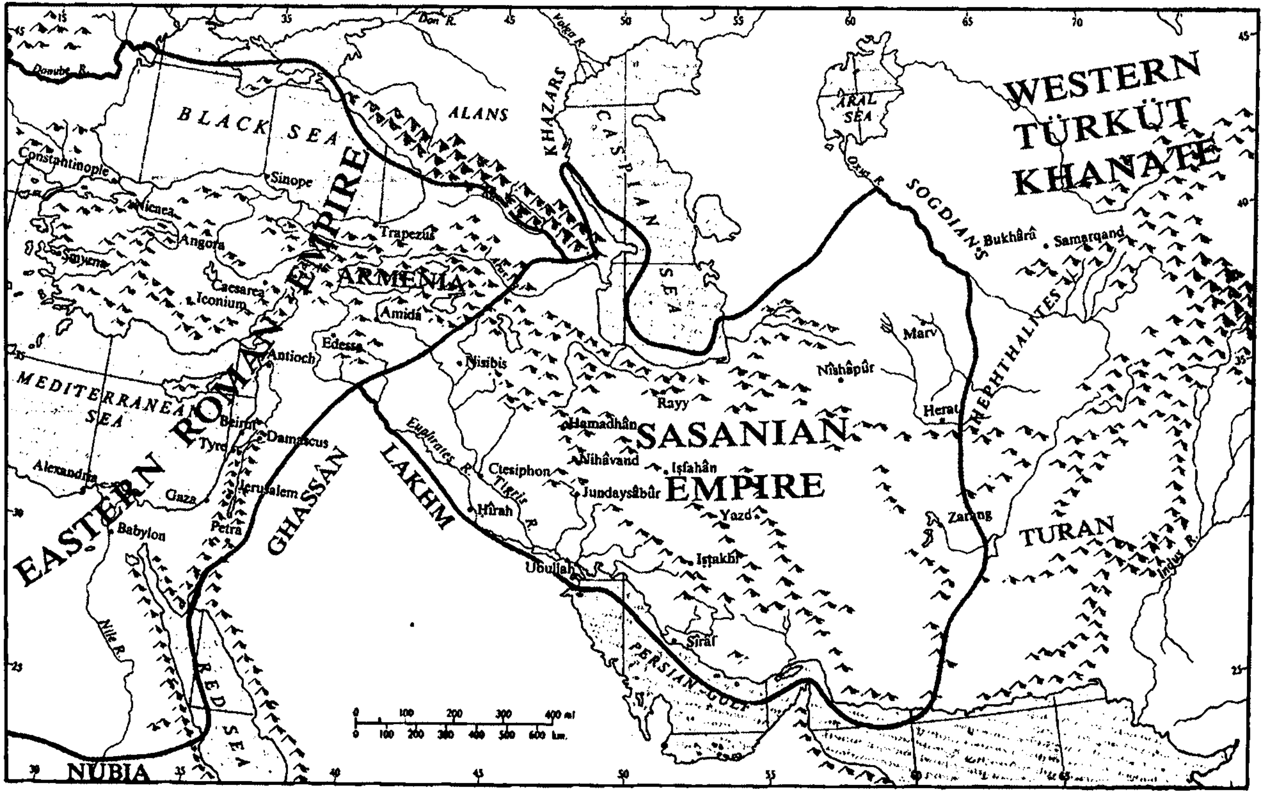
من الإمبراطوريّة الساسانيّة إلى وفاة محمد

	تمكّن ممثّلو الأديان الملّيّة، من المحيط إلى المحيط، من الوصول إلى السلطة الاجتماعيّة والسياسيّة، وتنافسوا فيما بينهم على الموقع الاحتكاري والحصري لدينهم.

٢٢٦ ـ ٦٢٤م	حلّت الإمبراطوريّة الساسانيّة محلّ الإمبراطوريّة البارثيّة في إيران وسهول ما بين النهرين، وشجّعت الازدهار الحضري، مع درجة من المركزيّة السياسيّة.
٢٧٣م	وفاة ماني، مؤسس الإيمان المانويّ بالعالم الآخر، وصديق الإمبراطور الساساني.
٢٨٥م	بعد مجموعة من الأزمات (٢٣٥ ـ ٢٦٨) التي تسببت بخسارة المدن الرومانيّة لقوّتها في البحر الأبيض المتوسّط، تمّت إعادة تنظيم الإمبراطوريّة الرومانيّة بيروقراطيّاً بعاصمتها الجديدة على سواحل تراقيا (القسطنطينيّة منذ عام ٣٣٠)؛ تمّ اضطهاد المسيحيّة بوصفها معادية للمجتمع وبوصفها تشجّع نمطاً منافساً من العبادة للعبادات الرومانيّة.
٢٧٥ ـ ٢٩٢م	في أثناء حكم بهرام الثاني، أصبح للزرادشتيّة المزديّة دور تنظيمي رسمي في الإمبراطوريّة الساسانيّة، وسُمح لها باضطهاد المخالفين لها والمنشقّين عنها.
٣٢٤ ـ ٣٣٧م	في عهد قسطنطين الأوّل، حظيت المسيحيّة بموقع رسمي في الإمبراطوريّة الرومانيّة، وأصبحت مدعومة رسمياً وقانونياً.
٤٨٥ ـ ٥٣١م	في عهد قباد، تمزّقت الزرادشتيّة والأرستقراطيّة الساسانيّة إثر محاولات المزدكيين إقامة إصلاحات مساواتيّة.
٥٢٥م	احتلت الحبشة المسيحيّة اليمن بالتحالف مع الرومان، منهية بذلك المملكة اليهوديّة (التي اضطهدت المسيحيين).
٥٢٧ ـ ٥٦٥م	في عهد حكم جستنيان، وصلت القوّة والثقافة الرومانيّة إلى أوجهما مع إغلاق آخر المدارس الوثنيّة (٥٢٩)، وتمّ فرض الأرثوذكسيّة المسيحيّة.
٥٣١ ـ ٥٧٩م	في عهد أنوشروان، وصلت القوّة والثقافة الساسانيّة إلى أوجهما مع انتصار العرش في صراعه مع النبلاء؛ وتمّ القضاء على البدع والهرطقات المخالفة للأرثوذكسيّة الزرادشتيّة.
نحو ٥٥٠	الانهيار الأخير لسدّ مأرب في اليمن، الذي مثّل رمزيّاً انهيار المجتمع الزراعي في جنوب الجزيرة العربيّة وهيمنة الأنماط البدويّة الوثنيّة على شبه الجزيرة العربيّة.
٦٠٣ ـ ٦٢٨	آخر الحروب الكبرى بين الرومان والإمبراطوريّة الساسانيّة، إذ تمّ استنزاف قوّات كلا الطرفين بشكل كبير، ثمّ تمّت استعادة الحالة السياسيّة المعتادة. وتمّت إعادة الصليب الحقيقي إلى القدس (٦٢٩) كعلامة على انتصار المسيحيّة على الإمبراطوريّة الزرادشتيّة؛ وعلى اليهود والهراطقة.
٦٢٢ ـ ٦٢٣ بدأ	محمد العربيّ، من مكّة، أسّس مجتمع ديني منظّم في المدينة، وتمكّن من توسيعه في معظم أجزاء الجزيرة العربيّة، وزحف بجيوشه إلى بعض مناطق النفوذ الرومانيّ والساسانيّ؛ بل وتمكّن من سلب نفوذهما في بعض المناطق المحلّية.

تختلف التقاليد الدينيّة فيما بينها من جهة تركيزها على ما يُمكن أن ندعوه «الشعبويّة populism»: أي الاهتمام بالاحتياجات المعنويّة والأخلاقيّة للبشر البسطاء، ومراعاة قدرات العوام وإمكاناتهم، في مقابل الاهتمام بالطبقات ذات الامتيازات العليا؛ أو على الأقل الاهتمام بما يعتقد المتخصصون الدينيّون بأنّه أمر مناسب لعامّة الناس. يُمكن القول إنّ جميع التقاليد الدينيّة الملّية شعبويّة، بمعنى أنّها تميل إلى صياغة مذاهبها ومعاييرها الأخلاقيّة بصيغ مفهومة وواضحة للشخص البسيط. ولكن، عند بعض المجتمعات الدينيّة الإيرانيّة ـ الساميّة، تمّ التأكيد على القيم الشعبويّة إلى درجة إدانة كلّ أشكال القيم الأخرى. وفي رأيي، فإنّ هذا التأكيد قد ظهر جزئياً نتيجةً للشعور بالاستقامة الذي ساد بين طبقات التجار حين ميّزوا أنفسهم عن الطبقات الأكثر أرستقراطيّة من عائلات ملّاكي الأراضي. فقد شعر التجار، المشغولون بمشاغلهم اليوميّة التي لا تنتهي، بأنّهم من عامّة الشعب إذا ما قارنوا أنفسهم برجال البلاط والأرستقراطيين أصحاب الأراضي الذين يملكون الثروة ووقت الفراغ ليضبطوا إيقاع الحياة الثقافيّة، التي تتطلّع بقيّة الطبقات إليها. ومن ثمّ فإنّ التأكيد على مكانتهم كان يعني بالضرورة رفض الثقافة الأرستقراطيّة التي تغريهم أو تسخر منهم.

لا يعني هذا أنّ الطبقات التجاريّة يجب أن تكون أوّ أنّها كانت دوماً شعبويّة في توجّهاتها؛ ولكنّه يعني أنّ الشعبويّة كانت ملائمة على نحوٍ خاص للتجار، حين لا يكونون جزءاً من الطبقة العليا، وحين يملكون شيئاً من الاستقلال الذاتي ليُشكّلوا معاييرهم الخاصّة. إنّ نوعيّة الأشخاص الذين يُمكن لخيالهم أن يستجيب للاحتياجات المعنويّة والأخلاقيّة لعامّة الناس أكثرُ حضوراً بين التجار، الذين ترتبط مصالحهم بالاستجابة لتطلّعات الآخرين واحتياجاتهم. في سياق الجدل والحوار الذي شكّل تلك التقاليد، لم تكن تفسيرات التجار جذابة على المستوى المجرّد وحسب، بل كانت مرتبطة بالمصالح الماديّة التي يشترك فيها الجميع أيضاً؛ ومن ثمّ، فبينما قد تجتذب كلّ رؤية أخلاقيّة آذاناً مصغية بحسب مزاج الأفراد، فإنّ هذه الرؤية كانت قادرة على جذب انتباه الجميع، وأصبحت هي المهيمنة على أفق التوقّعات التي تطوّرت ضمن هذا التقليد.



الأراضي من النيل إلى جيحون قبل صعود الإسلام

كانت الشعبويّة أقوى ما تكون في التقاليد التي سادت أراضي الهلال الخصيب الساميّ، حيث كانت طرق التجارة البعيدة تتقاطع بشكل كثيف في المنطقة، مقارنة بالمرتفعات الإيرانيّة؛ مما يعني فيما يُفترض أنّ درجة الاستقلال النسبي للأسواق كانت أكبر. إذاً، فقد كانت الشعبويّة قويّة في التقاليد الإبراهيميّة التي حملتها اللغات الساميّة، كما يُوضّح ذلك الرسم التوضيحي المخصص للتوجّهات الثقافيّة والدينيّة. ولكنّ الشعبويّة يُمكن طبعاً أن تظهر في تقاليد دينيّة أخرى سوى عائلة الأديان الإبراهيميّة والمزديّة.

يُمكن تلخيص تطلّعات التقاليد الإبراهيميّة والمزديّة بأنّها سعيٌ نحو تحقق العدالة في التاريخ من خلال المجتمع. فقد شدد جميع الأنبياء على الفعل العادل بوصفه أعلى أشكال النشاط الديني. وعلى خلاف التقاليد ذات الأصول الهنديّة خصوصاً، التي انشغلت بوعي الأفراد لذواتهم، فإنّ التقاليد الإيرانيّة ـ الساميّة (شعبويّة كانت أم لا) كانت تركّز اهتمامها على العدالة بين الأشخاص. وقد تبلور هذا الاهتمام في مذهب «يوم القيامة أو يوم الحساب»، حيث سيُحاسب كلّ فرد بحسب عمله، فإمّا أن يُجازى بدخول الجنّة أو يُعاقب بدخول النار خالداً فيها. مرّة أخرى، بخلاف التقاليد الهنديّة التي تقول بتوازن الصواب والخطأ عبر سلسلة لانهائية من تناسخ الأرواح، فإنّ التقاليد الإيرانيّة الساميّة ترى بأنّ لكلّ فرد حياةً واحدة فقط، فرصة واحدة للاختيار الأخلاقي المسؤول، لا يُمكن الرجوع إليها مرة أخرى. ومن ثمّ فإنّ اختيارات الإنسان الأخلاقيّة ستحدد مصيره الأبدي من دون إمكانيّة استئناف الحكم أو الطعن فيه.

على المستوى الاجتماعي، كانت هذه النظرة مُصمّمة للقيام بدورٍ تقييميٍّ إيجابيٍّ للتاريخ. فكما هو مُشاهَد على مستوى الحياة الفرديّة للأشخاص، من أنّ وقوع أيّ حدثٍ هو أمرٌ لا يُمكن الرجوع عنه، بل إنّه سيُحدّد كلّ التاريخ المستقبلي بطريقة أو بأخرى، فكذلك الحال على مستوى حياة المجتمعات. لا يُمكن أن تكون المسألة عبارة عن عددٍ لانهائي من الدوائر التي ينحصر الآلهة والبشر فيها. فحركة العالم، والتاريخ على وجه الخصوص، محكومة بالغاية التي حددها إلهٌ واحد قدير وفائق، وهو يعبّر عن نفسه في إرادة وحكم محددين، يقفان خلف الانتظام والتكرار الذي يَسِمُ الطبيعة. إذاً، فمسار

التوجّهات الثقافيّة والدينيّة بين النيل وجيحون

اللغة والمنطقة:	الساميّة، في الهلال الخصيب، التي كانت موطن	الإيرانيّة، في المرتفعات الإيرانيّة، التي كانت موطن
التقليد الديني:	التقاليد الإبراهيميّة (اليهود، المسيحيّون، المسلمون، إلخ). وغالباً ما تمّ تعريف هذه التقاليد على يد	التقاليد المزدانيّة (و/أو المجوسيّة)، الزرادشتيّة، إلخ. وغالباً ما تمّ تعريف هذه التقاليد على يد
قوّة الطبقة الاجتماعيّة:	الطبقات التجاريّة، التي كانت أقلّ خضوعاً للمصالح الزراعية، والتي كانت متجانسة (وإن لم تكن محصورة) مع	الطبقات الزراعيّة من أصحاب الأراضي الذين تفوّقوا على الطبقات التجاريّة. وقد كانوا متجانسين (وإن لم يكن على نحوٍ حصريّ) مع
النزوعات الدينيّة والثقافيّة:	الشعبويّة، الأخلاقيّة، ومجتمع المساواة	الذوق الأرستقراطي والمجتمع الطبقي الهرمي

الأحداث ليس مسألة مصير محايد أو قدر لاشخصيّ، وإنّما هو تمظهرات لحكمه [أي الإله] وإرادته: فهو بطل المسرحيّة الكونيّة، التي تمتلك بداية ونهاية والتي ستنتصر القضيّة العادلة في خاتمتها. في التقاليد المزدية، كان الإله مُقيّداً مؤقّتاً بالخالق المُعادي له، مُوجد الشرور؛ أما في التقاليد الإبراهيميّة، فقد حلّ الشيطان محلَّه، وهو عدوّ أقلّ قوّة. ولكنّ هذه الشخصيات لا تشارك الإله في مكانته الكونيّة المطلقة، ولا تستحقّ بأيّ حال من الأحوال أن تُعبد. ولأجل ذلك يُمكن وصف هذه العقائد بأنّها «توحيديّة»، من جهة أنّها تدعو إلى عبادةِ شخصيّةٍ واحدة مهيمنة. أما كافّة أشكال العبادات الثانويّة التي يُمكن التسامح معها، كالعبادات الموجّهة للملائكة أو للقديسين، فهي عبادات خاضعة (نظريّاً) للمعبود الرئيس.

إنّ التأكيد على أولويّة الكون الأخلاقي على الكون الطبيعي يستدعي ثلاثة أمور: حياة واحدة يحمل الإنسان مسؤوليّتها؛ وإله متعالٍ واحد؛ ومجتمع صالح واحد. مع الانتصار النهائي للعدالة، سينتصر المؤمنون الذين ربطوا أنفسهم بهذه القضيّة أيضاً. هكذا تحوّل ما كان يبدو جزءاً من تراثٍ قَبَليّ محدود الأفق من تراث أزمنة ما قبل العصر المحوري، على يد التقاليد التوحيديّة، إلى تأكيد على المسؤوليّة الاجتماعيّة، وبالتالي التاريخيّة. كان على اليهود أن يحملوا الشهادة، من بين كلّ الشعوب، على سيادة الربّ وعظمته. أما من يقف وحده منعزلاً من دون أن يحمل هذه الشهادة المشتركة، فإنّه لن يُحرَم وحسب من التوجيه الأخلاقي الذي يُمكن للمجتمع أن يزوّده به، بل سيكون كذلك قد نقض عهده مع الله. كان على أتباع أهورا مزدا أن يساعدوه في تخليص العالم من الشرور؛ ومن ثمّ فإنّ كلّ من يتقاعس عن حمل هذه المهمّة يُعدّ خائناً. لقد تمّ استبدال عبادات الآلهة القديمة للطبيعة، واستبعادها أحياناً، لتحلّ محلّها العبادات الجديدة للآلهة الأخلاقيّة والتاريخيّة. تمّ التعبير عن هذه الفروق من خلال نزوع العبادات الجديدة إلى استعمال رموز أقلّ محسوسيّة ووضوحاً للإشارة إلى المتعالي المفارق كالنار، بدلاً من الصور التجسيديّة التي تعبّر عن آلهة العالم المرئي؛ ذلك أنّ الرمز الحقيقيّ المعبّر عن الحضور الإلهيّ كان هو المجتمعَ نفسه. إذا كان التوحيد هو عبادةَ إلهٍ واحد، فإنّ التوحيد لم يصبح فاعلاً في التاريخ إلا عندما شكّل العُبّادُ شعباً واحداً.

ولكنّ هذه الخطاطة العامة للتوحيد قابلة لأن تُفسّر بمزاجٍ شعبويّ أو أقلّ شعبويّة. فيُمكن لفكرة العدالة مثلاً أن تُفسّر بالتناغم مع النظام الاجتماعي الأرستقراطي. ففي التقاليد الدينيّة المزدية الرسميّة في الإمبراطوريّة الساسانيّة، كانت الزراعة هي أنبل المهن الدنيوية؛ ولكنّ طبقة مُلّاك الأراضي، المُعتمِدين ماليّاً عليها، كانوا هم من يُشكّلون الطبقة الاجتماعيّة العليا، بوصفهم المُدافعين العسكريين عنها. كان الفلاحون، مبدئياً، يحظون باحترام أكبر مما يحظى به الحرفيّون أو التجار؛ ولكن، لم يكن مُتوقّعاً من الفلاحين أن يكونوا نبلاء أو أن يفهموا خفايا الدين، فهذه المسائل كانت حكراً على طبقة الكهنة الأرستقراطيين، الذين يرثون مناصبهم. في المسرح الكوني، كان الدور الأكبر منوطاً بالكهنة، وبطبقة ملّاك الأراضي الذين يُمثّلون القوّة العسكريّة.

لا شكّ بأنّ ماكس فيبر كان مُحقّاً في الربط بين التجار والأديان التي تؤكد على المطالب الأخلاقيّة للإله أكثر من تركيزها على دور الإله في الحفاظ على دورة المواسم الزراعية(١٤). فمُطالبة الأنبياء الناسَ بالعدل في المعاملة ـ وهو مطلبٌ ربما قد نشأ في الأصل بإلهام زراعيّ ـ يُمكن أن تُفسَّر تفسيراً أفضل من جهة التجارة والعقود؛ وليس من شكّ في أنّ ارتباطها بالسوق أوثق من ارتباطها بعبادة الآلهة الطبيعيّة التي تُستحضر لضمان خصوبة الأرض واستمرار دورة الفصول الطبيعيّة. لقد كانت السمات التوحيديّة للتقاليد المزديّة مُهدَّدة دوماً بالمساومات والتسويات على المستويات الاجتماعيّة العليا: فدين الدولة الساسانيّة لم يكن نقياً أبداً. فلما تمّ تشكيله عبر العناصر التجاريّة الشعبويّة، ظهرت الخصائص المميّزة للترسيمة العامة

(١٤) على الرغم من الطبيعة الترسيميّة/ المخططاتيّة لتحليلات ماكس فيبر، إلا أنّها تُقدّم إشارات للإمكانات الأخرى التي يجب التنبّه إليها، بدلاً من تقديم مجموعة من القواعد الكليّة التي تحكم ما يُمكن وما لا يُمكن أن يحدث. وعلى الرغم من أنّ بعض نقاشاته قد لا تكون تاريخيّة، إلا أنها تُقدّم نقطة بداية مهمّة لأيّ محاولة لتحليل العلاقات المتبادلة بين مختلف الظواهر الاجتماعيّة في أيّ حالة معيّنة. ومن المؤسف أنّ فيبر لم يكتب كثيراً عن الإسلام. انظر مادّته «علم اجتماع الدين» في كتابه **الاقتصاد والمجتمع** [تُرجم إلى العربية]:

Max Weber, "Religions-sociologie," in: *Wirtschaft und Gesellschajt* (Tübingen: Mohr, 1921-1922)

التي تُرجمت إلى الإنكليزيّة بعنوان:

The Sociology of Religion (London: Oxford University Press, 1965).

للأديان الملّية الإيرانيّة ـ الساميّة كأوضح ما تكون، في مواجهة الوضع السابق للثقافة ذات الأساس الزراعي. وبحكم نموّه داخل الحياة الحضريّة، كان تركيز الدين التوحيدي على الإله الأخلاقي مُنصباً على التعامل الأخلاقي بين الأفراد، في تعارضٍ كامل مع طقوس الاستعطاف، السحريّة أحياناً، التي حافظت عليها عبادات الآلهة الطبيعيّة.

في اليهوديّة والتقاليد المتصلة بها ـ التي كان التجار يتمتعون فيها بموقع أفضل من موقعهم في التقاليد المزديّة ـ كانت مسألة العدالة الاجتماعيّة، نتيجةً لذلك، تمتلك مضامين وتأثيرات أكثر تحدياً للنظام القائم؛ فقد كانت تنزع قبل كلّ شيء إلى تقديم شكلٍ من العدالة المساواتية، عدالة السوق، حيث يتساوى الجميع أمام القانون. في الواقع، فإنّ المساواة الملحوظة، نظراً لأشكال التفاوت واللامساواة الأوّلية في الطبيعة الإنسانيّة، كانت تميل إلى إنتاج نوعها الخاص من التفاوت الاجتماعي. لم تكن المطالبة بدرجة جذريّة من العدالة المساواتيّة والمساواة الفعّالة بين الطبقات الاجتماعيّة مطلباً يلحّ عليه التجار دوماً، ذلك أنّهم قد وجدوا أنفسهم في النهاية يشكّلون هم أيضاً طبقة ذات امتيازات. ولكن، على الرغم من ذلك، فإنّ العديد من التقاليد الإبراهيمية (ومثلها بعض التقاليد الدينيّة، من خلفيات مختلفة في أماكن أخرى من المعمورة) قد عبّرت عن حسٍّ أوّلي بالكرامة المتساوية والحقوق المطلقة للطبقات الدنيا في المجتمع. عبر القرون، كانت التقاليد الدينيّة، داخل جميع الأديان الإبراهيميّة الساميّة، تُطوّر المرّة تلو المرّة نُسخاً معدّلة جديدة تشترك جميعها في التأكيد على العدالة المساواتيّة وعلى بعض المضامين العملية المستقاة منها. ولكن، مع مأسسة الأديان، أصبح القادة الدينيّون بالمجمل يجدون طرائق لتبرير القبول بالنظام الاجتماعي القائم، مع تعديلات ثانويّة في أفضل الأحوال. وباتوا يوفّرون طرائق للتخفيف من أيّ شعور بالذنب نتيجة الامتيازات غير المبررة والثروات المتراكمة، عبر الدعوة إلى أفعال الإحسان والصدقة وأعمال الخير؛ في حين، أصبحت مسألة غياب العدالة الاجتماعيّة مسألةً ثانويّة وعابرة، ولاحقاً تمّت إزالتها من النظام كلّياً.

المزاج الشعبوي

عبّرت روح الشوق الشعبويّة عن نفسها في تطوير النزوع النبوي

الأخلاقيّ إلى أن أصبح نظاماً أخلاقيّاً شاملاً للأفراد: التأكيد على قيم العدالة والمساواة بين الأشخاص، ولو كان ذلك على حساب جميع أشكال القيم الأخرى، بما فيها تلك القيم ذات الطابع التخييلي والابتكاري، التي كان الأشخاص والطبقات ذات الامتيازات يحرصون على دعمها. يجب على الفرد العاديّ أن يكون نزيهاً، واجبُه هو القيام بالأفعال المفيدة بدلاً من الانشغال بالسفاسف؛ أي أن ينشغل بما يصلح حاله ويُساعد الآخرين على القيام بمهامّهم في الحياة اليوميّة بدلاً من الانشغال بالترف والزخارف التي كثيراً ما تعطّل الحياة. لا شكّ في أنّ الأرستقراطيّين كانوا يملكون الترف الكافي لدعم الابتكارات والمغامرات والأمور الذوقيّة العالية، ولتقدير وتثمين الإنجازات الاستثنائيّة في الأنشطة التي تتطلّب مهارات ومواهب خاصّة. كان من المناسب للأرستقراطيين أن يطمحوا إلى التميّز الشخصي في أنفسهم وإلى تثمين ذلك لدى الآخرين، بمن في ذلك المتعلّمون من الكهنة. وكذلك كانت الحال لدى التجار؛ فهم أيضاً لم يكونوا فلاحين بسطاء أو سذّجاً، وكانوا يملكون ثقافتهم العليا الخاصّة بهم. ولكنّهم لم يكونوا يتطلّعون إلى التميز الشخصي، الذي يترافق عادة مع موقع اجتماعي ذي امتيازات عالية، كما لم يكونوا يمتلكون الترف الكافي للرعاية السخيّة للفنون. ومن ثمّ، فإنّ ثقافتهم كانت تعبّر عن نفسها من خلال السعي نحو تحقيق الكمال في الواجبات المشتركة والعامّة.

إذاً، كانت الثقافة العليا للسوق تركّز على الفضائل الأكثر اعتدالاً: لا على الشجاعة الشخصيّة أو الحذاقة السياسيّة أو البراعة الفنيّة، وإنّما على «الفضائل البرجوازيّة»، كالتوفير والاقتصاد والرصانة، وقبل ذلك كلّه، احترام القانون والنظام. كانت الأمور التي تتطلّب مواهب خاصّة وتكاليف باذخة ـ علوم الخيمياء والتنجيم، وفنون النُّصب والمنحوتات العملاقة، والرسم، والمفاخرة بكميّات الذهب والحرير ـ أموراً يتعذّر تحقيقها عند البشر العاديين متوسّطي الحال. ومع حضور ذلك في مجال الدين، أصبح هذا الموقف معززاً بنوع من الرفض الروحاني للكثير من هذه الأمور المرتبطة بآلهة الطبيعة القديمة. بالعموم، ترافقت هذه النظرة مع رفض المراسم الجماليّة الكبرى لصالح التشجيع على النزعة الأخلاقيّة، وهو ما نجده في التلمود مثلاً. في الغالب، كان المزاج الشعبويّ يُشجّع على فضائل الزهد،

ويُطالب بعدم الإسراف والترف فيما يزيد على حاجة الإنسان المقتصد.

مع تركيز المزاج الشعبويّ للأخلاق التوحيديّة على أخلاق المساواة، في موقف لا يقبل المساومة في مواجهة العبادات الطبيعيّة، باتت المسرحية الكونيّة للتوحيد تتجسّد في التاريخ الإنساني المباشر، أي في تحمّل كلّ فرد مسؤوليّته الخاصّة. وكان الشعور بالمسرحية الكونيّة يتعاظم كلّما ابتعد عن أيّ شكل من التشابه مع التعاقب الدرامي للمواسم والفصول، وبالتالي عن النظام الطبيعي الذي كان يدعمه الأرستقراطيّون من مُلّاك الأراضي. وقد باتت المصطلحات المستعملة لتفسير ذلك كلّه مصطلحات تدور حول الإرادة والفعل، والعقود والالتزام بها. من هذا المنظور، فإنّ ما هو مهمّ في المسرح التاريخيّ هو أفعال الجسم الديني ومصيره بحدّ ذاته، بوصفه جماعة من الأفراد المسؤولين. تتشكّل هذه الجماعة الدينيّة من الأفراد العاديين، ويجب أن تُقاد ـ إن أمكن ـ من قبلهم. لا بدّ أيضاً أن تكون الجماعة مساواتيّة؛ أي أن يكون الأتباع متساوين في موقعهم ومكانتهم داخل الجماعة. عند اليهود، كان الكهنوت محلّ شك، فمهما كانت درجة تقوى الرِّبّي (الحاخام) وعلمِه، فإنّ القائد يجب أن يكون من العامّة. يتطلّب التاريخ مشاركة البشر جميعاً. أخيراً، يُمكن للمزاج الشعبويّ أن يرفع درجة المطالبة بالمجتمع الديني الواحد. كان الأرستقراطيّ يرى منزلته في موقعه في النظام الطبيعي للمجتمع، حيث لا توجد قيمة للأشخاص العاديين. ولكن، في مجتمع الإيمان، لم تكن منزلة الأرستقراطيّ مسألة مهمّة؛ ففي هذا المجتمع، يحظى الإنسان العاديّ بذات القيمة التي يحظى بها البشرُ الآخرون جميعاً. وبما أنّ الجماعة الدينيّة كجسم واحد قد أخذت على عاتقها حملَ المسؤوليّة التاريخيّة الكبرى، فإنّ جميع البشر كأفراد كانوا مدعوّين لدعمها. لا يُمكن للفرد أن يقوم بأيّ شيء جدير وذي قيمة خارجها. لم يكن هذا الجسم فريداً وواحدَ نوعِه وحسب، بل كان أيضاً شموليّاً في مطالبه؛ فعلى المستوى النظري، يجب على كلّ فرد أن يعيش حياته الروحيّة كلّها ضمن معايير الجماعة. ومع المزاج الشعبويّ، أصبحت المُطالبة الحصريّة للجسم الديني هي الأخرى شاملةً وكونيّة وغير قابلة للمساومة. لقد أصبح هناك إيمان صحيح واحد، وكلّ ما سواه باطل.

لم يكن هذا النزوعُ نحو تصنيف السكان العاديين وتقسيمهم بين

الأجسام الدينيّة الملّيّة قويّ الحضور مثلما كانت عليه الحال في ما بين النيل وجيحون، حيث كان على الفرد أن ينتمي حصراً وعلى نحوٍ قاطع إلى أحد هذه الأجسام دون الأخرى. بل إنّ التقاليد التوحيديّة، ذات النزعة الأكثر أرستقراطيّة، قد سقطت هي الأخرى في هذه النزعة (ربما بحكم تفاعلها مع التقاليد الأخرى)، وإن كان ذلك بدرجة أقلّ صرامة مما نجده لدى التقاليد الأكثر شعبويّة. ففي الشرق الأقصى مثلاً، لم يكن المتخصصون الدينيّون، حتى في عزّ قوتهم، قادرين على إقناع الجميع بإعلان ولائهم لأحد الأنظمة الدينيّة فقط دون الأخريات. فبينما كان الأشخاص الأكثر تقوى وصلاحاً مقتنعين عادةً بأنّ الحقيقة تكمن كاملة، أو على الأقل في أقرب أشكالها إلى الكمال، في أحد التقاليد الدينيّة حصراً، فإنّ العديد من السكان العاديين كانوا يميلون إلى احترام ممثّلي التقاليد الشعبويّة على نحوٍ متساوٍ. في المنطقة الأوروبيّة، من المرجّح بأنّ أولى التقاليد الدينيّة التي قدّمت أنماطاً دينيّة جديدة كانت في الغالب متسامحة مع الأتباع المتعددين؛ فالمرء يكون رومانيّاً أوّلاً، ثمّ تابعاً لأحد الأنظمة العبادية الجديدة ثانياً. وحتى عندما كان أحد التقاليد الدينيّة ـ من الأصول الساميّة إن توخّينا الدقّة ـ يحظى بمكانة حصريّة ورسميّة، فإنّه كان يصبح جزءاً لا يتجزّأ من الثقافة العامّة، بحيث إنّ كون المرء رومانيّاً وكونه مسيحيّاً تابعاً للكنيسة الرسميّة أمران متكافئان ومتساويان تقريباً. أما في منطقة النيل إلى جيحون، فإنّ صعود الولاءات الملّية الدينيّة كان يعني تنظيم السكان جميعاً في مجموعات من الأجسام الدينيّة المتنافسة والحصريّة؛ أي تقسيمهم إلى مجتمعات على أساس ديني لا على أساس مناطقي. لم يكن من الممكن التفكير اجتماعيّاً بألّا يكون المرء منتمياً إلى أحد هذه المجتمعات، كما كان من غير الممكن التفكير بأن ينتمي المرء إلى أكثر من مجتمع في آنٍ معاً.

لا يُمكن إجبار جميع البشر على الانضمام إلى المجتمعات ذات المعايير المُعترف بها. ففي هذه البيئة الزاخرة بالتقاليد التوحيديّة النبويّة، ظهرت حركات مختلفة، بتأثير من الفكر الهيليني، وبالأخص بتأثير من فكرة أفلاطون عن الحكمة الفلسفيّة، وقد أُطلق على أكثر هذه التقاليد تمايزاً من بين هذه الحركات اسم «الغنوصيّة»، لأنّها سعت إلى تحرير الروح من ظلمة الجسد المادي ووهمِه عبر المعرفة الغنوصيّة الكلّية التي تُضيء الحقيقة.

افترض الغنوصيّون ومن شابههم بأنّ الكون بتفاصيله وبكلّيته ليس مجرّد خلق اعتباطي من الإله لأهداف يتعذّر إدراكها؛ بل إنّ الكون ذو مغزى ومعنى للإنسان؛ على أنّ المعنى لا يكمن في البُنى والهياكل الظاهريّة للأشياء ولا في تعاقب الأحداث، وإنّما في الحقيقة الكامنة وراء ذلك، حيث إن الأشياءُ وتعاقبُ الأحداث تكون مجرّدَ آثارٍ ورموز دالّة عليها. لإدراك المعنى الخفيّ للكون وفهمِه، جاءت الدعوة الحقّة للبشر؛ إذ إنّ فهم الحقيقة الكونيّة يتطلّب صيرورةً من تطهير الروح الفرديّة وتنويرها، التي هي في حدّ ذاتها جزء من صيرورة الكون نحو التنوّر، حيث يتحرّك الكون بأسره إلى وضعيّة أكثر حقيقيّة، وحيث ستظهر معاني الكون المخفيّة بجلاء. وبناء على ذلك، فإنّ ظروف العالم الخارجيّ، بما في ذلك التقاليد الدينيّة التي تمّ قبولها على مستوى شعبي واسع، ليست بتلك الأهميّة من جهة هدايتها للروح الفرديّة الباحثة عن الحقيقة الباطنيّة الكامنة وراء الكون. فما يهمّ، بالنسبة إلى الغنوصيّة، هو التنوّر الفردي؛ وهو ما لا يتحقق عبر الولاء لمجتمع ديني، وإنّما عبر التتلمذ على يد حكيم تحقق بالتنوّر إثر تتلمذه على يد حكيم سابق؛ وهكذا تمتدّ سلسلة التلمذة وصولاً إلى الشخص الذي تلقّى الوحي المباشر. ولهذه الأسباب مجتمعة، أسّست هذه الحركات الغنوصيّة مجتمعات دينيّة صغيرة أو طوائف سريّة خاصّة بها.

كانت الحركات الغنوصيّة وما شابهها حاضرة على نحوٍ أكثر وضوحاً (بين قطاعات السكان الباحثين [عن الحقيقة؟]) في منطقة النيلِ إلى جيحون، وفي مصر، وفي الأراضي الساميّة، وربمّا في إيران؛ ولكنّ معظم كتاباتها كانت بالإغريقيّة، وقد كانت الحركة رائجة في بلاد الإغريق والأراضي الأوروبيّة اللاتينيّة. تشكّلت هذه التقاليد الدينيّة النخبويّة في القرون الأولى التالية للعصر المحوري، وكانت معظم الطوائف الغنوصيّة مرتبطة بأحد التقاليد الدينيّة الشعبيّة الكبرى، ولاسيما المسيحيّة. ولكنّ أشهر الحركات المنتمية إلى هذه العائلة (وإن لم تكن غنوصيّة بالمعنى الدقيق للكلمة)، التي شكّلت مجتمعاً مستقلّاً بالكامل، كانت المانويّة، التي سنتحدّث عنها بشكل أوفى لاحقاً. لقد اشتركت جميع هذه الحركات في مجموعة من السمات، على الرغم من اختلافاتها وتنوّعاتها، وهو ما سمح بوجود خصائص مشتركة تربطها معاً تحت وصف الغنوصيّة (على الرغم من أنّ بعض الحركات، التي

يُمكن أن ترتبط من هذا المنظور بالغنوصيّة، تحمل في جوانب أخرى عناصر مشتركة من مجموعة أخرى من التقاليد الدينيّة أكثر مما تحمل من العناصر الغنوصيّة). أو ربما يجب علينا أن نقول بأنّ النزوعات الغنوصيّة، والمصطلحات المرتبطة بها كانت شائعة، إذ يُمكن تتبّع آثارها في معظم الحركات الدينيّة في ذلك الوقت في الأراضي الإيرانيّة ـ الساميّة.

حافظت المنطقة الواقعة بين النيل وجيحون من خلال هذه المجتمعات الدينيّة ـ سواء تلك التي تؤمن بالمعرفة الباطنيّة أو الخارجيّة المصدر ـ على موقعها كواحدة من المناطق الأربع المركزيّة للثقافة العليا بعد العصر المحوري. عندما اصطبغت التقاليد الإيرانيّة والساميّة بالتقاليد الهيلينيّة، لم تحظَ سوى بالقليل من الدعم من الإدارات الحكوميّة أو من الاستمراريّة التجارية. لم يتمّ التعبير عن استقلاليّة توجّهات الثقافة العليا بالدرجة الأولى عبر لغةٍ كلاسيكيّة مشتركة، وإنّما عبر المجتمعات الدينيّة المختلفة، بما اتسمت به من شموليّة في مطالبتها بالولاء الحصري للمجتمع الديني. في النهاية، عملت جميع المجتمعات الدينيّة الكبرى على تطوير لغاتها الكتابيّة المحليّة، التي غالباً ما كانت أحد أشكال الآراميّة أو الإيرانيّة. في جميع هذه اللغات، تطوّرت التقاليد التي تعود إلى أنبياء العصر المحوريّ على نحوٍ مستقل، بدرجة أو بأخرى. عادةً، ما كان يتمّ الاحتفاظ ببعض كتابات أولئك الأنبياء، مترجمةً على الأقل؛ وأحياناً كان يتمّ إعادة كتابة التقليد بشكلٍ جديد تماماً. بقيت الإغريقيّة هي أكثر اللغات المشتركة للثقافة العليا شيوعاً في معظم أجزاء المنطقة بين النيل وجيحون، ولكنّها ـ خارج المدن الهيلينيّة الصريحة، ولدى بعض العناصر في الطبقات العليا (في المقاطعات الرومانيّة) ـ كانت محصورة في الدوائر المهتمّة بالفلسفة والعلوم؛ بل إنّ هذه المواضيع أيضاً قد بدأت تتطوّر باللغات الآراميّة والإيرانيّة، التي تتحدّث بها المجتمعات الدينيّة المختلفة.

الإمبراطوريّات الملّية

في الجانب السياسي، كان تعبير الشعوب الإيرانيّة ـ الساميّة عن استقلالها الثقافي عن المجال الثقافي الهيليني تعبيراً ناقصاً في أفضل الأحوال، مع ظهور الإمبراطوريّة البارثيّة الأشكانيّة في إيران والعراق، التي

خَلَفت الحكم السلوقي الهيليني في جميع المناطق باستثناء المناطق التي سيطر عليها الرومان (في سوريا). ولكن، مع حلول القرن الثالث الميلادي، ومع تزايد هيمنة الأديان الملّيّة، تحوّلت كلٌّ من الإمبراطوريّة البارثيّة والرومانيّة تحوّلاً مثّل التعبير الأكثر اكتمالاً للتقاليد الإيرانيّة ـ الساميّة (وإن لم يكن هذا التحوّل تعبيراً كاملاً بالضرورة عن الشكل الأكثر شعبويّةً لهذه التقاليد).

في حوض البحر الأبيض المتوسّط، حلّ محلّ الإمبراطوريّة الرومانيّة القديمة، بعد فترة من الفوضى، نموذج حكم يقوم على نوع أقوى من المساواة بين شعوب البحر الأبيض المتوسّط جميعاً، وذلك مع تحوّل العاصمة إلى القسطنطينيّة، الأقرب إلى مركز الحياة الاقتصاديّة والثقافية الهيلينيّة القديمة مما كانت عليه روما. وفي ذلك الوقت، تبنّت الإمبراطوريّة الرومانيّة الجديدة ديناً ملّيّاً جديداً، ألا وهو المسيحيّة. وقد ظلّت الإمبراطوريّة الرومانيّة على هذه الحال إلى وقت مجيء الإسلام.

كانت الإغريقيّة هي اللغة الثقافيّة الرئيسة للإمبراطوريّة، على الرغم من أنّ اللاتينيّة السائدة في المقاطعات الغربيّة قد بقيت حاضرة على طول الإمبراطوريّة لفترة طويلة كلغة للقانون ولبعض المجالات الأخرى. في كلٍّ من المقاطعات الإغريقيّة واللاتينيّة للإمبراطوريّة (بما في ذلك أجزاء واسعة من سوريا ومصر)، كان يُنظر إلى الأعمال الكلاسيكيّة بوصفها أعمال المعلّمين الإغريق حصراً، من هوميروس إلى أرسطو. وعلى الرغم من أنّ الأباطرة كانوا هم السادة المطلقين، فقد استمرّ التعامل مع المُثل السياسيّة والاجتماعيّة على أنّها متصلة ومستقاة من مُثُل الحريّة والفضيلة المدنيّة للدولة ـ المدينة (polis) الإغريقيّة القديمة. مع بداية القرن الرابع، كانت الإمبراطوريّة قد أصبحت مسيحيّة رسمياً. وصحيحٌ أنّ العهد الجديد قد كُتبَ بالإغريقيّة، إلا أنّ جذور المسيحيّة كانت ممتدّة في تربة الهلال الخصيب الساميّة (لاحقاً، وعلى نحوٍ تدريجي فقط، تمكّنت الأجسام المسيحيّة في سوريا ومصر من تشكيل نفسها على نحوٍ متمايز عن الكنيسة الرسميّة، التي تسود في معظم الأجزاء الهيلينيّة واللاتينيّة). لقد تنافست روح المسيحيّة ـ ومؤسسة الكنيسة الضخمة ـ بقوّة مع التقليد الإغريقيّ الكلاسيكيّ على كسب ولاء الطبقات الحاكمة. وهكذا، فإنّ انتصار المسيحيّة كان إعلاناً عن بداية

عصر جديد. فقد اصطبغت الفنون والفلسفات الهيلينيّة، بل والعلوم والقانون، بالتأثير المسيحي في المقاطعات الرومانيّة، وفي المقاطعات الشرقيّة أيضاً. وقد واجهت الإمبراطوريّة الرومانيّة المسلمين وهي على هذه الحال.

مع حلول زمن محمد، كانت السمة البارزة للإمبراطوريّة الرومانيّة هي دعمها للكنيسة المسيحيّة على نطاق جغرافيّ واسع، وإن كان هذا الدعم يتمّ أحياناً بطريقة غير مُرضية للمزاج الشعبي في سوريا ومصر (وبين بعض العناصر في المغرب أيضاً). مع حلول زمن محمد، كانت الإمبراطوريّة الرومانيّة قد خسرت عدداً كبيراً من المقاطعات في الغرب، ولم تعد تحتفظ تحت نفوذها سوى بجنوب إسبانيا، والمغرب (شمال إفريقيا)، وأجزاء من إيطاليا (بما في ذلك روما)، ودالماسيا [على الساحل الشرقي من البحر الأدرياتيكي، تقع معظمها اليوم في كرواتيا الحديثة]، وبعض الجزر مثل سردينيا وصقلية؛ ولكنّها كانت لا تزال مسيطرة على البحار. وفي الشرق كانت الإمبراطوريّة الرومانيّة تسيطر على شبه جزيرة البلقان وشبه جزيرة الأناضول، وعلى سوريا ومصر[(١٥)].

أثناء القرن الثالث، الذي شهد إعادة تشكيل الإمبراطوريّة الرومانيّة في أراضي حوض البحر الأبيض المتوسّط، حلّت السلالة الإيرانيّة العسكريّة من الفرس الساسانيين محلّ السلالة البارثيّة في العراق وإيران[(١٦)]. وكما سيصبح

---

(١٥) من المهم الانتباه إلى أنّ الإمبراطوريّة الرومانيّة التي واجهها المسلمون لم تكن «الإمبراطوريّة الرومانيّة الشرقيّة»، وإنّما كانت استمراراً لكلّ الإمبراطوريّة الرومانية الموحّدة في البحر الأبيض المتوسّط، وإن كانت في مرحلة ضعفها (قارن ذلك بالجزء المتعلّق باستعمالات الألفاظ في دراسات تاريخ العالم في المقدّمة).

(١٦) أحياناً يُشار إلى الطبقة الحاكمة الساسانيّة بـ«الفرس»، ويُستعمل هذا الوصف لوصف الإمبراطوريّة نفسها، وذلك لأنّ أصول هذه السلالة تعود إلى منطقة فارس، في جنوب شرق إيران، التي أطلق عليها الإغريق (persis). وقد كانت هذه المنطقة أيضاً مهد سلالة الأخمينيين. وكانت اللغة الرسميّة لها هي اللغة الفارسيّة الوسطى، التي تُسمّى أحياناً خطأً باللغة البهلويّة. إنّ استعمال مصطلح «فارسي» للإشارة إلى صلةٍ ما بـفارس [المنطقة]، في أيّ عصر من العصور، هو استعمال على صلةٍ بطريقة استعمال المصطلح بالعموم في هذا العمل، وإن كان متمايزاً بعض الشيء عنه: فنحن نستعمل «فارسي» لوصف اللغة الفارسيّة الجديدة، ويستعمل السكان هذا المصطلح بالعموم لوصفها؛ حتى لو لم تكن تحت حكم سلالة تنحدر من منطقة فارس. يجب أن يُستعمل المصطلح ببعض الحذر، فالاستعمالان لا يتعارضان: الأوّل ينطبق على الأزمنة ما قبل الإسلامية، والثاني يصلح للأزمنة =

واضحاً من الرسم التوضيحي لأصول الثقافة الإسلاماتية، فإنّ الإمبراطوريّة الساسانيّة كانت هي المنافس الأكبر للإمبراطوريّة الرومانيّة المتأخّرة في الشرق، وكانت هي السلف الأهمّ لدولة الخلافة. كانت عاصمة الساسانيين هي طيسفون [المدائن]، التي تقع على ضفّة نهر دجلة، بالقرب من الموقع الذي سيبني المسلمون فيه مدينة بغداد، وعلى بعد ٤٠ ميلاً من مدينة بابل القديمة. لقد نظر النبلاء الساسانيّون إلى الإمبراطوريّة الأخمينيّة الفارسيّة القديمة على أنّها النموذج الذي عليهم الاقتداء به. لم تكن الأراضي التابعة للساسانيين كبيرةً بذات القدر الذي كانت عليه أيام الأخمينيين، بخاصة في الغرب؛ إذ لم يتمكّن الساسانيّون من ضمّ سوريا ومصر، فضلاً عن التمدد في أوروبا كما فعل الأخمينيّون. فقد استمّرت سوريا ومصر ـ على الرغم من الاحتجاجات المستمرّة ـ جزءاً تحكمُهُ الإمبراطوريّة الرومانيّة، ولاحقاً حُكِمتا من قِبل الإمبراطوريّات الكبرى التي تحمل التقاليد الهيلينيّة المُعدّلة بالمسيحيّة. على الرغم من ذلك، كان الجزء الأكبر من الهلال الخصيب في يد الساسانيين إضافةً إلى معظم المرتفعات الإيرانيّة؛ أي غالبيّة المراكز الثقافيّة الإيرانيّة ـ الساميّة. في بعض الأوقات، امتدّت سلطة الساسانيين إلى ما هو أبعد من الجبال الشماليّة والشرقيّة، وامتدّت على طول سواحل الجزيرة العربيّة، وفي لحظة من اللحظات، بلغت سوريا ومصر وجزءاً من الأناضول.

كانت هناك لغتان رئيستان للثقافة العليا في النطاق الساسانيّ، واحدة تنتمي إلى عائلة اللغات الإيرانيّة، وواحدة إلى عائلة اللغات الساميّة؛ وهي الحالة التي كانت قائمةً في أثناء حكم الإمبراطوريّة الأخمينيّة، وفي أثناء حكم الإسلام. من بين الألسنة الإيرانيّة، كانت البهلوية (البارسيك، إن توخّينا الدقّة) ـ التي كانت دارجة في المرتفعات، بخاصّة في منطقة فارس في الجنوب الغربي ـ هي اللغة الرسميّة للبلاط وللدين المزدي. فقد تمّت ترجمة الكتابات الهنديّة إلى البهلويّة بطريقةٍ حافظت على المشاعر الكامنة في تلك الأدبيات. ومن بين الألسنة الساميّة، كانت السريانيّة (الشرقيّة) ـ أحد

= الإسلاميّة. وحين يتمّ استعمال المصطلح من دون مراعاة، فقد ينتج عن ذلك بعض التشوّش واللبس. (قارن ذلك بالهامش رقم ٣ في الفصل المخصّص للصفويين، الكتاب الخامس، الفصل الأوّل).

جذور الثقافة الإسلاميّة في سياقها العالمي (٢٢٦م - ٧١٥م)

أوروبا الغربيّة	من النيل إلى جيحون	الهند	الصين
٣١٤: اعترف المسيحيّون اللاتينيّون بسيادة أسقف روما (البابا) عليهم.	٢٢٦: قيام الإمبراطوريّة الساسانيّة في إيران والعراق على أساس حكم أكثر مركزيّة من حكم الإمبراطوريّة البارثيّة السابقة.		٢٢٠: نهاية عهد سلالة هان الحاكمة، التي أرست تقاليد الدولة الصينيّة الموحّدة.
٤٣٠: وفاة أوغسطينوس، اللاهوتيّ اللاتيني الأبرز.	٢٨٥: إعادة تنظيم الإمبراطوريّة الرومانيّة في حوض البحر الأبيض المتوسّط على أساس حكم أكثر مركزيّة، بعد فترة من الاضطرابات والفوضى العسكريّة.	٣٢٠: قيام سلالة جوبتا، راعية الازدهار الثقافي في شمال الهند.	٣٨٦ ـ ٥٣٤: حكم سلالة واي الشماليّة. ورعاية الترك للبوذيّة في شمال الصين.
٤٨٦: حكم الفرانك [الفرنجة] من سلالة الميروفنجيين بلاد الغال (محلّ آخر الحكّام الرومان).	٤٨٥ ـ ٤٩٨: عهد حكم قباد، الراعي الساساني لمزدك، المُصلح المعادي للأرستقراطيين.		٥٨٩: إعادة توحيد الإمبراطوريّة الصينيّة تحت حكم سلالة سوي.
٤٩٦: تحوّل كلوفيس الأوّل (حاكم بلاد الغال) إلى المسيحيّة الرومانيّة.	٥٤٠ ـ ٥٦٢: الحروب بين الإمبراطوريّة الرومانيّة بقيادة جستنيان، والإمبراطوريّة الساسانيّة بقيادة كسرى أنوشروان.		٦١٨: مواصلة سلالة تانغ لنهوض الصين وصعودها سياسيّاً وتجارياً.
٥٦٨ ـ ٥٧١: خسرت الإمبراطوريّة الرومانيّة جزءاً كبيراً من الأراضي الداخليّة لإيطاليا (للمرة الثانية والأخيرة) أمام البرابرة اللومبارديين.	٥٨٩ ـ ٦٢٨: حكم كسرى الثاني (برويز)، الحاكم الساساني الذي تمكّن من ضمّ مصر وسوريا والأناضول من الرومان (٦١١ ـ ٦٢٧)، ثمّ خسرهم.		
٥٩٠ ـ ٦٠٤: أصبح غريغوري العظيم بابا روما وحاكمها (تحت ظلّ الحكم الإمبراطوري من القسطنطينيّة).	٦٢٢ ـ ٦٣٢: حكم محمّد في المدينة، وتأسيس دولة المسلمين في الجزيرة العربيّة.	٦٠٦ ـ ٦٤٧: حكم هارشا لآخر الإمبراطوريّات الهنديّة الكبرى في شمالي الهند.	
٧١٤ ـ ٧٤١: استعاد شارل مارتل القوّة لإمبراطوريّة الفرنجة وهزم العرب في شمال بلاد الغال.	٦٤٤: وفاة عمر بن الخطاب، الذي أدار معظم فتوحات المسلمين الهامّة، من مصر إلى غرب إيران.		
	٦٦١: وفاة علي بن أبي طالب؛ تمزّق الدولة العربيّة، وإعادة توحيدها على يد معاوية بن أبي سفيان.		
	٦٩٢: أعاد عبد الملك بن مروان تأسيس الدولة العربيّة، بعد تجدد الاضطرابات (من عام ٦٨٠)، على أساس القوّة السوريّة.		
	٧١٥: وفاة الوليد بن عبد الملك، الذي تمكّن العرب في ظلّ حكمه من احتلال إسبانيا وبلاد السند.		

أشكال الآراميّة ـ التي استعملها المسيحيّون النساطرة في العراق، هي الحامل الرئيس للتقاليد الهيلينيّة، باستقلالٍ عن الإغريقيّة نفسها؛ فقد تمّت ترجمة العديد من الأعمال، بخاصّة في العلوم الطبيعيّة، من الإغريقيّة إلى السريانيّة؛ وتُرجم بعضها إلى البهلويّة. (كانت الكنيسة النسطوريّة، بخلاف الكنيسة الرومانيّة الخلقيدونيّة الرسميّة [نسبة إلى مجمع خلقيدونية ٤٥١م]، تحظى بالتفضيل من قبل الإمبراطوريّة الساسانيّة، وبين رعاياها المسيحيين، بوصفها خصماً طبيعيّاً للإمبراطوريّة الرومانيّة).

ولكن (بخلاف الحال في الإمبراطوريّة الأخمينيّة السابقة، وبخلاف أوضح مع الحالة الإسلاميّة اللاحقة) كانت هاتان اللغتان الرئيستان تحملان تقليدين ثقافيين مختلفين بدرجة كبيرة. إضافةً إلى ذلك، كان هناك عدد من اللغات الكتابيّة الأخرى المستعملة في المنطقة، على أساس المجتمعات الدينيّة أحياناً، وعلى أساس التقاليد المحليّة أحياناً أخرى، كما هي الحال في حوض نهري سيحون وجيحون في الشمال الشرقي على سبيل المثال. على وجه الخصوص، كانت هناك أشكال أخرى من الآراميّة، يستعملها اليهود وبعض المسيحيين، بمن فيهم أولئك القاطنون على الأطراف الحدوديّة للإمبراطوريّة الرومانيّة، الذين لم ينشقّوا بعد عن الكنيسة الرسميّة للإمبراطوريّة. (كانت الكنيسة المنشقّة في مصر تستعمل اللسان القبطي المحلّي). كانت العراق الساسانيّة هي مركز الحياة اليهوديّة عبر المعمورة؛ فهناك تمّ جمع التلمود (بأحد أشكال اللغة الآراميّة). لقد شكّل اليهود جزءاً كبيراً من سكان المدن والأرياف في العراق.

على الرغم من أنّ البلاط الساساني كان ينظر إلى الإمبراطوريّة الأخمينيّة السابقة له، على أنّها النموذج الذي يتطلّع إليه، إلا أنّ الإمبراطوريّة الجديدة كانت أكثر من مجرّد استعادةٍ للإمبراطوريّة القديمة، وذلك لأن الإمبراطوريّة القديمة لم تكن بطبيعة الحال تجسيداً لكلّ الأشكال الثقافيّة التي نتجت لاحقاً عن عصر تخمّرها ونضجها في العصر المحوري. تداخلت العديد من التقاليد في التصوّرات الساسانيّة عن الثقافة والمجتمع الجيّد، ليس التقاليد الأخمينيّة فقط، وإنّما تقاليد يُمكن تتبّع بعضها عودةً إلى التقاليد البابليّة القديمة. فالحلم الساساني بمملكة عالميّة مطلقة ـ تستطيع بقوّتها النزيهة إحباط جميع الطموحات الدنيا، وأن تفرض العدل والسلام بين السكان البسطاء ـ يعود في

جذوره إلى التجربة الأخمينيّة. ولكنّ نموذج الملكيّة الكبرى لم يكن تكراراً للسيادة المطلقة المتسامحة للأخمينيين؛ فهذا النموذج قد ورث الكثير من المبادرات الاقتصاديّة الكبيرة للممالك الهيلينيّة (أسهم اسم الإسكندر الأكبر بحصة كبيرة في المخيال الإيراني، كما فعل في المخيال الروماني). وربما يعكس اهتمام الساسانيين بالسلطة المركزيّة نوعاً من عدم الرضا عن ضعف السلطة المركزيّة تحت حكم البارثيين. لقد كان الحكم المطلق للساسانيين نظاماً سياسيّاً منتمياً إلى مرحلة ما بعد العصر المحوري، ومتمايزاً عما قبله، ومتوافقاً (في أسُسِه) مع الأنظمة الإمبراطوريّة في ذلك الزمن. فوق ذلك كلّه، كان هذا النظام مدعوماً بالولاء الديني الملّي الرسمي، الذي صُمِّمَ خصيصاً لفرض الوحدة الثقافيّة في الإمبراطوريّة؛ على الأقل بين الطبقات الحاكمة(١٧).

في الوقت الذي توطّدت فيه المسيحيّة في الإمبراطوريّة الرومانيّة كدين رسمي، كانت المزديّة تأخذ موقعاً مشابهاً في النطاق الساسانيّ، من قِبَل الحكّام الأوائل لهذه السلالة. في هذا التقليد الديني، كان الرجال يبجّلون زرادشت بوصفه النبيّ الأعلى، وربما تكون مقطوعاته الشعريّة التي جُمعت في الغاثاس (كاهان) واحدةً من أكثر النصوص إبداعاً وتدفّقاً في ذلك التقليد. وكان أهورا مزدا هو المعبود بوصفه إله النور والحقيقة في صراع الخلق ضدّ الظلمة والباطل. في الوقت نفسه، وفي سبيل تقديم نمط ديني شامل، انبنى التقليد على نصوص وتعاليم أخرى أيضاً؛ فقد تمحور التقليد حول التعاليم والطقوس التي تديرها طبقة الكهنة المتوارثة، المعروفة بالمجوس، حرّاس المعابد التي لا تنطفئ فيها النار المقدّسة كعلامة على نور

---

(١٧) إنّ معرفتنا بالإمبراطوريّة الساسانيّة ـ وبالهلال الخصيب عموماً وإيران عبر آلاف السنوات قبل الإسلام ـ فقيرة جدّاً بالمقارنة مع أيّ حقبة تاريخيّة كتابيّة أخرى. حول التقاليد الدينيّة المزديّة، انظر:
Jacques Duchesne-Guillemin, *La Religion de l'Iran ancien* (Paris: Presses Universitaires de France 1962).

خاصّة النقاش البيبليوغرافي في الفصل المعنون بـ«دراسات التاريخ». للاطلاع على موجز حول الإمبراطوريّة الساسانيّة، انظر كتاب:
Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, 2nd ed. Copenhague: Ejnar Munksgaard, 1944).

وعلى الرغم من أنّ الكتاب يخلو من التبصّرات الملهمة، إلا أنّه لا غنى عنه. لتعليقاتٍ وإضاءات حول كيفيّة الاستفادة من أعمال زاينر وألتهايم ـ وهما اثنان من أبرع العلماء في التعامل مع هذه الحقبة، على الرغم من أنّ أعمالهما لا بدّ أن تخضع لتحذيرات كثيرة ـ انظر الجزء المتعلّق بتاريخ دراسات الإسلاميّات في القسم المخصّص للمنهجيّة التاريخيّة في المقدّمة.

أهورا مزدا، وحيث توجد [أي في المعابد] تعبيرات ملائكيّة مختلفة عن الحقيقة الإلهيّة، «الفكر الخيّر» وبقيّة الأرواح الحارسة، التي يتمّ استحضارها وتقديم التكريم لها. على المستوى الرسمي، كان على المجوس أن يتسامحوا بدرجة ما مع مجموعة الآلهة القديمة. أما في حياة الأشخاص الأكثر تقوى وصلاحاً، فقد كان يتمّ التعبير عن الإيمان في شكله الأوضح من خلال الاهتمام الشامل والدقيق بالطهارة؛ الطهارة الجسديّة لأداء الطقوس، وطهارة العقل الصادق والممتلئ بالحقيقة.

كما لاحظنا، كانت المزديّة في صيغتها الرسميّة ذات توجّه زراعيّ، وكان مزاجها العام أرستقراطيّاً. فالعدالة تكمن في المجتمع المنظّم بشكل جيّد على أساس الطبقات الهرميّة المتراتبة، بحيث تحصل كلّ طبقة على مكانتها وعلى مكافأتها. هكذا، كان الفلاحون يتشرّفون بأداء المهمّة الأكثر أساسيّة في إنتاج الاحتياجات الأساسيّة؛ زراعة الأراضي المقدّسة لجلب الغذاء إلى الحياة. ولكن، كان من العدل أن يتمّ تحصيل ما ينتجونه، مما يزيد عن حاجتهم للاستمرار في الحياة وقيام أودهم، من قبل مُلّاك الأراضي، ومسؤولي الحكومة، والكهنة المجوس أيضاً. كانت امتيازات هذه الطبقات تُبرَّر من خلال الوظيفة التي يؤدّونها للمحافظة على النظام، وحمايته من المعتدين الخارجيين، وبوصفهم وسطاء بين البشر والآلهة. أما بقيّة الطبقات ذات الامتيازات، فيبدو أنّها كانت تحظى بمكانة أدنى في النظام الرسمي؛ كانت وظيفة التجار والحرفيّين هي تلبية رغبات الحكّام والكهنة من الرفاهيات والكماليّات وأمور الترف. نظرياً، لم تكن فنون الحضارة الترفية محلّ تقدير (فيما عدا الفنون التي ينتجها الكهنة أو عمّال الحكومة، والتي كان يُنظر إليها بوصفها ذات فائدة كوزمولوجيّة)، وكان ممثلو هذه الفنون يُعتبرون أقرب ما يكون إلى الطفيليّات. أما على المستوى العملي، فلما كانت الامتيازات مضمونةً للبعض، فإنّ أولئك الذين يبتكرون وسائل الرفاه والترف لتلك الطبقات ذات الامتيازات، كانوا يحصلون، بطريقة غير مباشرة، على بعض الامتيازات وبعض التبريرات لذلك.

الشعبويّة في الإمبراطوريّة الساسانيّة

لم تكن الإمبراطوريّة البارثيّة تُحكم سيطرتها على الحكومات الإقليميّة

والمدن شبه المستقلّة بشكل قويّ، ومن ثمّ فقد فشلت السلالة الحاكمة المركزيّة مراراً في منع نشوب الحروب بين هذه الحكومات والمدن. ربما كانت الثروة حينها أقلّ تمركزاً منها في فترات أخرى، فنحن لا نملك سوى القليل من الأدلّة والشواهد على وجود أعمال ثقافيّة ضخمة في تلك الفترة. ولكن، يبدو أنّ هذه الفترة كانت تتسم بنشاط وحيويّة كبيرين على المستوى الاقتصادي والفنّي والأدبي على السواء. ويُمكن القول بأنّ البذور قد بُذرت في تلك المرحلة بانتظار أن تُثمر تحت حكم الساسانيين.

في ظلّ حكم الساسانيين، تمّ الحفاظ على السلام في الإمبراطوريّة لمعظم الوقت. وكانت الأعمال الإنشائيّة والصروح المنحوتة الضخمة، المشغولة بحرفيّة وجمالٍ عاليين معبّرةً عن حال الإمبراطوريّة، وشاهدةً على تمركز كبير في الثروة؛ أي إنّ تلك الفترة قد شهدت ازدهاراً كبيراً بين الطبقات ذات الامتيازات (وهو أمر قد يرتبط، وقد لا يرتبط، بازدهار طبقة الفلاحين). شهد الاقتصاد نموّاً مضاعفاً. فمن جانب، تعاظمت الاستثمارات الزراعيّة ووصلت إلى أوجها في السهل الرسوبي لمنطقة ما بين النهرين، مع توسّع مشاريع الريّ وتزايد أعداد السكان. ومن جانب آخر توسّعت الأنشطة التجاريّة وقويت الصناعات؛ فمثلاً كان يتمّ استيراد الحرير من الصين ثمّ يتمّ شغله داخل الإمبراطوريّة. تزايدت أهميّة المدن وثروتها، وكان يُنظر إلى الملوك الساسانيين بوصفهم مؤسسي المدن وحُماة التجارة[١٨].

مثّل النموّ التجاري جزئياً استجابةً لتسارع وتيرة التجارة عبر المعمورة الأفرو ـ أوراسية. لم تبدأ التجارة المباشرة، عبر البحر والبرّ، بين الصين والمنطقة الهندية ـ البحر أبيض ـ متوسّطية إلا مع نهاية العصر المحوري، ولكنّها سرعان ما أصبحت مهمّة على المستوى التجاري والمالي. كما شهدت الخطوط التجاريّة في البحار الجنوبيّة (بحار المحيط الهندي وشرقه) توسّعاً مشابهاً، وهو ما حصل أيضاً في شمال البحر الأبيض المتوسّط في أوروبا، وفي الجنوب عبر الصحراء الكبرى. لم يكن دور شعوب ما بين

(١٨) حول ازدهار الإمبراطوريّة الساسانيّة في إيران والعراق، انظر:

Thorkild Jacobsen and Robert M. Adams, "Salt and Silt in Ancient Mesopotamian Agriculture," *Science*, vol. 128 (1958), pp. 1251-1258.

النيل وجيحون مقتصراً على مجرّد الاستفادة من موقعها في قلب الطرق التجاريّة وتقاطعاتها، بل ساهمت أيضاً في تطوير مجالات تجاريّة جديدة. وفي ذلك الوقت، تمّ الاستغناء عن الإغريقيّة التي كانت اللغة التجاريّة الأولى في نهاية العصر المحوري في أجزاء واسعة، واستُخدِمتْ بعضُ العناصر اللغويّة من منطقة الهلال الخصيب بدلاً منها. فعلى طول الخطوط التجاريّة في أوراسيا الوسطى، كانت الثقافات والأديان الإيرانيّة والساميّة هي المهيمنة محلياً أكثر حتى من الصينيّة والهنديّة. وخلال تلك المدّة، على طول السواحل الغربيّة للهند، والجنوبيّة الغربيّة تحديداً، أصبحت أعداد السكان المسيحيّين واليهود ـ الذين استقرّوا في المنطقة أو الذين تحوّلوا من منطقة الخليج الفارسي ـ أعداداً معتبرة. في المناطق الغربيّة من حوض البحر الأبيض المتوسّط والمناطق الداخلية المحاذية لها، أصبحت العناصر نفسها ـ «السوريّة» واليهوديّة ـ ناقلة للثقافة التجاريّة، إلى درجة أنّ اليهوديّة أثبتت أنّها تمتلك جاذبيّة كبيرة لتستقطب إليها مؤمنين جدداً، حتى تحت الحكم المسيحي. لقد كانت منطقتنا هذه تتحوّل إلى المركز التجاري للمعمورة.

يجب ألا يُفاجئنا إذاً أنْ تجد الإمبراطوريّات ذات الأساس الزراعي في منطقة الهلال الخصيب على وجه الخصوص، نفسَها في مواجهة الحركات الشعبويّة (على الأقل الطبقة التجاريّة أحياناً)، التي عبّرت عن نفسها من خلال المجتمعات الملّيّة. فوسط هذا الازدهار كله، أصبح الصراع الديني ثيمةً رئيسة للحياة الاجتماعيّة. لم تكن جميع المجموعات الدينيّة المنشقّة ذات طبيعة تخريبية أو هدّامة؛ فمن بين الطوائف الغنوصيّة الكثيرة التي ظهرت في السياقين اليهودي والمسيحي بخاصّة، كان بعضها يمتلك مزاجاً شعبويّاً نسبيّاً، ومن ثمّ فإنّها قد عبّرت عن نوع من الاحتجاج الاجتماعي الواضح، إلّا أنّها لم تكن حركات تمرّد وثورة. يُمكن قول الشيء نفسه عن المجموعات البوذيّة الموجودة في معظم أجزاء الإمبراطوريّة وفي حوض نهري سيحون وجيحون (في الحقيقة، فإنّ البوذيّة، بطريقتها الخاصّة، كانت شعبويّة بذات القدر الذي اتسمت به التقاليد الملّيّة). في وقت مبكّر من عمر الإمبراطوريّة الساسانيّة، حاول المانويّون عمل توليف قويّ وحيويّ لجميع نصوص الوحي السابقة في نظام ذي طابع غنوصيّ، وحاولوا نشر كتابهم المقدّس في كلّ مكان يصل إليه التجار الإيرانيّون والساميّون. في ذلك الوقت، كان المانويّون وبعض ممثّلي الحركات الأخرى أيضاً، يأملون بأن يحظوا

بدعم المَلَكيّة الساسانيّة لديانتهم. ولكن، بعد الاعتراف بالمزديّة رسمياً، تمّ التعامل مع المجتمعات غير المعترف بها على أنّها في مرتبة أدنى، وفي بعض الأحيان لم يتمّ التسامح معها إطلاقاً. أثبتت الإمبراطوريّة الساسانيّة التزامها تجاه الطبقات الزراعيّة العليا التي تُقدّم لها القوّات المسلّحة التي تحتاجها من المشاة والفرسان. ومن ثمّ فقد أصبح من الواضح بأنّه لا يُمكن إحداث تحوّل في المؤسسة الدينية ـ والسياسية ـ إلا بالإطاحة بقوّة المزديّين.

تؤكّد الأدلّة على أنّه كان ثمة عدد من الحركات التي زاوجت بين الابتكارات الدينيّة والاحتجاج الاجتماعي ضدّ الطبقات ذات الامتيازات. وقد كانت إحدى أنجح هذه الحركات وأكثرها فاعليّة هي حركة مزدك: القائد الذي تمكّن من كسب تأييد الملك لفرض برنامج للعدالة الشعبيّة شبه المساواتيّة ضدّ مُلّاك الأراضي ذوي الامتيازات. على الرغم من البُنية البيروقراطيّة والمركزيّة نسبياً للدولة الساسانيّة، توارثت عائلات النبلاء القديمة درجة عالية من الاستقلال منذ أيام البارثيين؛ وكانت هذه العائلات تتحكّم بالملوك الضعفاء، وكان على الملوك الأقوياء أن يستمرّوا في الصراع معها لضمان قدرتهم على فرض سياساتهم المركزيّة. في الجزء الأخير من القرن الخامس، اقتنع الملك قباد، لوهلة، بمحاولة تقويض نفوذ النبلاء المتزايد عبر دعم حركة مزدك لتدمير الأشكال الكبرى من الامتيازات الاجتماعيّة أو تعطيلها باسم الأخويّة الروحيّة الزهدية. خسر العديد من النبلاء الكثير من أملاكهم (بل وخسروا الكثير من نسائهم، الفائضات عن الحاجة)، وأصبح للعامّة قوّة كبيرة. وخلال سنوات، كانت الدولة على حافّة اضطراب كبير.

في سنواته الأخيرة، نبذ قباد هذه الحركة، وقام خليفته كسرى أنوشروان باتخاذ ردّ فعل عنيف تجاه المزدكيّة. قُتل مزدك والعديد من أتباعه، وتمّت استعادة المزديّة الرسميّة، واستعاد النبلاء امتيازاتهم التي خسروها. ولكنّهم لم يستعيدوا بالطبع موقعهم السابق تماماً. فقد ضعفت قوّة النبلاء وتضاءلت قدرتهم على تجاهل السلطة المركزيّة؛ مؤقّتاً على الأقل. ويبدو أنّ أنوشروان كان أقوى ملوك السلالة الساسانيّة، فاستغلّ هذه الفرصة لإعادة تنظيم الإمبراطوريّة بالكامل، وفرض الضرائب على أسس أكثر تجاريّة؛ وعلى وجه الخصوص، قام بزيادة استثمارات الدولة في مشاريع الريّ الزراعيّة في العراق. ويبدو أنّ هذه الاستثمارات قد وصلت في عهده إلى ذروتها القصوى.

مع هذا الدعم المالي، أصبح أنوشروان في موقع يؤهّله لبناء جيش مركزي قوي، مدعوم بالضرائب، بدلاً من الأموال التي يدفعها النبلاء. على الرغم من أننا لا نعرف الكثير عن حكمه، إلا أنّ أحد مصادر التجنيد لذلك الجيش كان قبائلَ الرعاة العرب، الذين كانوا مستقلّين بالطبع عن الطبقات العليا الزراعيّة، والذين كانوا معتادين على القتال، وكان بإمكانهم الوصول إلى العراق بسهولة. كان المجتمع العربي الرعويّ مشتتاً ومجزّأً على نحوٍ عميق، ومن ثمّ فقد بدا بأنّ الاعتماد على الجنود العرب (وإنْ كانوا منظّمين قَبَليّاً) لا يحمل في طيّاته مخاطر سياسيّة بالمقارنة مع المخاطر التي تمثّلها الطبقات الزراعيّة العليا. (خلال السنوات القليلة التالية لموت أنوشروان، كان العرب قد تدخّلوا في إرثه واختيار خليفته). هكذا، فمن المرجّح بأنّ عمال البلاط والجيش والبيروقراطيّة المدنيّة، قد تمكّنوا، بمعاونة بعض العناصر التجاريّة الغنيّة في المدن، من الحصول على استقلالهم من نبلاء الطبقات الزراعيّة من ملّاكي الأراضي؛ بل وربما تمكّنوا من التفوّق عليهم. ومن ثمّ، فقد كان يتمّ تبجيل أنوشروان بوصفه الملك النموذجي للسلالة النموذجيّة، وبوصفه المثال الأعلى للعدالة الملكيّة. وقد وُلد محمّد في زمانه، وهو أمر يفتخر المسلمون بذكره. لقد وصلت الاتجاهات نحو المركزيّة والتمدين، التي ميّزت أزمنة الساسانيين عمّا سبقها إلى ذروتها في ظلّ حكمه.

مثّل عهد أنوشروان أيضاً أوج الثقافة الأدبيّة الساسانيّة. لقد توازى التاريخ العظيم لأساطير الأجداد والأعمال الملكيّة مع عظمة الأعمال الفنيّة البصريّة. إضافةً إلى ذلك، يبدو أنّ أدب البلاط قد طوّر درجةً عاليةً من الفضول وسعة الاطلاع. وكانت الثقافة الهيلينيّة تحظى بالاحترام، بخاصّة في مدرسة جنديسابور للطب والفلسفة في خوزستان (في الجزء الجنوبي الشرقي من سهل ما بين النهرين). وقد اجتذبت المدرسة بعض فلاسفة الإغريق إليها بعد أن أغلق جستنيان مدارس أثينا. وقد وجدت العلوم والفلسفة في هذه المدرسة اهتماماً حتى من قبل بعض كهنة المزديّة، الذين طوّروا أنظمة لاهوتيّة معتمدين على مصطلحاتها. ولكنّ أهم مصادر التحفيز الفكري في ذلك الوقت كان آتياً من شمال الهند. ففي القرون الأولى من عصرنا [أي القرون الأولى بعد الميلاد]، كان ثمةَ انتشار واسع للتجارة والأفكار الهنديّة، بذات القدر الذي انتشرت فيه الأفكار الهيلينيّة في القرون الأخيرة من عصر ما قبل

الميلاد، مع اختلاف في مناطق الانتشار. فقد وصلت الحركة التي حملت البوذيّة، على أيدي المبشّرين النشطين، إلى عموم سكان شرق إيران ووسط أوراسيا قبل انتشارها في شرق أوراسيا. (أما معرفة ما إذا كان التطوير الهندي المبكّر لطرق الرهبنة قد ساهم في انتشار العديد من أشكال الرهبنة، حتى في حوض البحر الأبيض المتوسّط خلال تلك القرون، فهو أمرٌ غير واضح تماماً). تحت حكم الساسانيين، بخاصّة خلال القرن الأخير من حكمهم، أصبحت الأفكار الهنديّة في العلوم والفنون شائعة. ففي ذلك الوقت، أنجز الهنود تطويرات وتحسينات مهمّة في الرياضيات، تفوق الأسس البابليّة والإغريقيّة التي قامت عليها؛ وحصل الأمر نفسه فيما يبدو في مجال الطب؛ وهو ما كان يحظى بالتقدير في الأوساط العلميّة الساسانيّة. كما تمّ استقبال الثقافة الهنديّة في دوائر أوسع إلى درجة ترجمة الآداب الهندية البسيطة ورواجها شعبيّاً، إضافةً إلى رواج الألعاب العقليّة الهنديّة كالشطرنج.

في القرون الأولى من الألفيّة الميلاديّة الأولى، كانت جميع الأراضي الحضاريّة غرب الهند قد خضعت ثقافيّاً للإمبراطوريّتين الرومانيّة والساسانيّة، هذا إذا لم تحكم مباشرةً من قِبَلِهما. بالعموم، كانت المنطقة النشطة التابعة للإمبراطوريّة الساسانيّة أصغر بقليل من نظيرتها الرومانيّة، ولكنّ الإمبراطوريّتين كانتا متكافئتين في المواجهة. فعلى الرغم من المشاكل الداخليّة مع المجتمعات المنشقّة في كلتا الإمبراطوريّتين، إلّا أنهما قد حافظتا على هياكل قوّة متنافسة مذهلة، تدّعي كلٌّ منهما (نظريّاً) لنفسها صلاحيّةً عالميّة. تنازعت الإمبراطوريّتان، على نحوٍ متكرّر، على طول الجبهات الممتدّة في الفرات الأعلى، ولم يوليا اهتمامهما إلا قليلاً للمنافسين والخصوم الآخرين؛ في حالة الرومان للشعوب الجرمانيّة والسلافيّة في أوروبا الداخليّة؛ وفي حالة الفرس الساسانيين للدول التركيّة في وسط آسيا. في أثناء حياة محمّد، خاضت الإمبراطوريّتان أكثر حروبهما تدميراً على طول قرون القتال بينهما. ومع وفاة محمّد، كانت كلتا الإمبراطوريّتين قد وصلت إلى حالة من الإنهاك المالي والسياسي[١٩].

---

(١٩) لقد أنقذني غوستاف فون غرونباوم من بعض الأخطاء التي كان يُمكن أن أقع فيها بسهولة في هذا الحقل التاريخي الواسع (ولكن لا يُمكن لومه على الأخطاء التي قد أكون قد سقطتُ فيها بتحيزاتي، هنا أو في أيّ موضع آخر).

٢

تحدّي محمد

٥٧٠ ـ ٦٢٤

كانت منطقة ما بين النيل وجيحون مؤهّلة للتعرّض إلى جملة من التغيّرات الفارقة في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، حتى لو لم يظهر الإسلام على مسرح الأحداث. فربما كانت الإمبراطوريّة الساسانيّة، تحت حكم سلالة جديدة، ستنجح في انتزاع سوريا ومصر (والمغرب على الأرجح) من يد الإمبراطوريّة الرومانيّة؛ وربّما كانت لتطوّر، باللغتين السريانيّة (الآراميّة) والبهلويّة (الإيرانيّة)، ثقافةً لا تختلف كثيراً عن الثقافة التي تطوّرت بين المسلمين باللغتين العربيّة والفارسيّة. وكانت هذه الثقافة لتنتشر أيضاً على امتداد نصف الكرة الأرضيّة المأهول؛ خاصّة أنّ بعض العناصر من التقاليد الإيرانيّة والساميّة كانت بالفعل قد انتقلت إلى أوروبا والهند. ولكن، سيظلّ من الصعب علينا تخيّل إمكانيّة قيام الحضارة السريانيّة ـ البهلويّة الجديدة بتطوير مثل هذا التجانس والحيويّة التوسّعيّة التي تمظهرت في ظلّ الإسلام. ربما كانت القبائل العربيّة، في تلك الحالة [أي لو لم يظهر الإسلام]، لتساهم في تأسيس سلالة جديدة تَخلُف الساسانيين، ولكنّ تلك القبائل كانت ستُستوعَب، وتذوب سريعاً، وسط ثقافات سكان المنطقة الأكثر استقراراً (بحسب التشابهات والتماثلات التي يجب أن نفترضها)، وكان العرب حينها سيَنسون شِعْرَهم البدويّ المميّز ـ والمحدود أيضاً ـ مع مرور الزمن وسيتعلّمون الحديث بإحدى اللغات الآراميّة، وربّما كانوا سيعتنقون شكلاً أو آخرَ من أشكال المسيحيّة الموجودة في المنطقة. ولكنّ مُكوّناً واحداً هو ما أحدث الفرق الحاسم، وسمح لحضارة جديدة فعلاً أن تقوم على أساس توحيد جموع

سكان المنطقة في مجتمع ديني واحد، ألا وهو ظهور الإسلام.

ربما يكون العنصر الأهمّ في الخلفيّة التاريخيّة للحضارة الإسلاماتية هو تطوّر الدين الإسلامي نفسه وتطوّر المجتمع الذي حمله. لقد كان ذلك كلّه نتيجة لعمل مجموعة من الرجال المميّزين، أوّلهم هو محمّد نفسه. لقد بدأ هذا المجتمع بالتشكّل داخل البيئة العربيّة ثمّ أصبح، بعد سلسلة الفتوحات المفاجئة هو المجتمعَ الحاكم المتوزّع عبر الأراضي ذات اللغات الآراميّة والإيرانيّة، بل وانتشر إلى ما هو أبعد من ذلك. داخل هذا المجتمع، كانت هناك العديد من الخلافات حول طابع هذا المجتمع، كما كانت هناك صراعات متعددة بين الفرق المتنازعة. لم يكن من الممكن التنبّؤ بأيّ وسيلة من الوسائل البشريّة بدين المسلمين ومجتمعهم اللذين ظهرا نتيجة هذه الصراعات؛ إلا أنّ هذا التاريخ يُثير فينا الإعجاب بالعقول القويّة والأرواح المخلصة التي قامت بتشكيله[1].

الثقافة ذات الأساس البدويّ في زمن محمد

كانت الكتلة السكانيّة الكبيرة من بدو الجزيرة العربيّة تعيش على تخوم الإمبراطوريّتين الساسانيّة والرومانيّة وبينهما، وكانت أهميّتها تتزايد على مستوى الحرب والتجارة. لم يكن هؤلاء البدو متموضعين في حدود الجزيرة العربيّة تماماً. فمنطقة بدو الجزيرة العربيّة كانت هي المنطقة التي تأسست وسادت فيها عادات وأعراف البدو الرحّل على الإبل: وتحديداً في المناطق الشماليّة والغربيّة والوسطى. كانت هذه المنطقة عبارة عن سهوب قاحلة، تتخلّلها مساحات شاسعة من الحجارة والرمال، وتزورها الأمطار الموسميّة في الشتاء والربيع، فتكتسي الأرض بغطاء نباتيّ مؤقّت لا يلبث أن يزول. في تلك

---

(١) لقد شرّفني وليام مكنيل، في كتابه **صعود الغرب**، بالإشارة إلى عملي هذا (في صيغته الأوّلية والناقصة) بوصفه مصدراً مهمّاً لتفكيره حول الإسلام وحول الحضارة الإسلاماتيّة. انظر:

William H. McNeill, *Rise of the West* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1963).

وقد غمرني هذا الإطراء؛ إذ إنني أعدّ كتاب مكنيل مهمّاً جدّاً من ناحية أنّه أوّل عمل أصيل في التاريخ العالمي (أوّل عمل يستعرض تاريخ الشعوب المدينيّة بوصفه جزءاً من كلٍّ تاريخي واحد، مع تركيز أساسي على العلاقات البينيّة والداخليّة بين تلك المجتمعات، ومن دون أن يقتصر اهتمامه على مجتمع دون آخر). مع الأسف، فقد وجدتُ نفسي أختلف مع ماكنيل (في غير هذه النقطة الأساسيّة) في النظريّة الأساسيّة وفي تأويل مجموعة من الحضارات وتفسيرها؛ وتحديداً في تفسيره للإسلام والحاضرة الإسلامية. ومعظم هذه الاختلافات ـ سواء حول تاريخ العالم بالعموم أو حول الإسلام ـ ستظهر جليّة في مباحث هذا الكتاب.

السهوب كانت الواحات تتناثر كالنقاط المتفرّقة في المناطق التي تسمح فيها تشكيلات الأرض للماء بأن يكون قريباً من السطح بكميّات تكفي لريّ المزروعات في تلك المساحات المعزولة داخل الصحراء. مع هذه النباتات الموسميّة، ومع الينابيع والآبار التي يُمكن حفرها في المناطق البعيدة عن الواحات، ومع الحفاظ على نمط حياة متنقّل باستمرار، أمكن لهؤلاء الرعاة الحفاظ على حيواناتهم، وأمكنهم أن يُضيفوا إلى غذائهم من الألبان واللحوم في المواسم (أو مما يصطادونه) بعضَ الحبوب والتمور التي توفّرها الزراعة في الواحات. أما المزارعون، فعلى الرغم من أنّهم محاصرون بالصحراء، فقد كان بإمكانهم أن يحصلوا على الحيوانات التي يحتاجونها من الرعاة، كما كان بإمكانهم أن يحصلوا من خلالهم على المنتجات التي يحتاجونها من المناطق البعيدة. كانت الجِمال المستأنسة ضروريّة لهذا النمط من الحياة، فالجمل هو الحيوان الوحيد القادر على توفير الأساس لنجاح الحياة الرعويّة على هذا المستوى الواسع في تلك الصحارى.

لا يبدو أنّ عمليّة استئناس [تدجين] الجِمال قد تمّت في وقت مبكّر جدّاً، بل يبدو أنّها قد تمّت على الأرجح في الألفيّة الثانية قبل الميلاد. فبعد تجارب طويلة لترويض الجمال وتدريبها على النقل، أمكن لمجموعات من الرعاة التي تعتمد على الجِمال أكثر من اعتمادها على الأغنام الانتقالُ والتحرّكُ في المناطق القاحلة بعيداً عن مناطق الاستقرار في الهلال الخصيب، ثمّ تبعتهم على الأرجح مجموعات من المزارعين الذين استقرّوا في الواحات. وعلى الأرجح، بدأت حياة الرعي المستقلّة بعد الزراعة بوقت قصير (أي الحياة التي تعتمد على الرعي، والتي لا يكون الرعاة فيها أعضاء في مجتمع قريةٍ ما يرعون مواشيها، بل يُشكّلون وحدات اجتماعيّة خاصّة بهم مستقلّة عن أيّ قرية بعينها). ولكنّ حياة البدو الرحّل في عمق الصحراء كانت حياة تتطلّب درجة عالية من التخصّصية، كما كانت تتطلّب تقنيّات ومهارات خاصّة. يُمكننا أن نحدد بداية حياة البدو الرحّل مع بداية الألفيّة الميلاديّة الأولى؛ ففي ذلك الوقت، كانت التقاليد قد تأسست، على الأقل في الهوامش المحيطة بالجزيرة العربيّة في سوريا واليمن، وبدأت آثارها بالظهور والتكشّف بسرعة منذ ذلك الحين[٢].

(٢) إنني مدين لمحاضرات هاملتون جب لأنّها لفتت انتباهي إلى أهميّة التسلسل الزمني =

حملت حياة الترحال البدويّة مع تطوّرها إمكانات جديدة لقوّة اجتماعيّة كبرى. فقد مكّنت الإبلُ الرعاةَ من الانتقال بسهولة أكبر بالمقارنة مع بقيّة الحيوانات، إذ يستطيع الجمل تحمّل البقاء لفترات طويلة من دون غذاء أو ماء، ومن ثمّ فإنّه قادرٌ على السفر لمسافات أطول بين مواضع الماء. صحيحٌ أنّ الحمار الوحشيّ يمتلك القوة ذاتها، ويمتلك سرعة أكبر (ومن ثمّ فإنّ من تمكّنوا من ترويض الحمر الوحشيّة قد تمكّنوا من التحرّك بحريّة أكبر، وعلى نطاق أبعد، من المعتمدين على الإبل)، إلا أنّ الجمل يتمتّع بميزات إضافيّة، فهو قادر على حمل أحمال كبيرة، وهو لا يُضاهى في ذلك إلا من قِبل الفيل، كما أنّ النوق تدرّ كميّة وافرة من اللبن. وبفضل هذه الميزات، لم يكن الجمل يلبّي احتياجات مالكه وحسب، بل كان يُقدّم له قيمة اقتصاديّة في السوق أيضاً. وبهذه المميّزات الاقتصاديّة، يُمكن القول بأنّ الإبل كانت أقدر على دعم حياة التجمّعات السكانيّة الكثيفة بالمقارنة مع الحُمر الوحشيّة؛ وإن كان كلاهما يوفّر القدر ذاته من الاستقلال عن السيطرة الزراعية مكّن ذلك البدوَ من أن يحظوا بسيطرة قويّة، ليس على الواحات في الصحراء وحسب، بل أيضاً في المناطق المتاخمة للحواضر المستقِرّة، وأتاح لهم إضافةً إلى التجارة (الأساسيّة لاقتصادهم)، أن يحظوا بظروف أفضل لفرض الضرائب والأتاوات. أما إن كانت هناك حكومات قويّة [في المناطق الحضريّة المتاخمة] بما يمنع البدو من فرض الأتاوات، فإنّ البدو، بحكم طبيعة حياتهم وقدرتهم على التنقّل وكثرة أعدادهم، كانوا خياراً ممتازاً ليكونوا جنوداً لهذه الحكومات؛ وهو ما يُمكن أن يُمهّد لهم طريقاً بديلاً للوصول إلى السلطة الاجتماعيّة.

طوّر البدو بالضرورة طريقتهم الخاصّة من التنظيم الاجتماعي. وهو تنظيم متكيّف مع حياة الرعي بالأساس، ويُمكن الحفاظ عليه، بدرجة أو بأخرى، في الظروف المختلفة أيضاً. في الحقيقة، أصبحت الأجزاء الغربيّة من الجزيرة العربيّة، التي لم تكن في السابق أكثر من مجرّد امتداد للحياة الحضريّة المستقرّة في سوريا واليمن، والتي كانت تُحكم من قبل ملوك،

= (كرونولوجيا) لحياة الرعاة البدو، إضافةً إلى مجموعة من النقاط الأخرى التي أفادتني في هذا الجزء من العمل. على أنّ هذا التسلسل الزمني لا يزال غير مؤكّد تماماً.

أصبحت في القرن السادس جزءاً من الحياة البدويّة؛ بل بات سكان الواحات الزراعيّة والمدن التجاريّة أيضاً يُنظّمون أنفسهم كما لو أنّهم «بدو مستقرّون»، فكانوا يحتفظون بالجمال، ويتصوّرون أنفسهم رُعاة بالأساس.

كانت الحياة والثقافة العربيّة ذات الأساس البدوي مختلفة عن نظيرتها في المناطق الأكثر زراعيّة على مستوى افتراضاتها ومسلّماتها الأساسيّة عن الفعل التاريخي. إنّ وجود المجتمع ذي الأساس البدويّ يفترض سلفاً وجود المجتمع ذي الأساس الزراعيّ، والذي يُمثّل المجتمعُ البدويّ امتداداً له؛ ومن ثمّ فقد كان المجتمع ذو الأساس البدويّ يتطلّع إلى المستوى الزراعاتي من الثقافة العالِمة أو العليا. كما أنّ المجتمع ذا الأساس البدويّ لم يُفلت من القيود التاريخيّة الكليّة التي تفرضها حقيقةُ أنّ الجزء الأكبر من الموارد، التي يجب أن يعتمد عليها أيّ مسعى تاريخي واسع النطاق، هو موارد زراعيّة، وعليها تقوم الثروة وبها يتأتّى وقت الفراغ اللازم في نهاية المطاف. ولكن، داخل هذه الحدود، قدّمت الثقافة ذات الأساس البدويّ نموذجاً مختلفاً؛ فقد كان معظم الرعاة يعيشون على مستوى اقتصادي متقارب؛ صحيحٌ أنّ هناك بعض الأغنياء وبعض العائلات المرموقة، ولكن، وبالمقارنة مع المجتمعات الزراعيّة، فإنّ التفاوت الطبقي وتمركز الثروة كانا ضعيفين ـ لم يكن من الممكن استغلال الرعاة بنفس الطريقة التي يتمّ بها استغلال الفلاحين ـ وهكذا، كان ذلك يعني أيضاً فقراً في العديد من جوانب الثقافة العليا العالِمة داخل المجتمعات البدوية.

كانت هذه المساواة النسبيّة بين البدو مدعومة بالتنظيم القَبَليّ كما طوّره الرعاة المستقلّون؛ أي التضامن الاجتماعي والاقتصادي المتوارث بين المجموعات الصغيرة والكبيرة من العائلات، التي تحمل مسؤوليّة مشتركة فيما بينها في أحوال الرخاء والشدّة. ولم يكن هذا التضامن قائماً على التقارب الجغرافي أو على أساس العلاقات الوظيفيّة للأفراد. بهذه الطريقة، كانت العائلات مرتبطة بمجموعات أكبر لأهداف اقتصاديّة عامّة، وبدورها كانت المجموعات الكبرى ترتبط بمجموعات أكبر لأهداف تتعلّق بالقوّة السياسيّة. كانت كلّ مجموعة، في هذه المستويات، تحتفظ بدرجة عالية من الاستقلال، على الرغم من ميلها إلى الانضمام إلى مجموعات أكبر في

أوقات معيّنة (نُطلق على المجموعات الكبرى ـ والأقلّ ترابطاً والأكثر هشاشة ـ اسم «القبائل tribes»، وعلى المجموعات الأصغر غالباً لقب «العشائر clans»). كانت هذه المجموعات على جميع المستويات تُعرِّف نفسها بالانتماء، سواء أكان حقيقيّاً أم مُتخيّلاً إلى أصل واحد، على الرغم من أنّ هذه القبائل كانت أحياناً تَضمُّ مجموعات جديدة إليها. ومن ثمّ فإنّ الفرد الذي يمتلك روابط قرابة عشائريّة قويّة، لم تكن تعوزه الحماية أو المكانة الاجتماعيّة.

على أنّ كون هؤلاء الرعاة بدواً رحّلاً لم يكن يعني بالطبع أنّهم كانوا يتجوّلون كما يشاؤون بحسب ما تُمليه عليه أهواؤهم؛ فقد كانت كلّ مجموعة من المجموعات الكبرى ـ التي نطلق عليها عادةً القبائلَ، أو الأجزاء الأصغر منها ـ تمتلك مجموعة من أراضي الرعي المعترف بها للقبيلة؛ وحتى داخل هذه الأراضي، كانت التحرّكات كبيرة العدد تتمّ عبر مجموعات مسلّحة. على أنّ بدو الجزيرة العربيّة كانوا أقلّ ارتباطاً بالمراعي وبمسارات الرحلات الموسميّة من البدو في الأماكن الأخرى. فقد حافظ بدو الجزيرة على درجة من حريّة المجموعات الصغيرة، بل والأفراد، في التنقّل غير المتوقّع وغير المحدّد سلفاً، وهو ما منح الأساليب الاجتماعيّة للحياة البدويّة إيقاعَها الخاص. كانت كلّ قبيلة، بل كل عشيرة أو مجموعة من العائلات، ذات سيادة خاصّة؛ يرأسُها زعيم، يُختار بحسب أصول عائلته وبحسب درجة تحلّيه بالحكمة. وكانت كلّ مجموعة تدافع عن مناطق مراعيها، كما كانت تحاول أن تحظى بمواقع أفضل على حساب المجموعات والقبائل الأخرى. وكان على القبائل أحياناً أن تتخذ قرارات تتطلّب مشاركة جميع أفرادها، وهي قرارات كانت تعني في أحيانٍ كثيرة موت جميع رجال المجموعة البالغين أو حياتَهم.

كانت هذه المجتمعات ترفض كلّ أشكال السلطة السياسيّة، ومن ثمّ فقد كانت تعتمد على براعة الأفراد وشجاعتهم ومكانتهم الاجتماعيّة، وعلى ولاء الدم والنسب. إضافة إلى دور الزعيم في قيادة المعارك، كانت تقع على عاتقه مسؤوليّة فضّ النزاعات، وأحياناً كان يتولّى مهمّة حماية الرموز المقدّسة للمجموعة وصونها؛ وفي بعض الأحيان كان يتمّ تبادل هذه الأدوار مع آخرين. ولكن، لم يكن الزعيم يمتلك السلطة لفرض منصبه على جميع

العائلات؛ فكان لكلّ رجل في نهاية المطاف حريّة الانفصال عن المجموعة مع من يعولهم. وفي ظلّ غياب نظام قضائي عام، كان ضبط العلاقات بين المجموعات يتمّ من خلال مبدأ الثأر للدم: فأيّ إصابة يُلحقها شخص من خارج المجموعة بأيّ فردٍ من أفراد المجموعة كانت تُعتبر جريمة بحقّ جميع أفراد مجموعة المُعتَدى عليه من قبل جميع أفراد مجموعة المُعتدي. كان شرف المجموعة المتضرر يتطلّب منها أن تثأر بالمثل من المجموعة الأخرى ـ وفق مبدأ العين بالعين والنفس بالنفس (على الرغم من أنّ تبادل البضائع بينهم كان مقبولاً أحياناً) ـ وأحياناً بما هو أكثر من المثل، إذا أحسّت المجموعة المتضرّرة بأنّها أعلى قدراً من المجموعة الأخرى. ولكن، إن اعتبرت المجموعة الأخرى بأنّ الثأر الانتقامي للمجموعة الأخرى كان مفرطاً، فإنّ شرفها المتضرر سيتطلّب منها أن تثأر مرّة أخرى؛ إلى أن تتوقّف دائرة الثأر والضغينة بطريقة ما(٣).

من وقت لآخر، كانت بعض التجمّعات الكبيرة من القبائل، بخاصّة حين تكون مرتبطة بقوّة مستقرّة، تُكوّن شكلاً من القيادة المشتركة، بزعيم يرأسها، وغالباً ما يعتمد جزئياً على الإيرادات الحضريّة، متخذاً دوراً شبيهاً بدور الملك. ولكنّ هذا المُلْك كان قائماً أيضاً على التصوّرات القَبليّة. على خلاف الزعامة القبليّة، يُمكن للملك أن يُصدر قرارات يُنفّذها عاملوه، من دون كثير اكتراث بشعور الجماعة وموقفها من هذه القرارات. ولكنّ سلطة الملك كانت بالأساس قائمة على ارتباطه بنسب قبيلته، وهو أمر لا يُمكنه الاستهانةُ به بأيّ حال. ومن ثمّ فإنّ قوّة هذه الممالك كانت هشّة في أفضل الأحوال.

كان بدو الإبل هم نخبة الأجزاء القاحلة من الجزيرة العربيّة، وكانوا

---

(٣) يعرض الفصلان الأوّل والثاني من كتاب وليام روبرتسون سميث الزواج والقرابة في جزيرة العرب طبيعة القبائل العربيّة وسلاسل أنسابها. انظر:

W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (London: Cambridge University Press, 1885).

كما تمّت دراسة حياة البدو المعاصرين من جهة إمكاناتهم السياسيّة ـ في الأزمنة المختلفة ـ في كتاب روبرت مونتان حضارة الصحراء: Robert Montagne, *La Civilisation du désert* (Paris: Hachette, 1947).

يمتلكون أحياناً، إضافةً إلى الإبل والخيل التي يرعونها ويعتنون بها، ويستعملونها لشنّ الغارات. أما الغنم والمعز فقد كانت ممتلكات أكثر تواضعاً، وأكثر فائدةً على المستوى الاقتصادي. ولكنّ مكانة القبيلة كانت ترتبط بدرجة استقلالية حياتها المعيشيّة عن مثل هذه الحيوانات الصغيرة؛ إذ إنّ على رعاة الأغنام أن يبقوا قريبين من المناطق الزراعيّة، ومن ثمّ فإنّهم سيكونون تحت رحمة القبائل الأكثر قدرة على الحركة والانتقال. ولهذا فقد كان يُنظر إلى رعاة الإبل ـ دون غيرهم، والذين كانوا أكثر قدرة على الحركة وأوسع حيلة من المزارعين في الواحات أو من بقيّة الرعاة ـ على أنّهم ذوو مكانة أعلى من بقيّة المجموعات في المنطقة. وحتى حين لا تكون المجموعات المستقرّة منحدرة من البدو فعلاً، الذين يستولون على الواحات بالقوّة الغاشمة، فإنّهم كانوا ينظرون إلى تقاليد البدوّ على أنّها الطريقة المثلى والأليق بالشرف، وأنّها الطريقة التي يجب اتباعها.

أطلق بدو الإبل على أنفسهم اسم «العرب». ويبدو أنّ أوّل ظهور للمصطلح كان مرتبطاً برعاة الإبل في حدّ ذاتهم. ولكن، وربما لاعتبارات تتعلّق بمكانة البدو الرحّل، لم تعد لفظة «العرب» تقتصر على البدو الأقحاح، وإنّما باتت تشمل البدو المستقرّين الذين ـ وإن كانوا يحتفظون بالإبل ـ يعتاشون أيضاً على تمور النخل وحبوب الواحات؛ بل وباتت تشمل البدو الذين انخرطوا في التجارة. هكذا، أصبح معظم سكان شبه الجزيرة العربيّة يوصفون بأنّهم عرب، وأصبحت لغتهم (وهي شكل من الساميّة المختلفة بعض الشيء عن آراميّة الهلال الخصيب) تُدعى بـ«العربيّة». (بعد ذلك، أصبحت لفظة العرب تُستعمل في العربيّة بمعانٍ مختلفة، وبدلالات واسعة أحياناً. هنا في الكتاب، سنستعمل لفظة «العرب Arab» للإشارة إلى كلّ من يتحدّثون بلسان مشتقّ من عربيّة الجزيرة العربيّة (بوصفها لغتهم الأم). وسنستعمل «العربيّة Arabic» للإشارة إلى اللغة العربية، و«الجزيرة العربيّة Arabian» للإشارة إلى شبه الجزيرة العربيّة، وليس إلى العرب بالعموم)[٤].

---

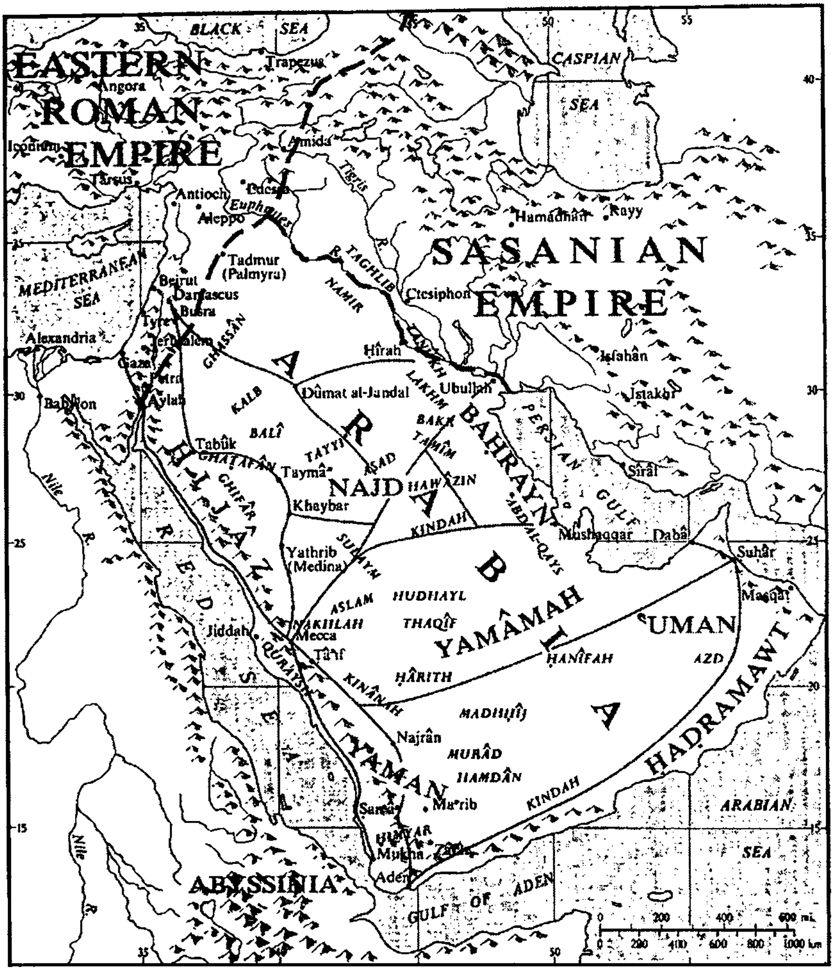
(٤) للمزيد حول الاستعمالات المختلفة للفظة «العرب» من قبل العلماء والباحثين ـ وهو أمر أساسي لقراءة الأعمال العلميّة الأخرى ـ انظر القسم المخصص لاستعمالات الألفاظ في دراسات الإسلاميّات في المقدّمة.

كانت الحياة الاقتصاديّة للقبائل البدويّة ـ سواء أكانت رعويّة أم زراعيّة (حين يستقرّون في الواحات) ـ حياةً تعتمد على نظام موسّع من التجارة والغزو. فقد كانت مجموعات الرعاة تعتمد دوماً على المجموعات الزراعيّة للحصول على المواد الغذائيّة الأساسيّة وعلى الأدوات، بخاصّة الحبوب والتمور لتكميل غذائهم من الحليب والإبل. فيما عدا ذلك، جلبت التجارة البعيدة بعض أدوات الرفاه والترف كالنبيذ والقيان من الإماء، وهي أمورٌ كانت القبائل كلّها تسعى للحصول عليها. هكذا أصبح البدو منخرطين في التجارة بين أراضي حوض البحر الأبيض المتوسّط والبحار الجنوبيّة. كانت طرق التجارة القَبَليّة معتمدة على الإبل للنقل، يُرافقها التجار. في حين كانت القبائل الأخرى تتشارك في الغنائم التي تجنيها عبر غزو القبائل الأكثر ثراءً وحظّاً. أما الحواضر المتباعدة، التي تشكّلت على نقط تقاطع الطرق التجاريّة، فقد شكّلت بؤرة تركيز لطموحات القبائل؛ فقد كانت هذه الحواضر تتمتّع بالنفوذ بناءً على ثروتها ومكانتها، ولكنّها لم تكن بالضرورة تعبّر عن نفسها من خلال السيطرة السياسيّة.

العرب في السياسات الدوليّة

كان العرب فخورين باستقلاليّتهم، متباهين بمجد أنسابهم القبليّة. ولكن، ما إن تطوّر المجتمع البدويّ، حتى أصبح مشتبكاً دوماً، سياسيّاً واقتصاديّاً، بالإمبراطوريّات العظيمة حوله، التي كان يعتمد عليها على نحو أساسي في التجارة وفي الغزو. وكما تُظهر خريطة شبه الجزيرة العربيّة، فإنَّ بدو الجزيرة كانوا متموضعين بين ثلاث مناطق زراعيّة كبرى: العراق، وسوريا، واليمن. (أما عُمان، الخصبة نسبيّاً، فقد كانت منقطعة عن الجسم الرئيس للعرب عبر صحراء الربع الخالي، مطلّةً فقط على الصحارى الإيرانيّة الجنوبيّة، ولذا فإنّها لا تدخل في الاعتبار هنا). تشكّل سوريا والعراق الجزء الأكبر من الهلال الخصيب، الموطن القديم للتقاليد الثقافيّة الساميّة؛ أما اليمن فقد كانت، منذ نحو عام ١٠٠٠ ق.م، موقعاً لعدد من الممالك الزراعيّة ذات اللغات الساميّة (في جنوب الجزيرة العربيّة)، وكانت ثقافتها متصلة بثقافات الهلال الخصيب وإن كانت متمايزة عنها. (تركت الممالك اليمنيّة ذكريات عن العظمة تعتزّ بها القبائل المرتبطة باليمن أكثر مما تركته الممالك الساميّة في الهلال الخصيب). نجحت اليمن جزئياً في الزراعة

(التي بدأت تتدهور لاحقاً)، وفي التجارة، التي أخذت تزداد أهميّة مع مرور السنوات، بين البحار الجنوبيّة والشمال. مثل الهلال الخصيب، كانت اليمن مسيحيّة ويهوديّة في ديانتها، ولكنّها حافظت على تراثٍ وثني أكثر مما حصل في الهلال الخصيب.



البلدات والقبائل في شبه الجزيرة العربية في زمن محمد

تشترك هذه المناطق الثلاث في كونها مناطق داخليّة تطلّ عليها قوى سياسيّة من المرتفعات المحيطة بها، والتي حاولت، في القرن السادس، أن تُسيطر عليها. فخلف العراق، تقع المرتفعات الإيرانيّة، أرض الإمبراطوريّة الساسانيّة. وبالمثل، كانت سوريا محكومة لأمد طويل من قبل الإمبراطوريات المتمركزة في مرتفعات الأناضول (وبشيء من التعميم، من قبل أشباه الجزر المتحدّثة باليونانيّة في شمال المتوسط). أما بالنسبة إلى اليمن، فقد كانت مرتفعات الحبشة أقلّ أهميّة في هذا الصدد. في الحقيقة، فإنّ الثقافة المدينيّة الحبشيّة مشتقّة بالأساس من اليمن، إلا أنّها ضربت جذور الاستقلال عنها وطوّرت لغتها الخاصّة، كما أوجدت كنيستها المسيحيّة. ولكنّ المملكة الحبشيّة ـ غالباً بالتحالف مع الإمبراطوريّة الرومانيّة ـ قد طوّرت مطامح سياسيّة وتجاريّة وصلت إلى أوجها مع احتلال القوّة الحبشيّة لليمن، إذ حكمت اليمن بشكل مستقل إلى أن تمكّن الساسانيّون من الإطاحة بحكمها في نهاية القرن.

في تلك الفترة، بات البدو يقومون بأكبر أدوارهم في حياة المناطق الثلاث المحيطة بهم، وبالتالي في حياة الإمبراطوريّات التي تسيطر على تلك المناطق. كان الجزء الأكبر من اليمن، في القرن السادس، يتحدّث العربيّة: اندثرت العربيّة الجنوبيّة بعد صعود الإسلام، على الرغم من أنّ آثار لهجتها قد استمرّت. كان هناك أيضاً عدد كبير من المتحدّثين بالعربيّة في سوريا، كما أنّ متحدّثي العربيّة قد أدوا دوراً كبيراً في العراق أيضاً. يعود ذلك، بدرجة ما، إلى نزوع طبيعي لدى السكان البعيدين عن المدن لملء النقص المتكرر في عدد السكان الأكثر استقراراً، وبدرجة أقلّ إلى آفات الحياة الزراعيّة. كما أنّ ذلك يعود أيضاً إلى المبادرة النشطة للعرب البدو في أدوارهم كتجار وجنود. كانت طرق التجارة بين الشمال والجنوب على طول الساحل الغربي للجزيرة العربيّة طرقاً قديمة ومعروفة: وفي القرون المتأخّرة لم يعد اليمنيّون أو متحدّثو الآراميّة من سوريا يتحكّمون بهذه الطرق، بل أصبح البدو هم المسيطرين عليها. كما أنّ طرق التجارة الجديدة عبر الجزيرة العربيّة في المناطق الوسطى والتخوم الشماليّة ـ التي تلتفّ حول نقاط الجمارك التقليديّة وتتحاشى قراصنة الأنهار ربما ـ كانت أيضاً في يد العرب. وقد كان لهذه الطرق أهميّة كافية أدّت إلى دخول العرب في اتفاقيات مع الرومان والساسانيين. عندما كان

محمّد في سنّ الصبا، كانت معظم طرق التجارة بين المحيط الهندي وحوض البحر الأبيض المتوسّط تمرّ عبر الطرق البريّة في الجزيرة العربيّة. ربما حصل ذلك نتيجة سلسلة الحروب الطويلة بين الإمبراطوريّتين الساسانيّة والرومانيّة، الأمر الذي شجّع التجار المحايدين على تجنّب الجبهات المضطربة؛ وقد أصبح ذلك ممكناً مع تطوّر تقنيات النقل عبر الإبل، التي بدأت تحلّ محلّ العربات التي تجرّها الحمير والثيران لمسافات طويلة. هكذا، أصبح العرب تجاراً وحلفاء في صراعات القوى الكبرى.

كانت لدى جميع هذه المناطق الثلاث مطامح سياسيّة في المركّب العربي البدوي. فمع نهاية القرن الخامس، كانت المملكة اليمنيّة تدعم تجمّعاً قبائليّاً كبيراً في وسط الجزيرة العربيّة تحت حكم قبيلة كندة؛ ومن المفترض بأنّها كانت تتصرّف بناء على مصالح اليمن التجاريّة، وربّما السياسيّة، لخلق توازن مع القوّتين الرومانيّة والساسانيّة. ولكن مملكة اليمن قد سقطت بعد ذلك على يد الأحباش، وسقطت معها على الفور قوّة مملكة كندة. وفوراً بدأت الإمبراطوريّتان الرومانيّة والساسانيّة بدعم ممالكها العربيّة البدويّة. فعلى الحدود الجنوبيّة من سوريا، منح الرومان حظوة كبيرة للغساسنة، لحمايتهم من غارات القبائل الأخرى، وللاستفادة منهم كقوّة عربيّة مسلّحة في صراعهم مع الساسانيين؛ فالمناطق الجنوبيّة للهلال الخصيب، كالمناطق الجبليّة الشماليّة، يُمكن أن توفّر قيمة تنافسيّة إضافيّة في ذلك الصراع. أما الساسانيون فقد موّلوا ودعموا ملوك اللخميين [المناذرة] في الحيرة بالقرب من الفرات عند نهاية الطريق التجاريّة العربيّة إلى العراق؛ كانت سيطرة هذه القبائل تمتدّ إلى الجنوب وإلى الشمال الغربي، وكانت تمتلك مكانةً وهيبةً كبيرتين حتى في وسط الجزيرة العربيّة. كانت مملكة اللخميين [المناذرة] هي المملكة البدويّة الأقوى والأكثر دواماً، حتى بعد عام ٦٠٢ عندما استولى الساسانيّون على الحيرة ومواردها العسكريّة. ولكن، حتى بعيداً عن هذه الممالك، كان العرب يخدمون كتجار، على الأقل في الجيوش الرومانيّة. يبدو أنّ قوّات المناذرة كانت تحظى بموقع وقوّة يؤهّلانها للمشاركة في حسم الخلاف حول خلافة عرش الساسانيين. لقد وصل تطوّر البدو الرحّل إلى نقطةٍ بدأ معها بالتأثير بشكل كبير في المناطق المحيطة بالجزيرة العربيّة.

كان العرب بلا شك على صلة ببعضهم البعض على امتداد الجزيرة العربيّة منذ أن تطوّرت الحياة البدويّة إلى اكتمالها. ولكن، في القرنين الخامس والسادس، ومع الحوافز التي ولّدتها المنافسة الدوليّة التي ضخّت الأموال في الممالك العربيّة، ومع ازدهار طرق التجارة البدويّة، بدأت أسس الثقافة العليا العربيّة بالنموّ. كان أوّل الملوك ـ التجار العرب يستعملون الآراميّة كلسانٍ رسميّ(*). أما الغساسنة والمناذرة فقد كانوا فخورين باستعمالهم العربيّة. دوماً كان هناك شكل من الشعر القبلي، ولكنّ الشعر في تلك القرون قد بلغ ذروته في درجة الاختصاص.

كان التعبير الثقافي الأعلى للحياة القبليّة ـ سواء بين القبائل البدويّة المترحّلة أو المستقرّة في البلدات ـ شكلاً متطوّراً من الشعر، وفق لغة عربيّة معياريّة، تعمّ الجزيرة العربيّة، يُطلق عليها أحياناً العربيّة المُضريّة أو العربيّة «الكلاسيكيّة». في وقت مبكّر، كان الشعر مرتبطاً بمملكة كندة التي زالت سريعاً. لاحقاً، كان بلاط المناذرة أهمّ مراكز الشعر، حيث كان شعراء المديح يُكافؤون بسخاء. كانت معايير الوزن والمعاني في تلك القصائد منظّمة على نحوٍ دقيق، وكان الشعراء بمثابة متحدّثين باسم قبائلهم. وبصرف النظر عن الرعاية الملكيّة للشعراء الآتين من بعيد، فإنّ زعماء المناذرة كانوا يحملون المزاج القبليّ ذاته أيضاً. كانت القصائد الجديدة تُتناقل عبر الجزيرة العربيّة من قبل رواة محترفين، خاصة إذا ما حملت القصيدةُ صلةً ما بالحزازات بين القبائل؛ وكثيراً ما كانت القصائد تحمل ذلك. ففي ذلك الوقت، كان هناك شبكة من الصراعات السياسيّة والحزازات ـ وربما كان ذلك مرتبطاً بالتجارة أيضاً ـ التي جعلت الجزيرة العربيّة كلّها جزءاً من مركّب سياسي واحد وإن لم يكن مركّباً متجانساً(٥). لقد كان للعرب ملاحمهم

(*) لعلّ الإشارة هنا إلى ملوك الممالك العربيّة الشماليّة (النبط والحضر وتدمر)، حيث كان ثمّة شكل من ازدواجيّة اللغة العربيّة ـ الآراميّة. فكانوا على الراجح يتحدّثون بالعربيّة ويكتبون بالآراميّة. وقد ظلّ العرب يُطلقون على الشعوب المتحدّثة بالآراميّة وفروعها اسم النبط، ولعلّ ذلك عائد إلى أنّ أوّل صِلاتهم مع الآراميّة كانت عن طريق مملكة الأنباط (المترجم).

(٥) حول ظروف الجزيرة العربيّة في مرحلة ما قبل الإسلام ومنطقة الحجاز خاصةً، انظر: Henri Lammens: *Le Berceau de Islam: l'Arabie occidentale à la veille de l'hégire*, vol. I, ·Le Climat-Les Bédouins Rome: 1914), esp. part III, "Les Bédouins", et "La Mecque à la veille de l'hégire," dans: *Mélanges de l'Université St.-Joseph*, vol. 9 (Beyrouth: Imprimerie catholique, = 1924), pp. 97-439.

وأبطالهم المشتركون، كما كانت لديهم معاييرهم المشتركة حول السلوك الذي يجب أن يتبعه ويسلكه البدويّ.

النظام المكّي

أوجدت قبيلة قريش العربيّة لنفسها موقعاً مميّزاً في المجتمع العربي. فقد كانت مكّة في الحجاز أهمَّ مركزٍ تجاري في غرب الجزيرة العربيّة ووسطها. كانت مكّة تقع على تقاطع طريقين تجاريين رئيسين: الأوّل هو الطريق الممتدّ من الشمال إلى الجنوب، عبر جبال الحجاز، من اليمن والأراضي الواقعة على المحيط الهندي إلى سوريا وأراضي حوض البحر الأبيض المتوسّط؛ أما الطريق الآخر، وهو أقلّ أهميّة، فقد كان يمتدّ من الشرق إلى الغرب، من العراق وإيران وأراضي وسط أوراسيا إلى الحبشة وشرق إفريقيا. حين نقارن مكّة بالطائف، وهي بلدة أخرى في الحجاز، فإنّ مكّة ستبدو غير مؤهّلة لهذا الموقع المركزي؛ فبخلاف الطائف التي تمتلك واحات عظيمة، لم تكن المياه الجوفيّة في مكّة تكفي لتشكيل منطقة زراعيّة مرويّة وإن كانت تكفي لسقي الإبل. على أنّ مكّة كانت محصّنة بالجبال من قراصنة البحر الأحمر؛ كما أنّها كانت تمتلك معبداً مُبجّلاً مُخصصاً لحجّ العرب إليه.

قبل عدّة أجيال من ولادة محمّد، وتحت قيادة قصيّ [بن كلاب]،

= وينبغي على القارئ أن يبقى حذراً عند قراءة كتب لامنس، من نزعته الشكيّة العالية؛ إذ إنَّ شكوكيّة لامنس تُبقي الأدلّة معلّقة في الهواء أحياناً وتضخّمها أحياناً أخرى (على سبيل المثال في تقديمه لمصطلحات التجارة الحديثة). إنّ العمل التاريخي الأساسي اليوم هو عمل جواد العلي **تاريخ العرب قبل الإسلام**، الصادر في بغداد في ستة مجلّدات [حتى ١٩٥٧، ثمّ تلى ذلك المزيد من أجزائه، واكتمل في العربيّة بعنوان «المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام في أحد عشر مجلداً]. كما أنّ عمل فرانتس بوهل **حياة محمد** (*Muhammeds Liv*) والذي تُرجم أيضاً بعنوان *Das Leben Muhammeds* يحوي فصلاً واضحاً وحصيفاً في وصف تلك الظروف «العلاقات في الجزيرة العربيّة في أثناء حركة محمد». أما كتاب سيدني سميث، **حوادث الجزيرة العربيّة في القرن السادس فهو مفيد في تحديد التواريخ بدقّة. انظر**:

Sidney Smith, "Events in Arabia in the Sixth Century," *BSOAS*, vol. 16 (1954), pp. 425-468.

انظر أيضاً:

Giorgio Levi Della Vida, "Pre-Islamic Arabia," in: Nabih A. Faris, ed., *The Arab Heritage* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1944).

وهو مختصر مفيد حول ما نعرفه وما لا نعرفه من تاريخ الجزيرة العربيّة قبل الإسلام ككل؛ لاحظ كيف أنّ المترجم قد أساء تأدية بعض الكلمات إلى درجةٍ يُمكن أن تُضلّل القارئ غير الحذر.

وبمساعدة بعض القبائل على طول الطريق المؤدّي إلى سوريا، اجتمعت هذه القبيلة معاً، وسُميّت قريش، وسيطرت على ينابيع مكّة ومعبدها من مجموعات أخرى من البدو. كانت قريش منظّمة على أساس المبادئ القبليّة ذاتها؛ من دون ملك ومن دون أيّ مؤسسات بلديّة سوى المجالس القبليّة؛ وهي عادةً مجالس تجمع رؤوس العشائر لإجراء مشاورات غير ملزمة. كان السلام سائداً خوفاً من خطر الثأر المتبادل. ولكن، حتى في أيام قصيّ، حافظت قريش على حالة من التضامن (بالطبع كانت بعض العشائر تحظى بموقع أو نفوذ أكبر من غيرها) واستفادت من مواردها بشكل فعّال؛ فقد تمكّنت من التحكّم بطريق التجارة من الجنوب إلى الشمال، وأصبح أهل قريش أغنياء لذلك. وفي سبيل المحافظة على ذلك، كان عليهم أن يحافظوا على موقع دبلوماسي (وحربي) آمن بين قبائل الحجاز، وهو ما تمّ تعزيزه لاحقاً بموقع مالي لقريش؛ حين أصبح قادة القبائل يستدينون منهم. وبانخراطهم بالتجارة المحليّة في غرب الجزيرة العربيّة - إضافة إلى التجارة البعيدة - فإنّهم رعوا الحجّ (والأسواق المصاحبة له)، والذي كان يُقام في موسم معيّن في مكّة وفي بقعة محايدة، قريبة منها، (**عرفات**)، إضافة إلى بعض الأسواق الأخرى المُقامة في المنطقة. أصبح المكيّون هم الشركاء المهيمنون في تحالفٍ مع قبيلة ثقيف من الطائف القريبة، التي كان سادة مكّة يمتلكون فيها منازل يقضون فيها الصيف. في سياق ذلك كلّه، اكتسب القرشيّون مكانة بين القبائل بوصفهم أصحاب شرف موثوق ومستقلّ"[(٦)].

كان موقع قريش مؤسساً على طابع دينيّ؛ فقد اتخذت الأسواق شكل الحجّ، ولحماية حركة المرور في تلك الأوقات، فرض المكيّون أربعة أشهر

(٦) Julius Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 2nd ed. (Berlin: De Gruyter and Company, 1897).

وأيضاً يناقش في كتابه أسباب أهميّة مكة. انظر:

Julius Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* (Berlin: G. Reimer, 1889), heft 3 section "Mekka, der Hagg, und die Messen"

وحول موقع قريش التجاري وعلاقاتها السياسيّة، انظر:

Lammens, "La Mecque à la veille de l'hégire," chap. I-III and XIII-XV.

(ولكن احترس من المبالغات). وفي دراسة عرفان قعوار توجد بعض الإضاءات حول السياق التجاري العربي لنشاط مكّة. انظر:

Irfan Kawar, "The Arabs and the Peace Tready of AD 561," *Arabica*, vol. 3 (1956), pp. 181-213.

حُرم في السنة، حيث حافظ المكيّون على تقويم زمنيّ خاصّ بهم، وكان يُستعمل من قبل الآخرين على نطاق واسع. داخليّاً، حافظ المكيّون على تضامنهم من خلال العبادة المؤدّاة عند **الكعبة**، البناء المستطيل الذي يشكّل مركز الحجّ في مكّة. ويبدو أنّ هذه العبادة قد جسّدت تطوّراً غير عاديّ للوثنيّة العربيّة.

من بين الأرواح الثانويّة في العالم (الجنّ)، ميّز العرب عدداً من المعبودات، أحياناً معبودات حامية لقبائل بعينها؛ كانت كلّ واحدة منها مرتبطة بمعبد في إحدى المناطق، شجرة أو مجموعة من الأشجار أو صخرة مميّزة الشكل (أو أحياناً بحجر مقدّس أو بشيء يماثلهُ تبجّله القبيلة في عبادتها وتحمله معها بطريقة تشريفية). وكانت الآلهة العظيمة مرتبطة بالنجوم على الأرجح. وكان البشر يتضرّعون لهذه الآلهة أو يستعطفونها بطقوس معيّنة بحسب مخاوفهم الدنيويّة وآمالهم. وراء هذه المعبودات والآلهة النشيطة، كان هناك شخصيّة مبهمة، «**الله**»، «الإله بامتياز»، الذي يُعتبر الإله الخالق، والضامن للحقوق والاتفاقات التي تتجاوز حدود القبيلة. ولكن، وكما هي الحال مع العديد من «الآلهة العليا»، فإنّه لم يكن مخصوصاً بعبادة خاصّة له[(٧)].

في الكعبة، تمّ جمع كافّة الرموز المقدّسة للعشائر المكيّة؛ ومن ثمّ فقد اندمجت هذه العبادات المختلفة في عبادة واحدة. تُظهر لنا شهادة القرآن بأنّ الله كان هو من يرأس الكعبة، وربّما كان ذلك منسجماً مع دوره كضامن للمعاهدات بين القبائل، ومن ثمّ كضامن للحجّ وللاتفاقيات بين العشائر المكيّة. وإذا لم تكن هناك عبادة خاصّة لـ «الله» في مكّة، فإنّ ذلك يعني بأنّه كان يحظى بمكانة خاصّة. (يبدو أنّ المسيحيين العرب كانوا يحجّون الكعبة أيضاً، ويبجّلون الله باعتباره الإله الخالق). لم يقتصر دور الكعبة كمعبد وثني على المكيين؛ فإضافةً إلى الرموز المقدّسة لعشائر مكّة، كانت القبائل الأخرى، المتحالفة مع قريش، تجلب رموزها وأصنامها إلى الكعبة، لتشارك في هذا المكان المقدّس المشترك. يبدو أنّ ثمة عدداً من الآلهة، الأكثر

(٧) حول العبادات الوثنيّة لدى العرب انظر:

Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, esp., final section

ولكن لاحظ بأنّ مفهوم الإله الخالق الأعلى لا ينبغي أن يُفسّر لغوياً؛ وذلك لأنّ مثل هذه الشخصية كانت منتشرة على نطاق واسع.

نشاطاً، كانت تحظى باحترام خاص في مكّة: بخاصة (اللات والعزّى ومناة)، التي كانت تُعبد بين العرب، وكان لها معابد في المناطق المجاورة التي تمتلك علاقات وثيقة بالمكيين. كان المتعبّدون يبجّلون الكعبة بالطواف حولها عدداً محدداً من المرات، وبلمس أحجارها المقدّسة التي بُنيت بها: بخاصّة الحجر الأسود في أحد أركانها. بالقرب من الكعبة، ظهرت بئر مقدّسة تُدعى زمزم، وكانت تقع في مركز المنطقة المقدّسة [الحَرَم]، التي تمتدّ حول مكّة، والتي يحرم القتال فيها، حتى في غير الأشهر الحُرُم.

كانت مكّة تقع على مسافة متساوية من مناطق النفوذ الثلاث المحيطة بالجزيرة العربيّة؛ فهي تقع في منتصف الطريق بين سوريا واليمن، كما أنّها كانت تقع على المسافة ذاتها تقريباً من الإمبراطوريّة الساسانيّة في الشمال الشرقي. وربما لم يكن من الممكن لنظام بدويّ مستقلّ تماماً أن يظهر إلا على هذه المسافة من الأراضي الزراعيّة. كانت إحدى المهام التي تقع على عاتق قريش ـ نيابة عنها وعن القبائل المتحالفة معها ـ هي الحفاظ على استقلاليّة هذه المنطقة. أرسل كلٌّ من الرومان والأحباش بعثات إلى هذه المنطقة (في حين لم يرسل الساسانيّون أيّة بعثة، ومن الواضح بأنّ قريشاً كانت تفضّل الساسانيين على الرومان والأحباش لهذا السبب). عندما وصل اليهود إلى سدّة الحكم في اليمن تدخّلت الحبشة في اليمن بوصفها حليفة مسيحيّة للرومان، للإطاحة بحكمهم تحت ذريعة منع اضطهاد المسيحيين، ولكنّ هذا التدخّل كان نابعاً أيضاً من تعاطف المجموعات اليهوديّة مع الساسانيين، والنزعة الكارهة للرومان بينهم، وقد كان هذا هو الحال أيضاً بين المجموعات اليهوديّة حتى في سوريا. وفيما يبدو، فإنّ الأحباش قد أرسلوا بعثات ضدّ مناطق استقرار اليهود على طول طريق التجارة، ووصلت بعثاتهم إلى المدينة [المنوّرة]. تمكّنت القوّة الساسانيّة لاحقاً من طرد الأحباش، واستُقبِل الساسانيون بحفاوة في اليمن. وفي أثناء حياة محمّد، حاول أحد سادة قريش أن يُقيم علاقات مع بيزنطة (وهو ما كان يُمكن أن يعني صعودَه إلى هرم السلطة في مكّة)، ولكنّ هذه المحاولة قد أُجهضت نتيجة إصرار المكيين على الحفاظ على الحياد(*).

(*) الإشارة على الأرجح إلى قصّة عثمان بن الحويرث ـ وكان أحد الأحناف ـ مع ملك الغساسنة وقيصر وترد القصّة في «المنمّق في أخبار قريش» لمؤلّفه أبي جعفر البغدادي. وأوردُ شاهدها: «كان من =

تجلّت النتيجة المباشرة للحفاظ على هذا الحياد السياسي في الحفاظ على حيادٍ وسط التحالفات الدينيّة التي تتنازع الأراضي بين النيل وجيحون، وأراضي الهلال الخصيب خاصّة. وهو أمر لم يكن سهلاً بالضرورة. كانت الجزيرة العربيّة منطقة أساسيّة توفّر الفرص للتجار وللرهبان المنعزلين. كان العرب على وعي كبير بهذه الثقافات العليا العظيمة، التي لم يكن البدو يحملون منها إلا القليل، كما كانوا واعين على وجه الخصوص بالمجتمعات الملّية الدينيّة التي قامت بدورٍ أساسيٍّ في الحضارات المتمدّنة. بل إنّ بعض القبائل العربيّة قد اعتنقت بعضاً من هذه الولاءات الدينيّة، بدرجة أو بأخرى، بدلاً من الوثنيّة التي حملها أسلافهم. ربما يُمكننا أن نخمّن بأنّ بقيّة العرب لم يكونوا ليصمدوا طويلاً قبل أن يتحوّلوا إلى أحد الولاءات الدينيّة. ولعلّ ما منعهم وأخّرهم عن ذلك هو الطبيعة الحصريّة للولاء الديني، والذي سيفرض أوامره على أتباعه على نحوٍ فوريّ.

في المنطقة المحيطة بالجزيرة العربيّة، كانت التقاليد الدينيّة الملّية، وجميعها من نوع التقاليد الإيرانيّة ـ الساميّة التوحيديّة، متكاثرة ومتنوّعة كما هي الحال في كلّ مكان في المنطقة بين النيل وجيحون. كانت المسيحيّة هي الأكثر انتشاراً، وقد انتشرت في منطقة ما بين النهرين بأشكال مختلفة تتبادل العداء (المسيحيّة النسطوريّة، والمسيحيّة اليعقوبيّة)، وفي سوريا (اليعقوبيّة، والأرمنيّة، والمسيحيّة الخلقيدونيّة؛ والأخيرة هي المسيحيّة الرسميّة للإمبراطوريّة الرومانيّة، وقد انقسمت لاحقاً إلى الكاثوليكيّة

= شأن عثمان بن الحويرث بن أسد بن عبد العزى أنه انطلق حتى قدم على ابن جفنة ملك الشام [الغساسنة] فقال له: هل لك أن تدين لك قريش قال: نعم، قال: فاكتب لي، ملكني عليهم، قال: على أن تدين لك. . . فكتب له وملكه وجعل له خرجاً على كل قبيلة، فأقبل بكتاب ابن جفنة حتى قدم مكة، فلما قدم على قريش أنكرت ذلك فركب منهم رجال إلى ابن جفنة، فلما قدموا عليه كلموه وقالوا: إن عثمان امرؤ سفيه وليس مثلك يصنع بنا مثل هذا الذي صنعت ونحن عارفون بحقك ونحن أهل حق وأهل البَنِيَّة [من أسماء مكة]؛ فعمد ابن جفنة فأخرج عثمان وطرده، فانطلق عثمان حتى قدم على قيصر فأراد كلامه، فبلغ ذلك ابن جفنة فبعث الى البواب والترجمان أن لا يدخلاه ولا يخبرا قيصر أمره، وأمرهما أن يخالفا بكلامه حتى لا يرفع به رأساً. فخرج قيصر ذات يوم راكباً فاعترض له عثمان فصاح إليه وصرخ وكلمه، فقال قيصر: ما يقول؟ قال الترجمان: هذا إنسان مجنون يقول: إن في أرضي مالاً على رأس جبل وإن أعطيتني مالاً ضربت ذلك الجبل لك حتى يخرج المال منه، وكذب الترجمان عليه لكتاب ابن جفنة، فانطلق قيصر وتركه يتلدد [أي يتلفت حائراً لا يدري أين يمضي] بأرض الروم» (المترجم).

الرومانيّة والأرثوذكسيّة اليونانيّة)، وفي مصر (القبطيّة والخلقيدونيّة)، وفي الحبشة (القبطيّة). كانت اليهوديّة والمسيحيّة قويّتين أيضاً في اليمن في الجنوب البعيد. وعلى طول السواحل الشرقيّة للجزيرة العربيّة، كانت الزرادشتيّة ذات حضور ملموس. أما في معظم أجزاء الجزيرة العربيّة، وتحديداً في الحجاز، المناطق الجبليّة الغربيّة التي تقع فيها مكّة والمدينة، فلم تكن أيّ من التحالفات الدينيّة الملّيّة سائدة. حتى ذلك الوقت، لم يتّحدْ بدو الجزيرة العربيّة أو يندمجوا مع الإمبراطوريّات الزراعيّة الكبيرة التي ظهرت وسقطت مراراً في شمال الجزيرة، وحافظوا على أنفسهم كجيوب وثنيّة في المنطقة، حيث كان الشكل السائد من الدين هو العبادات القديمة للأرواح القبليّة والآلهة المحليّة. ولكنّ الولاءات الدينيّة كانت حاضرة في المنطقة. وحتى في الحجاز، كان هناك عدد كبير من المسيحيّين واليهود. عندما بدأ محمّد بالدعوة إلى دين يعبد الإله الواحد، وتحدّث عن الأنبياء والجنّة والنار، كانت هذه المصطلحات مفهومة لدى الكثيرين من العرب، حتى بين الوثنيين.

على أنّ محمداً ربما كان في المكان الوحيد الذي كانت الوثنيّة فيه لا تزال هي الأكثر حيويّة. فعندما بدأ بدو الإبل في أداء دورٍ في الأراضي الزراعيّة وفي السياسات الدوليّة، كانت قريش تؤدي دوراً مميّزاً بين قبائل العرب على مستوى النفوذ السياسي والديني. فبخلاف النظام الهرمي المضطرب للتجمّعات القبليّة، التي يرأسها زعيم يقوم بدور يشبه دور الملك، فإنّ قريشاً قد تمكّنت من إقامة نظام سياسي فعّال بدرجة معقولة، يقوم على تضامن القبيلة الواحدة، وعلى مكانتها بين القبائل. وقد كان ذلك مدعوماً ومعززاً بنظام ديني مستقل أيضاً، يقوم على أسس قبليّة كذلك، ويقف على مسافة واحدة من الولاءات الدينيّة الملّية المختلفة. ويبدو أنّ المكيين قد تمكّنوا من إيجاد البديل البدويّ الفعّال الوحيد عن الذوبان والاندماج في الثقافات المستقرّة(٨).

---

(٨) يوسف شلحت، «**مدخل إلى علم اجتماع الإسلام**» [وهو مترجم إلى العربيّة]: Joseph Chelhod, *Introduction à la sociologie de l'islam: de l'animisme à l'universalisme* (Paris: Besson-Chantemerle, 1958).

وهو كتاب لا يتناول سوسيولوجيا الإسلام كتقليد ديني، وإنّما يتناول تطوّر الوعي الديني لدى =

محمد يُصبح نبيّاً

كان أبو القاسم، محمّد بن عبد الله[٩]، تاجراً رئيساً ومحترماً في مكّة. نشأ يتيماً تحت رعاية عمّه في ظروف قاسية؛ ولكنّه كان ينتمي إلى عائلة وجيهة ذات مكانة (بني هاشم)، تنتمي إلى قريش، القبيلة الحاكمة في مكّة. وقد أثبت محمّد كفاءته كتاجر في خدمة الأرملة الغنيّة خديجة، التي تكبره بعدّة سنوات، والتي تزوّج منها لاحقاً. وقد أنجب منها أربع بنات (لاحقاً أنجب منها أبناء توفّوا في طفولتهم)، واللواتي تمكن من تزويجهن من عائلات مرموقة[١٠]. كان محمّد معروفاً في مكّة بلقب «الأمين».

في الثلاثينيات من عمره، إن لم يكن قبل ذلك، أصبح محمّد مشغولاً بسؤال كيف يُمكن أن نعيش حياة جادّة مبنيّة على الحقيقة والطهارة/ النقاء. ومن الواضح بأنّه استمع لكلّ من يُمكنه أن يقول شيئاً عن معنى الحياة الإنسانيّة في ذلك العالم، ثمّ تأمّل طويلاً في أثناء فترات عزلته في كهف (في جبل حراء)، خارج مكة. لم يفصل محمّد نفسه عن شعائر قريش وعاداتها، التي بقيت عزيزة عليه بالتأكيد. ولكنّه رأى شيئاً يفتقر إليه العرب وقريش.

في هذا العمل سنتحدّث طويلاً عن الدين، بحكم تغلغله في مفاصل الثقافة الإسلاماتية وجوانبها كافة. ومن ثمّ فإنني أرى لزاماً عليّ إيضاح وجهة نظري حول الدين[١١]. قد يُقال بأنّ ٩٠ بالمئة من الدافع الديني قائم

= محمّد ومعاصريه في سياقهم الاجتماعي. يعتمد شلحت على أعمال لامنس بشكل كبير، ويركّز على تطوّر مكّة في الحجاز. مع الأسف فإنّ عنصريّته تقوده إلى إساءة فهم سياق ظهور الإسلام؛ وحتى في موضوع كتابه، فإنّ حججه، بالمجمل، ضعيفة. انظر الدراسة الممتازة التي قام بها غوستاف فون غرونباوم: Gustave von Grunebaum, "The Nature of Arab Unity before Islam," *Arabica*, vol. 10 (1963), pp. 5-23.

حول العرب ما قبل الإسلام وحول الظروف التي أتاحت لمكّة أن تؤدي دوراً مهمّاً بين العرب.

(٩) الاختصار «بن b» يعني «ابن»؛ لمزيد من التفسير، انظر القسم المخصص للأسماء الشخصيّة في المقدّمة.

(١٠) حول صلات محمّد وعلاقاته ومكانة العائلات في مكّة، انظر:

W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford: Clarendon Press, 1953), chap. I.2 and II. 3.

(١١) على المستوى الشخصيّ فأنا مسيحيّ أنتمي إلى طائفة الكويكرز، ولكنّ صياغاتي وآرائي العامة حول طبيعة الدين، هنا وفيما سبق من الأعمال، لا تمثّل المسيحيّة بحدّ ذاتها، بل تمثّل نوعاً من المنظورات التي تطوّرت في حقل الدراسات الدينيّة الحديثة كما في أعمال رودولف أوتو ومرسيا إلياد على وجه الخصوص؛ مع مجموعة من التأثيرات المُستقاة من التقليد =

على التفكير الرغبويّ. ولا شكّ بأنّ التفكير الرغبويّ قائم في أعماقنا. فبخلاف بقيّة الحيوانات، فإنّ البشر يعيشون حياتهم من خلال أوهامهم: فكلماتنا، كما يُقال، تُشير إلى ما هو في الحقيقة غير موجود. إنّ البشر هم وحدهم الفنانون من بين الحيوانات. فنحن نتجاوز الدوافع والاستجابات اللحظيّة، ونريد أن تكون لكلّ لحظة من حياتنا معنى ينتمي إلى كلٍّ أكبر يُشكّل حيواتنا الفرديّة: فالبشر لا يستطيعون مزاولة حياتهم على أساس عبثيّ تماماً. فإن رفضنا أن نختار على نحوٍ واعٍ ما هو المعنى الذي تقوم عليه حياتنا، فإننا عمليّاً سنقوم بتبنّي أحد أنماطً المعنى على نحوٍ غير واعٍ وغير مُفكَّر فيه. وهكذا، فإننا نجد بأنّ الأشخاص المفكّرين أيضاً قد يُقنعون أنفسهم بالإيمان بأيّ شيء يُمكن أن يمنح لحياتهم معنى من الأمل. ولمّا كانت الحياة بالمجمل نسيجاً من البؤس، فإننا نجد أنفسنا مدفوعين نحو البحث عن معنى يمنح لهذا البؤس قيمة إيجابيّة. ومن ثمّ فلا يُمكن الاستخفاف بمنطق التفكير الرغبويّ أو ازدراؤه: فإذا كان شيءٌ ما ممكناً (من دون أن نتمكن من إثباته أو نفيه)، وإذا كان هذا الشيء مرغوباً فيه، فيُمكننا أن نفترض بأنّه حقيقيّ حتى يثبت العكس.

ولكن ما يُميّزنا كبشر عن بقيّة الحيوانات هو ما نفعله بأوهامنا؛ بخيالاتنا الحرّة. فالفنانون يتعاملون مع الأوهام بمعنى من المعاني؛ ولكنّهم بشيء من التهذيب والدُّربة يستطيعون استدعاء الحقيقة عبر الوهم. في الدين أيضاً، فإنّ الاستجابة المضبوطة للمُخيّلة يُمكن أن تلمس الحقيقة الواقعيّة. ثمّة جزء كبير من التفكير الرغبويّ في الدين، ولكنّه ليس كلَّ الدين. إنّ ما هو مثير بشأن الدين ليس هو التفكير الرغبويّ في حدّ ذاته، وإنّما الرؤى الإبداعيّة التي تأتي معه، والتي تفتح إمكانات جديدة لمعنى الحياة الإنسانيّة وللتعبير عنها. لتحديد وتعريف تعبيرات الدين على وجه الخصوص، على المراقب أحياناً أن يغوص في الدوافع العميقة والدلالات، التي لا تظهر أحياناً بسهولة على السطح الخارجي للعبارات التي يستعملها الخطاب الديني. وهذا لا يعني بالضرورة نوعاً من التشويه. فقد يتضّح بأنّ ما اعتبره

= الأنثروبولوجي (برونسيلاف مالينوفسكي وبول رادين على سبيل المثال)، ومن تقاليد علم الاجتماع (كما لدى إميل دوركهايم)، ومن بعض علماء النفس (مثل كارل يونغ)، والفلاسفة (مثل إرنست كاسيرر، ووليام جيمس، وألبير كامو).

الأشخاص المفكّرون والجادّون على مرّ الأجيال مهمّاً، وفضّلوه بالتالي على مجموعة الخيارات المختلفة الأخرى؛ قد يتضح بالتمحيص والبحث المعمّق أنّه عديم الأهمية.

بخلاف المعايير التي أرادها قصيّ بن كلاب، ظلّ الجوّ الديني السائد في مكّة قريباً من الوثنيّة البدويّة؛ فقد ظلّت العلاقة مع الأصنام أو الآلهة قائمةً على المقايضة: في مقابل ما أقدّمه لك سيدي أريدك أن تمنحني هذا المعروف أو ذاك. يُمكن القول بأنّ ذلك لم يكن بعيداً كثيراً عن السحر؛ فقد كان الكثيرون يأتون إلى الكعبة ليطلبوا الثروات والأعطيات من الآلهة، ويقدّموا الأضاحي والعهود لضمان نجاحهم في مرادهم. لا شكّ بأنّ الشعور بالولاء كان موجوداً أيضاً؛ ولكن من الواضح بأنّ التحدّي المعنوي والأخلاقي كان ضعيفاً في هذا النوع من العبادة؛ بل إنّ الحضور الخاصّ للإله الخالق: الله، لم يكن يحمل قيمة أبعد من ذلك؛ فلم يكن ثمّة معنى أو هدف يُقدّمه الدين لحياة الإنسان، يتجاوز ما يحوزُه سلفاً لكونه رجلاً من القبيلة الفلانيّة.

ولكن، كان ثمة نوع آخر من المواقف الروحيّة في مكّة، موقف يرتبط بالدين التوحيدي. فالأجانب الذي استقرّوا في مكّة، أو الذين كانوا يمرّون عبرها، كانوا قد احتكّوا بمجموعة من المجتمعات المسيحيّة واليهوديّة أيضاً، وبمجموعة أخرى من المجتمعات التوحيديّة ذات الطابع الغنوصي، كتلك الحاضرة في سوريا. كان المكيّون يُدركون بأنّ مثل هذا الدين مدعوم من قِبل الإمبراطوريّات الكبيرة، كما كانوا يعرفون بأنّ بعض القبائل العربيّة المهمّة تتبع بعض هذه الأديان بأكملها. ومن الواضح بأنّ مُمثّلي التوحيد الذين عرفهم محمد في مكّة لم يكونوا متضلّعين بعقيدتهم؛ إذ إنّ المصطلحات التي يستعملها القرآن، والتفاصيل الأخرى، تعكس تقاليدَ تنتمي إلى مجموعة مختلفة من المجتمعات الدينيّة، ولكنّها لا تنمّ عن معرفة معمّقة بأيّ منها على وجه الخصوص(١٢). ولكن، كان بإمكان حتى الأتباع البسطاء

(١٢) أيّاً كان ما يعتقده المرء بشأن مصدر القرآن، فإنّ لغته مُصمّمة بوضوح لتخاطب العرب؛ ومن ثمّ، فإنّ بإمكاننا من خلاله أن نعرف ما هو نوع المفاهيم التي كانت مفهومة بالنسبة إلى محمّد ومعاصريه؛ أي، بإمكاننا أن نعرف من خلال القرآن على وجه اليقين ما هي الأفكار المتداولة في مكّة في ذلك الوقت؛ فهذه الأفكار حصراً هي التي استعملها القرآن.

لأيّ مجموعة توحيديّة ممن لم يتلقوا تدريباً أو تعليماً دينيّاً، أن يُقدّموا فكرة أنّ حياة الإنسان يجب أن تُقاس وأن يُحكم عليها من خلال معايير تتجاوز المعايير القَبَليّة وأنّ أفعال الإنسان تُقيّم بما هي أفعال للإنسان بصفته البشريّة الفردية لا بصفته فرداً في قبيلة؛ وأنّ الإنسان كي يكون صالحاً لا بدّ أن يتفق ويتناغم مع طبيعة العالم والكون ككلّ، وليس فقط مع مصالحه الشخصيّة أو مصالح قبيلته؛ وأنّ حياة الإنسان لا تُفهم على وجهها الصحيح إلا من جهة كونها صورة مُصغّرة تُلخّص تاريخ العالم ككل.

كان ثمّة عدد قليل من الأشخاص، سوى محمّد، ممن كانوا مهتمّين ومنجذبين إلى فكرة التوحيد؛ ويبدو أنّهم قد وصلوا، كلّ على حِدة، إلى نوع من الإيمان الشخصي؛ لاحقاً أُطلق عليهم لقب **الأحناف**، ومفردها حنيف. من بين هؤلاء، امتاز محمّد بحادثة مهمّة؛ فعندما شارف على الأربعين، وحين كان معتزلاً في حراء، سمع صوتاً ورأى رؤيا تدعوه لتقديم العبادة إلى الإله الذي خلق العالم، إله الموحّدين، «الله» الذي بجّله العرب ولكنّهم لم يعبدوه. وبتشجيع من زوجته خديجة، قَبِل محمّد هذه الدعوة بوصفها آتية من الله نفسه. بعد ذلك، تتالت الرسائل التي اعتبرها محمّد وحياً إلهياً، وأصبحت تلاوة هذه الرسائل جزءاً أساسيّاً من الدين والعبادة الجديدة. أُطلق على هذه الرسائل مجتمعة اسم **القرآن**، الذي يعني فعل إعادة القراءة مرّة تلو مرّة. في البداية، لم يعتنق، مع محمد، الدينَ الجديد سوى مجموعة من أصدقائه المقرّبين وأهله. ولكن، بعد عدّة سنوات، طلبت منه رسائل الوحي أن يدعو قريشاً إلى عبادة الله، وأن يحذّرهم من الكوارث التي ستحلّ بهم إن رفضوا هذه الدعوة. فتحوّل محمّد من فرد مُوحّد إلى نبيّ لقومه.

في الحقيقة، فإنّ ما نعرفه عن محمّد أقلّ بكثير مما يُعتقد. ظاهريّاً، فإنّ الوثائق التي تناقلها المسلمون حول حياته تبدو غنيّة ومليئة بالتفاصيل؛ ولكننا تعلّمنا بأنّ علينا أن نتحرّز من قبول معظمها؛ فقد أشار العلماء المسلمون الثقات، في المراحل المبكّرة، إلى عدم موثوقيّة كثير من هذه الوثائق والنصوص. ولكننا في الحقيقة نعرف عن محمّد أكثر مما نعرف عن عيسى مثلاً. فالأدلّة التي تتناول حياة عيسى محصورة تقريباً بالأناجيل الأربعة وفي رسائل بولس. وكلّما محّصنا وحللنا هذه الأناجيل، ظهر لنا بأنّها نصوص لا يُمكن الاعتماد عليها. بل إنّ الأقوال المنسوبة إلى عيسى هي أقوال منقّحة

ومحررة بدرجة كبيرة، في بعض الأناجيل على الأقل. كما أننا لا نمتلك سوى أدلّة واهية وضعيفة عن الحياة الروحانيّة الشخصيّة لعيسى. قد نستطيع القول بأنّه كان مخلصاً أو صادقاً، ولكننا سنبقى في مجال التخمين والحدس حين نريد أن نقول ما هو الشيء الذي كان صادقاً أو مخلصاً بشأنه. ومن ثمّ فإننا نميل إلى اختيار الحوادث الأكثر تأثيراً أو الأكثر تميّزاً، أو الأقل تشابهاً مع المخزون المشترك من الحوادث، لنعتبرها خصائص شخصيّته. قد يبدو هذا طبيعيّاً، ولكنّه خطر من وجهة نظر علميّة؛ فعلى الأقل لا بدّ من التحقق من هذه الحوادث بالمقارنة مع النصوص الأخرى المتاحة الواردة من الحقبة ذاتها. في حالة محمّد، على الرغم من أنّ علينا استعمال درجة عالية من التخمين والحدس، فإننا لا نزال قادرين على بناء هذه التخمينات على مبادئ علميّة موضوعيّة معقولة. فنحن نستطيع الاعتماد على القرآن نفسه بوصفه دليلاً مباشراً؛ على الرغم من أنّ القرآن في العادة نصّ غامض فيما يتعلّق بما يُحيل إليه وما يُشير له. ولكي نفسّر القرآن، فإننا مجبرون على اللجوء إلى المرويات التي تمّ جمعها بعد عدّة أجيال من القرآن. ولكن، حتى وسط هذه المرويات المتأخّرة، فإننا لن نكون في حيرة تامّة: فنحن نستطيع الاعتماد على المرويات التي لا تنحاز إلى أيّ فرقة متأخّرة، إذ ستقدّم لنا مجموعة المرويات هذه صورةً متسقة بدرجة معقولة. والأهمّ من ذلك، أننا كثيراً ما نستطيع الاعتماد على التفاصيل المذكورة عَرَضاً في خلفيّة هذه المرويات، التي تأخذها بوصفها أمراً مُسلّماً به عند الجميع. إذاً، على الرغم من أنّ جزءاً كبيراً مما سأقوله حول محمّد داخلٌ في حيّز الظنّ، إلا أنّه لا يزال يمتلك درجة معقولة من المصداقيّة.

يُمكننا أن نقول التالي حول دعوة محمّد: **أوّلاً**، قَبِل محمّد الدعوة إلى الدين الجديد، أي إنّه آمن به هو نفسه. وقد كان هذا في حدّ ذاته هو الفعل الأساسي للإيمان. ولاحقاً قام بما هو أكثر من ذلك: فقد قبل بالاضطلاع بدور النبيّ لدعوة قومه. يتطلّب هذا الفعل ما هو أكثر من الإيمان الذي لا يهتزّ بصلاحيّة دعوته وصوابيّة قضيّته، إذ يتطلّب درجة عالية من الشجاعة؛ فهذا الدور قد جرّ عليه ازدراء قومه وسخريتهم، بل وأفقده ثقة معظم قومه به. بالنسبة إلى قومه، كانت هذه الدعوة غير معقولة وسخيفة في أفضل الأحوال؛ وفي أسوأ الأحوال كانوا ينظرون إليها على أنها مطيّة لتحقيق

مآرب شخصيّة من قبل محمد، وربما تكون مرتبطة بمخطط روماني ما للتحكّم بتجارة الحجاز عبر مجموعة من الفاعلين المحليين، وهو الأمر الذي قاومته قريش غير مرّة في السابق. أما استجابة محمّد الإيجابيّة لما واجهه نتيجة دعوته، فقد كانت أعظم أعماله الإبداعيّة. فقبل أن يبدأ محمّد بدعوة الآخرين، قَبِل هو نفسه بنتائج هذه الدعوة وهذا الدين، وكرّس حياته لها.

إنّ النبيّ هو الشخص الذي يتكلّم نيابة عن الإله؛ أي الشخص الذي يبلّغ الرسائل التي ترده من الإله كما هي (ليس من الضروريّ أن تكون لهذه الرسائل علاقة بالنبوءات المستقبليّة). تختلف أنواع الشعور التي تدفع المرء للحديث كنبيّ؛ فهي تتراوح بين الشعائر المُمأسسة، والتي تقوم على حالات نفسيّة فوق طبيعيّة تحثّ الكلمات المظلمة على الظهور، إلى التعبير الواعي عن الرؤى الشخصيّة للشعراء «المُلهَمين». على أنّ تجربة محمّد في النبوّة هي، بالأساس، نفس تجربة وأعمال أنبياء العهد القديم [أنبياء بني إسرائيل]. ولكنّ محمداً لم يكن يعرف شيئاً عنهم بشكل مباشر. ومن المؤكّد بأنّ تجربته كانت شخصيّة بدرجة كبيرة.

كان محمّد يجد نفسه غارقاً في حالة بدنيّة خاصّة، وفيها كان يصبح واعياً ومُدركاً لأفكارٍ لم يكن يعرفها قبلَ ذلك. أحياناً كان الإجهاد البدنيّ عنيفاً إلى درجة تجعل محمداً محتاجاً إلى أن يتدثّر فيما يتفصّد عرقه بغزارة؛ وأحياناً ما تكون الحالة أقلّ حدّة. (بناء على بعض الجوانب التي تصفها الروايات الإسلاميّة على نحوٍ مفصّل، كثيراً ما شُبّهت لحظات الوحي بنوبات الصرع). في تلك اللحظات كان محمّد يبدو غير واعٍ بما حوله، أو على الأقل كان يبدو شارد الذهن وذاهلاً. على أنّ الأفكار التي كانت ترد لمحمّد كانت تختلف وتتنوّع بدرجةٍ أكبر من تنوّع حالته البدنيّة واختلافها. ففي حالات معيّنة، بخاصّة في بداية البعثة، لدينا دليل من القرآن يُشير إلى أنّ الرؤيا لم تكن سماعيّة وحسب، بل كانت بصريّة أيضاً؛ فوفقاً للروايات، رأى محمّد في صحوه كائناً عملاقاً يملأ الأفق ـ في كلّ مكان في السماء، وأينما ولّى بصره ـ يُحدّثه بالكلمات التي عليه أن يقولها. ولكنّ الرؤى غالباً ما كانت سماعيّة: كان محمّد يسمع الكلمات منطوقةً أو ـ في الحالات المتوسّطة ـ يسمع صوتاً يُشبه صلصلة الجرس، وحين يصحو من حالته، كان يجد الكلمات حاضرة في ذهنه.

كانت الكلمات [الآيات] التي يلفظها محمّد تُدوّن بعناية ـ استعمل عدداً

من الكتبة ـ كما كانت تُحفظ من قِبل عدد من أتباعه الأتقياء، ثمّ يحتفظ بها القرّاء، أتباعه المختصّون، بإعادة تلاوة هذه الكلمات وتعليم الآخرين القرآن، الذي كان لا يزال ينمو ويكبر(١٣). كانت الآيات المتفرّقة من الوحي تُجمع في السور، التي تُمثّل أحياناً حزمة واحدة من الوحي [أي تنزل عليه كاملةً]؛ على أنّ معظم السور كانت قابلة لأن يُضاف عليها من وقت إلى آخر؛ أحياناً كانت الآيات الجديدة توضع وسط الآيات القديمة.

تُظهر مجموعة من الحوادث بأنّ نزول الوحي ومضمونه لم يكونا تحت سيطرة واعية من محمّد. فبعد النزول الأوّل للوحي، مرّ محمّد بفترة طويلة من انقطاع الوحي، ووصل إلى درجة عالية من الكآبة، وبدأ يشكّ بحقيقة دعوته؛ وقد دعمته خديجة أكثر من الجميع، بطمأنته وتشجيعه. لاحقاً أصبح محمّد أقدر على توقّع لحظات نزول الوحي. وبالتالي، فقد مرّ محمّد بحالة من الحرج، في حادثة واحدة على الأقلّ، حين انتظر لأيام طويلة قراراً إلهيّاً بشأن إحدى القضايا من دون أن ينزل الوحي؛ وهي تجربة اعتبرها محمّد تدريباً له على التواضع(*).

بالنسبة إلى العرب، كانت تجربة الاستحواذ على المرء من قبل كائنٍ خارجيّ ـ إضافةً إلى النثر المموسق الطافح بالوجد الذي اتخذته النصوص الأولى للوحي ـ شكلاً يبدو أقرب ما يكون إلى فورات العرّافين. كان يُنظر إلى هؤلاء الرجال أنهم ممسوسون بالجنّ، الذين يستحوذون عليهم وينطقون من خلال أفواههم. على مستوى أعلى، كان يُنظر إلى الشعراء المرموقين، على الرغم من أنّهم لا يُعانون من مثل هذه الحالة من الاستحواذ، وعلى الرغم من أنّ الذي ينطقون به ليس سوى شكل أدبيّ متطوّر، فإنّهم مُلهمون من الجنّ أيضاً. ومن ثمّ فقد كان كلام الشعراء

(١٣) بالإنكليزيّة تُستعمل عبارة «قرّاء القرآن Quran readers» لوصف القرّاء، ولكنّ هذا غير دقيق. فقد كان القرّاء أمّيين أحياناً، ولم يكونوا قارئين بالمعنى الحديث، أي بمعنى قراءة نصّ مكتوب. (مع الأسف، لا يزال بعض المسلمين يستعملون لفظة «قراءة» القرآن ـ أو أيّ نصّ آخر ـ حين يقصدون تلاوة كلام ما أو لفظه ونطقه بالصوت الملائم، سواء أكان ذلك بوجود نصّ مكتوب أم من دونه، دون أن يكونَ هناك لفظ مشفوع يُميّز معنى القراءة بوصفها نطقاً للأصوات بشكل فردي. بهذا المعنى، يقول البعض بأنّهم «يقرؤون» العربيّة، من دون أن يعرفوا الكلمات المكتوبة بهذه اللغة).

(*) الإشارة هنا إلى حادثة الإفك، وسيأتي المؤلّف على ذكرها صراحةً لاحقاً (المترجم).

والكهنة يُعتبر كلاماً خارقاً للطبيعة وشكلاً من الاستحواذ من قِبل قوى خفيّة. كان محمّد يُكابدُ آلاماً قاسية لتمييز نفسه عن الكهنة والعرّافين والشعراء؛ عبر الإصرار على أنّ ما يستحوذ عليه ليس جنّاً عابراً وغير مسؤول، وإنّما هو تمثيل كوني للإله الخالق نفسه، الملاك. (لاحقاً عرَّفَ محمّد هذا الملاك على أنّه جبريل). منذ ذلك الوقت، كان المسلمون ينفون عن القرآن صفة الشعر بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، وبالمعنى الذي كان يُمارسه شعراء العرب القدامى.

التوحيد والمسؤوليّة الأخلاقيّة الفرديّة

في البداية لم يكن واضحاً بأنّ العبادة الجديدة لا تتوافق مع العبادات القائمة التي تشارك فيها قريش. في العبادة الجديدة، كانت أجزاء من القرآن تتلى مع حركات الركوع والسجود تعظيماً لله. وهو ما أُطلق عليه: **الصلاة**؛ كنوع من الفعل التعبّدي والتبجيلي الذي يُذكّرنا بممارسات المسيحيّين السوريين. فكما كان المسيحيّون العرب يشاركون في الحجّ، لم يكن المسلمون الأوائل، بممارساتهم الخاصّة، بحاجة إلى القيام بقطيعة كاملة مع عادات قريش. ولكن، منذ البداية، تعهّد الدين الجديد أن يُقدّم لأتباعه المخلصين رؤية جديدة للحياة. كانت الأجزاء الأولى من القرآن تحتوي على عدد كبير من العظات الأخلاقيّة التي تحثّ على الطهارة والعفّة والكرم. كانت هذه المُثل الأخلاقيّة على صلة بالمعايير الأخلاقيّة القائمة، ولم تكن منفصلة عن معايير المجتمع البدويّ السابق. (لم يسعَ القرآن لإقامة نظام أخلاقي شامل؛ فالكلمة المركزيّة في السلوك الأخلاقي، «**المعروف**»، تعني أنّ هذا السلوك معروف لدى الجميع ومتعارف عليه). أما الجزء الجديد فقد كان موقع هذه القيم في حياة الإنسان.

في القرآن، تبرز درجة جسامة الوضع الإنسانيّ وهوله من خلال وصف يوم القيامة، كما في سورة التكوير [١ ـ ١٤]:

﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ * وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ * وَإِذَا ٱلْجِبَالُ سُيِّرَتْ * وَإِذَا ٱلْعِشَارُ عُطِّلَتْ * وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ(١٤) * وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ * وَإِذَا ٱلنُّفُوسُ زُوِّجَتْ

(١٤) حُشرت وتحرّكت من الخوف، كما يُشير ريتشارد بيل حرفيّاً باستعمال «انساقت سويّة =

﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ❁ بِأَيِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ ❁ وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ ❁ وَإِذَا ٱلسَّمَآءُ كُشِطَتْ ❁ وَإِذَا ٱلْجَحِيمُ سُعِّرَتْ ❁ وَإِذَا ٱلْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ ❁ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ﴾.

في هذه الآيات ثمة إدانة أخلاقيّة لوأد البنات، ولكن هذه الإدانة لا تتمّ عبر تقديم قاعدة أو وصيّة أخلاقيّة جديدة، ولا عبر التأكيد على وصيّة أخلاقيّة سابقة. بدلاً من ذلك، يُشار هنا إلى وأد البنات، الذي هو نتيجة طبيعيّة للتأكيد القَبَلي على أفضليّة الذكور وتجاهل الفرد بما هو فرد، بوصفه مثالاً لما يُمكن أن تقوم به النفوس غير المؤمنة؛ أي مثالاً عن نوعيّة الحياة التي تغيب عنها عبادة الإله.

يوضّح القرآن منذ بواكيره بأنّ الإنسان يواجه اختباراً واختياراً أخلاقيّاً؛ ولا يُمكنه أن يقف في منتصف الطريق بين الخيارين. على الجانب الأوّل، يُمكن للبشر أن يختاروا خشية خالقهم وأن يقبلوا أوامره الأخلاقيّة؛ في هذه الحالة، فإنّ الله برحمته سيهديهم ويجعلهم طاهرين مستقيمين. أو يُمكن للبشر في المقابل أن يبتعدوا عن خالقهم، وأن يُطاردوا أمانيهم الخاصّة واللحظيّة العابرة، وأن يُصلّوا للآلهة والأصنام المتعددة بحثاً عن النجاح؛ في هذه الحالة، سيبتعد الله عنهم وينساهم، وسيصبحون أشراراً، رجالاً ونساءً، ضعفاء وواهنين. ولمّا كان الإنسان عاجزاً عن أن يكون طاهراً ونقيّاً بمجرّد إرادته ذلك (وهذه حقيقة مؤسفة تُثبتها التجارب)، فإنّه لا يتحكّم باختياراته تماماً، ولا يُمكنه أن يصل إلى النقاء الأخلاقي إلا بعون الله له(١٥). إذاً، يظهر هذا الاختيار الأخلاقي الأساسي في القرآن بوصفه ذا أهميّة قصوى: فإمّا أن يختار الإنسان الله ويعبده، أو أن يبتعد عنه ويسلك سبيل الشهوات. وكلّ حياة الإنسان الأخلاقيّة تعتمد على هذا الاختيار.

= «driven together». أما لفظة «الصحف» فهي تُشير بالطبع إلى السجلات التي تحفظ أعمال الإنسان في حياته. لقد اعتمدت في ترجمتي لهذه الآيات على ترجمة آرثر آربيري، ولكنّني تصرّفت في الترجمة بحريّة لأجعلها أكثر اقتراباً من البساطة المباشرة للنصّ الأصلي. (للمزيد حول ترجمات بيل وآربيري، وغيرها من ترجمات القرآن، انظر القسم المُخصّص لترجمات القرآن في قسم المراجع المُختارة).

(١٥) يبدو أنّ حديث القرآن عن القضاء والقدر يتوافق مع هذا المعنى، في كتاب: Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet* (Paris: Albin Michel, 1957), p. 357.

ثمّة إشارة إلى أنّ القرآن (في سورة الليل، الآيات ٥ ـ ١٣) قد عبّر عن هذه الفكرة باقتضاب. إلا أنّ التأويل المعتاد لها يجعلها ضئيلة الأثر في المحتوى الأخلاقي.

كان محمّد مقتنعاً بأنّ هذا الخيار هو ما يحدد قيمة حياة الإنسان. ومثل بقيّة الموحّدين، كان محمّد مؤمناً بأنّ هذه الحقيقة ستتجلّى، تجليّاً لا مفرّ منه، يوم القيامة، الكارثة الكونيّة النهائيّة، حين سيُدمّر العالم وسيُحاسب جميع البشر عياناً من قِبل الله نفسه، وسيُبعث الموتى من جديد ليُحاسبوا. حينها، سيُجازى المخلصون لله بكلّ الأشياء الحسنة التي يتمناها قلب الإنسان، أما من ولّوا وجوههم عن الله فسيُحاسبون بكلّ الشرور التي تخافُها قلوبهم. يُصوّر القرآن مشاهد النعيم والعذاب تصويراً حيّاً، حيث سيعيش الصالحون في حدائق جميلة مليئة بالفاكهة اللذيذة والنساء الحسناوات، وسيحترق الملعونون فزعين في النار، يبتلعون قيأهم. يُصاحب الحديث عن الكارثة النهائيّة وصفٌ لكوارث أصغر حلّت بالأفراد الذين رفضوا دعوة الأنبياء المرسلين إليهم، كقوم نوح على سبيل المثال. يُذكّر القرآن المتشككين بأنّ القيامة وبعث الموتى للحساب كلّها أمور تقع ضمنَ قدرة الله الذي خلق العالم والذي شكّل كلّ ذكر وأنثى في أرحام أمهاتهم منذ البداية. ولكنّ مجيء يوم القيامة قد تأكّد أخيراً لمحمّد من خلال ما أعلنته الرسائل التي أتته وأتت لجميع الأنبياء الموحّدين من قبله. فذات الوحي الذي أكّد على الاختيار بين أوامر الخالق وشهوات المرء قد حذّر من يوم الحساب الذي ستوزن فيه هذه الاختيارات ويدافع كلّ إنسان فيه عن خياره. ولم يكن محمّد يشكّ في أيّ جزء من أجزاء هذه الرسالة الشاملة(١٦).

بناء على ذلك، كان محمّد يؤكّد على المسؤوليّة الأخلاقيّة للبشر. فالحياة ليست لعباً ولهواً، بل هي دعوة لليقظة والانتباه؛ فعلى الإنسان أن

---

(١٦) في كثير من الأحيان، كان العلماء المُحدثون الذين يُفسّرون القرآن يركّزون على مصادر الأفكار المختلفة التي تظهر فيه. فيما يتعلّق بأهدافنا هنا في الكتاب، فإنّ ما سيكون مفيداً أكثر هو البحث عن معانيها داخل القرآن. فالقرآن لا يتحدّث إلا من خلال اللغة والمفاهيم التي كان محمّد وأتباعه يحوزونها لكي يتلقوا الرسالة. وقد كانت هذه اللغة والمفاهيم مقتصرة بالمجمل على ما هو موجود في التقاليد التوحيديّة. لفهم أيّ دلالة يتحدّث عنها القرآن، على المرء أن يُلاحظ السياق المفترض أوّلاً: فمثلاً، لنفهم دلالة يوم القيامة، علينا أن نُدرك مفهوم القيامة كحدث في الزمان، كما يُقدّمه التقليد التوحيدي؛ ثمّ على المرء أن يرى ما الذي يفعله القرآن بهذا المفهوم (في أيّ اتجاه يدفع المفهوم). وهذا وحده ما يُمكن أن يُوصلنا إلى معناه أخلاقيّاً وإنسانيّاً. والأمر كذلك ينطبق على القصص القرآنيّة، سواء أكانت كتابيّة أم لا. فانحراف القصّة عن شكلها الكتابي [أي شكلها الوارد في الكتاب المقدّس] هو ما يُشير إلى الاتجاه الذي تنحو إليه هذه الرسالة.

يحذر من التكاسل والاسترخاء، والركون إلى ثروته وعائلته وكثرة أبنائه؛ فكلّ هذه الأشياء لن تنفعه شيئاً يوم الحساب، حيث ستوزن قيمة المرء الحقيقيّة؛ ومن ثمّ فإنّ على البشر أن يعيشوا في خشية وخوف من الله، قبل أن يُحاسبوا على كلّ أعمالهم. على أنّ الله رحيم: فإذا كان المرء متوجّهاً إليه فعلاً، فإنّه سيسامحه على زلاته لعلمه بضعف البشر؛ ولكنّه لن يسامح من ينسون الله لأجل تحقيق متع زائلة وعابرة.

يُقدّم القرآن الوضع الإنساني في صور قويّة، مُستقاة من التعاليم التوراتيّة والتلموديّة، بعد أن يُعيد صياغتها بما يعبّر عن رؤية الإسلام. عرض الله أمانة حمل الإيمان على السموات، ولكنّها رفضت حملها؛ وعرضها على الجبال، ولكنّها قالت بأنّها أضعف من ذلك؛ ولكنّ الإنسان تعهّد بحملها. وحين سمع الملائكة بأنّ الله يخلق الإنسان اعترضوا؛ لماذا سيضع الله مخلوقاً في الأرض يملؤها بالظلم وسفك الدماء؟ ولكنّ الله أصرّ على أنّه يعلم ما لا يعلمون. وعلّم اللهُ آدمَ أسماء كلّ شيء (يُمكننا أن نقول بأنّ آدم قد تلقّى ملكة التمييز العقلي)، ثمّ تحدّى الله الملائكة أن يخبروه بأسماء الأشياء؛ وحين أدركوا بأنّ عليهم أن يتعلّموا هذه الأسماء من آدم، اعترفوا بأنّ الله كان يفعل شيئاً يفوق قدرتهم على الفهم. ثمّ أمر الله جميع الملائكة أن يسجدوا لآدم احتراماً، ففعلوا ذلك جميعاً إلا إبليس (الشيطان)، الذي تكبّر عن ذلك. ثمّ سُمح لإبليس أن يحاول إغواء البشر لفعل الشرور، وكلُّ من لا يتجه إلى الله بإخلاص سيعلق في حبال وساوسه. ثمّ إنّ الله توجّه بالخطاب إلى الأجيال القادمة الكامنة في صلب آدم وأشهدهم بالسؤال «ألست بربّكم؟»، فاعترفوا له بذلك واحداً واحداً، ثمّ أعادهم إلى صلب آدم ليولدوا في أزمنتهم المختلفة ويخوضوا الاختبار ليُعلم ما إذا كانوا قادرين على الحفاظ على إيمانهم أو لا[١٧].

إذاً، بحسب ما يقوله القرآن، فإنّ مسؤوليّة البشر في طاعة الله مغروسة ومطبوعة داخل نفوسهم، ولكنّ تجاهل البشر لهذه الحقيقة جعلهم ينسونها؛ ولذلك فإنّ الله يُرسل الأنبياء مُنذرين ليحملوا إلى البشر رسالة الله كما فعل محمّد، ليُذكّروا البشر بواجبهم تجاه الله. كان الأنبياء عبارة عن أشخاص

---

(١٧) **القرآن الكريم**: «سورة الأحزاب،» الآية ٧٢؛ «سورة البقرة،» الآيات ٣٠ ـ ٣٤؛ «سورة ص،» الآيات ٧١ ـ ٨٥؛ «سورة الإسراء،» الآيات ٦١ ـ ٦٥، و«سورة الأعراف،» الآية ١٧٢.

يدعون إلى التوحيد ويذكّرون أقوامهم المختلفين بواجبهم تجاه الله. وقد جرت المعجزات على يد العديد من الأنبياء، مما يفوق قدرة البشر الطبيعيين، دفعاً لأقوامهم كي يصدّقوا رسالاتهم، بأن يُظهروا لهم أنّهم مؤيَّدون من قِبل ذات الكائن الذي قام بمعجزة الخلق، والذي لا يستطيع سواه أن يقوم بالمعجزات العظيمة. هكذا، كان عيسى، بإذنٍ من الله، قادراً على بعث الحياة (في الطيور الطينيّة، كما تقول الأناجيل المنحولة [الأسفار التي لم يتمّ اعتمادها في المجامع الكنسيّة])، وهي معجزة مخصوصة تميّز الإله الخالق، ومن ثمّ فإنّها تُثبت بما لا يدع مجالاً للشكّ أنّه [أي الله] حاضرٌ مع هذا النبيّ. ولكنّ محمداً لم يدَّعِ معجزة لنفسه سوى القرآن؛ معتبراً بأنّ القرآن مُعجزة لا يُمكن تكذيبها. فقد تَحدّى أيَّ شخص أن يأتي بمثله. وقد ثبت بأنّ القرآن (مثل الأعمال الإبداعيّة العظيمة) لا يُمكن مضاهاته. يوضّح القرآن أنّ على البشر أن يؤمنوا بهذه الرسالة الإلهيّة من دون الحاجة إلى معجزات خارقة. فأولئك البشر الذين أعمتهم شهواتهم وخضعوا لما يُمليه عليهم إبليس (الذي يوسوس إغواءاته في قلب الإنسان، على الرغم من أنّه لا يمتلك سلطة أو قدرة فعليّة على توجيهه) سيرفضون الإيمان بأيّ نبيّ مهما جاء بالبراهين. أما أولئك الذين حموا أنفسهم من السقوط في العمى، فإنّهم سيعرفون الحقيقة فور رؤيتها، وسيتذكّرونها حين يسمعون كلمات النبيّ المنذِر. إنّ مهمّة النبيّ في المقام الأول هي إبلاغ البشر بتحذيرات الله التي أرسلها معه.

منذ البداية، كانت فكرة أنّ الله هو الوحيد المستحقّ للعبادة، وأنّ بقيّة الآلهة ليست فقط آلهة ثانويّة وإنّما باطلة، وأنّ عبادتها خاطئة، كانت فكرةً كامنة في رسالة محمّد. لبعض الوقت ربما، كان محمّد يدعو إلى الدين الجديد من دون أن يصرّ على ضرورة التخلّي عن العبادات القديمة؛ بل يبدو أنّه حاول إفساحَ مكانٍ لعبادة الله، باعتبار أنّ آلهة مكّة كانوا وسطاء تابعين لله؛ ولكن، بعد وقت قصير، أصبح الإصرار على مبدأ العبادة الحصريّة لله هو المقولة العقديّة المركزيّة في الإسلام(١٨).

عندما بدأ محمّد بمواجهة خصومه وأتباعه برسالته الجديدة، وعندما

(١٨) حول «الآيات الشيطانيّة» والتطوّر المبكّر لمهمّة محمّد، انظر:

Watt, *Muhammad at Mecca*, chap. V.1

بدأت آثار هذه الرسالة تتضح على مستوى حياتهم، أصبح من الواضح بأنّ التنازل أو المساومة ليست فكرة ممكنة. فإذا كان الحساب [في يوم القيامة] نهائيّاً ومطلقاً، فلا بدّ أن يكون القاضي [الله] مُفارقاً ومتعالياً تماماً، وألّا يكون له مُكافئ أو نظير بين من سيخضعون للحساب. لا يُمكن إذاً أن يكون هناك آلهة وسيطة، أو أنصاف آلهة. وإذا قام الإنسان بالاختيار الأخلاقي الأساسيّ بالتوجّه إلى الله بصدقٍ طلباً لهدايته، فإنّ عليه ألا يعود إلى العبادات التافهة التي وُجدت لتحقق شهوات البشر ورغباتهم. وقد اتفق الموحّدون على هذا الحظر، الحظر الذي أصبح هو الاختبار الأساسي للمرء فيما إذا كان قد أصبح مسلماً حقّاً، وفيما إذا كان قد اضطلع بالفعل بواجبات الإيمان. ومن ثمّ فقد أصبحت الخطوة الرئيسة للانضمام إلى المجتمع المسلم هي رفض الشرك (إشراك أيّ شيء آخر مع الله)؛ أي رفض عبادة أيّ كائن آخر سوى الله.

يبدو أنّ المجتمعات التوحيديّة، التي نظر مُحمّد إلى مُمثّليها على أنّهم يعبدون الإله الخالق، قد طوّرت نظرياتٍ معقّدة حول العالم الإلهيّ. ويبدو أنّ العناصر التفصيليّة عن العالم الفائق للطبيعة قد أدت دوراً مهمّاً في تفكير محمّد أيضاً، على الأقل في المراحل الأولى من دعوته. يفترض القرآن مسبقاً معرفة القارئ بمجموعة من المعاني والشخصيات والموضوعات الكونيّة؛ فهو يذكر، على سبيل المثال، الملائكة، و**الروح**، والكلمة (**القول**)، والأمر، والسماوات المتعددة، والعرش الإلهيّ، وكتب السماء [اللوح المحفوظ] (والتي تسجّل مصائر البشر، كما تسجّل أفعال الرجال والنساء في العالم، وتحوي أيضاً على الرسائل الإلهيّة، التي يؤلّف القرآن أجزاء ومقتطفات منها فقط)(١٩). على الجانب الآخر، لا يبدو بأنّ محمّداً كان يعرف المذاهب العقديّة المركزيّة في العهد الجديد؛ أي مذهب التجسّد الإلهيّ، ومعاناة المسيح، والحبّ الفادي، أو الخلاص؛ كما أنّه لم يكن على دراية ببعض أنبياء العهد القديم، كأشعياء وأرمياء. على أنّ محمّداً، فيما يبدو، قد أصبح أقلّ اهتماماً مع الوقت بالظواهر الفائقة للطبيعة، وأصبح يدور حول رؤية أكثر تناغماً مع أنبياء التوراة الكبار، وبعيدة عن الطبيعة الطائفيّة، ذات الطابع الغنوصي أحياناً، التي كان

(١٩) حول رؤية القرآن للكون، انظر:
Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, p. 292 ff.

يعرف مصطلحاتها وقصصها المقدّسة. يبدو الأمر كما لو أنّه عاد من الصورة الشعبيّة ـ الواضحة عنده من لقاءاته مع ممثلي التوحيد الذين صادفهم ـ إلى المواضيع الكبرى للأنبياء القدامى الذين لم تستحوذ شخصيّاتهم على الخيال الشعبي، ولكنّ أفكارهم الأساسيّة بقيت هي الأرضيّة الأساسيّة التي نمت فوقها بقيّة التفاصيل.

مثّل محمّد والقرآن تحدياً قويّاً لكلّ المكيين: تحدي السموّ إلى مستوى النقاء الأخلاقي الفردي الذي لا يحلم به إلا القليلون. لقد مثّل محمّد ذلك بوصفه ممكناً واقعيّاً للبشر، بل وبوصفه ضروريّاً لهم إذا ما أرادوا ألا يُخالفوا البنية الأساسيّة للكون الذي وجدوا أنفسهم فيه. وقد مثّل محمّد ذلك بصورة ملموسة وصلبة يُمكن للبشر أن يتبنّوها من خلال فعل الإرادة، ليتحققوا بالمثال الجديد عمليّاً.

محمّد يؤسس مجتمعاً دينيّاً

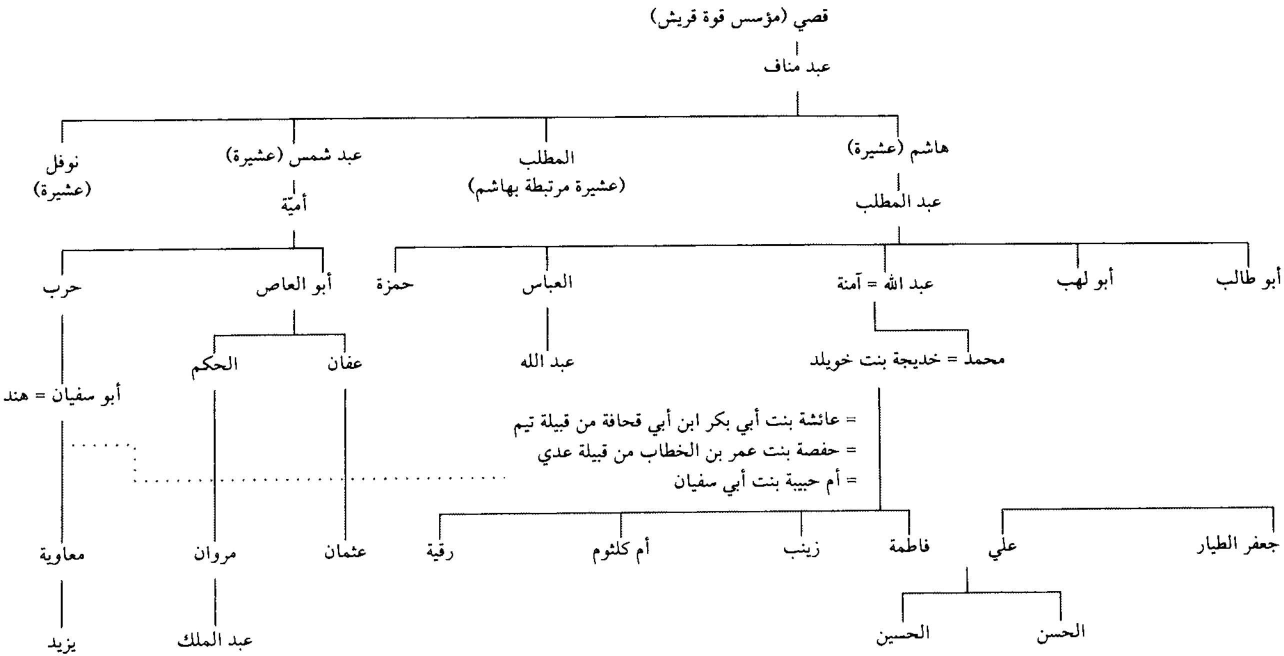
عندما بدأ محمّد بالدعوة الجهريّة إلى الدين الجديد، وتحديداً عندما بدأ بمعارضة العبادات القديمة، سخر منه معظم رجال قريش وعارضوه بطبيعة الحال؛ ولكنّ محمداً كسب العديد من الأتباع الذين تحوّلوا إلى الدين الجديد، بخاصّة من بين الشبّان. كان بعض أتباعه من العبيد، وممن لا ينتمون إلى أيّ قبيلة، ولكنّ الكثير منهم كانوا من العشائر القرشيّة الأقلّ شأناً، وبعضهم كانوا من الرجال ذوي الأعمار الصغيرة نسبياً من العائلات والبيوت المرموقة في مكّة. مع تحوّل مكّة إلى مركز تجاري ومالي، فقدت المعايير الأخلاقيّة للمجتمع البدوي فاعليّتها. وعلى الرغم من أنّ قريشاً قد تمكّنت من ضبط العداوات وأعراف الثأر في حدّها الأدنى في مكّة، فقد ظهر نمط من التفاوت الاقتصادي بين الرجال، وهو ما كان يُهدد التضامن القبلي ويُقوّض المثال البدويّ للمروءة والكرم، الذي يُرحّب بالثراء بوصفه حالة امتياز مؤقّتة. باتت المعايير القبليّة أقلّ ملاءمةً هي الأخرى في مكّة، عندما غدا أهلها أكثر حريّة في التصرّف بما يوافق مصالحهم الخاصّة. وبين أولئك الأقلّ حظاً في النظام الجديد، كان ثمّة ترحيب واحتفاء بالمفاهيم الأخلاقيّة الأكثر فرديّة، التي يُمكن أن تستعيد شيئاً من الأمان الأخلاقي القديم في صورة مُلائمة للحياة التجاريّة الفردانيّة. وقد كان الإسلام ملائماً

لهذه الغاية. هكذا فقد تلاقى الفعل الإبداعيّ المتمثّل بقبول محمّد لدوره كنبيّ مع استعداد عام للاستجابة لتلك الدعوة.

لم تكن رسالة محمّد هي القصّة وحدها؛ فقد كانت شخصيّة محمّد نفسها دعامةً رئيسة لهذه الرسالة. استطاع محمّد كسب ولاء عدد من الرجال القادرين والمميّزين، والحفاظ على ولائهم. وكما يُظهر الرسم التوضيحي لصلات القرابة لمحمّد، فإنّ محمداً قد كسب احترامهم بتأثيره على المستوى الشخصي القريب. فقد أصبح اثنان من الشبان الذين ينتمون إلى عائلته وبيته، والذين دخلوا في الإسلام بتأثير من شخصيّته قطعاً، قادة أقوياء لاحقاً. فقد عهد إليه عمّه أبو طالب برعاية ابنه عليّ وتربيته. كان عليّ أوّل ذَكَر يقبل دعوة محمّد (أوّل شخص بعد خديجة)؛ وقد أثبت قدرته كمحارب، وكسب ولاء العديد من الأشخاص لنفسه. وفي ذلك الوقت المبكّر أيضاً دخل زيد بن حارثة في الإسلام، وهو مولى محمّد، الذي تبنّاه لفترة من الزمن، والذي أصبح لاحقاً قائداً موثوقاً به في الإسلام.

كان أبو بكر ابن أبي قحافة أحد أوائل المؤمنين من العشائر الأخرى في قريش، وهو تاجر مقتدر (على أنّه لم يكن من أغنى تجار مكّة)، وقد تصرّف أبو بكر بوصفه ملازماً لمحمّد ونائبه، وكرسّ ثروته من دون تردد للقضيّة، وقد أظهر دوماً قدرته على الحكم الهادئ والمنصف، ومن ثمّ فقد حظي دوماً باحترام كبيرٍ بين المسلمين. كان عثمان بن مظعون أيضاً من أوائل من دخلوا في الإسلام، وكان ـ بخلاف أبي بكر ـ قد أصبح موحّداً زاهداً على نحوٍ مستقلّ قبل دعوة محمّد، ويبدو أنّه استمرّ على ذلك حتى مع ولائه لمحمّد؛ فبقي بطريقة ما قائداً لنفسه. كان عثمان زعيم المسلمين الذي هاجروا إلى الحبشة للهرب من الاضطهاد. وقد كان عثمان بن عفان (الذي سيصبح خليفة لاحقاً) شخصاً خجولاً وتقيّاً ينتمي إلى إحدى أبرز العائلات المكيّة. أمّا عبد الرحمن بن عوف فقد كان تاجراً ذكيّاً؛ ويُقال بأنّه لاحقاً، عندما وصل مفلساً إلى المدينة المنوّرة، رفض عرضاً من صديقه [وهو سعد بن الربيع، الذي آخى النبيّ بينه وبين عبد الرحمن] في المدينة بأن يمنحه بعض أملاكه [نصف ماله وإحدى زوجتيه]، وأخذ معه غرضاً بسيطاً إلى السوق، وسرعان ما تمكّن من تحقيق ربح سريع. لاحقاً أصبح عبد الرحمن بن عوف من أثرى أثرياء المدينة.

أقارب محمد



ـ الأسماء التي قامت بدورٍ مهم في حياة محمد أو بعده كُتبت بالخط الكبير العريض.

ـ لدى معظم الرجال المشار إليهم أولاد أكثر مما ذُكر.

ـ تزوج كلٌ من محمد وعلي وغيرهم زوجات أكثر مما ذكر.

أما عمر بن الخطاب فقد كان شخصيّة مندفعة وملتهبة، وكان ملتزماً بشدّة بما يؤمن به. يُقال بأنّه كان يتحدّث عن نيّته قتل محمّد غضباً للآلهة المكيّة حين علم لأوّل مرّة بأنّ أخته قد أسلمت؛ فذهب إليها غاضباً، ووجدها تقرأ أجزاءً من القرآن، وحين سمع القرآن تأثّر وأسلم. وقد أجبر عمر القرشيين بعد ذلك على القبول بأن يُصلّي علناً عند الكعبة، وهو أمر لم يكن وارداً قبل ذلك، وأصبح جميع المسلمين بعد ذلك يفعلون مثله. لم يكن من الممكن التشكيك باستقامة عمر، بل إنّه في أحد المواقف عاتب محمّداً نفسه. ويُروى بأنّه كان شديداً جدّاً، إلى درجة أنّ اللهو والطيش، الذي كان محمّد يتساهل معه، كان يتوقّف عند حضور عمر. بعد وفاة محمّد [وخليفته أبي بكر]، أصبح عمر خليفةً للمسلمين وقادهم بعبقريّته لتحقيق العديد من الفتوحات العظيمة.

سرعان ما تجاوز الإسلام كونه عبادة خاصّة وشخصيّة، وأصبح القضيّةَ التي تنقسم مكّة حولها. فقد طلب محمّد من جميع أهل مكّة التخلّيَ عن جميع ما يعبدون والالتحاق بالدين الجديد، وإلا فإنّ الله سيُعاقبهم. خلقت هذه المطالبة نوعاً من المعضلة. على الرغم من أنّ محمداً لم يكن نظرياً سوى أحد المؤمنين، لا يمتاز عنهم إلا بتلقّيه الوحي وبأنه مأمورٌ بإبلاغ الآخرين وإنذارهم، إلا أنّه عمليّاً كان يؤدي دوراً أكبر من ذلك. فقد كانت روابط الالتزام التي ربطت المؤمنين بمحمّد في المجموعة الجديدة تتسم بقوّة شعوريّة وأخلاقيّة عالية تتفوّق على روابط التضامن القبلي الهشّة في مكّة. كان محمّد، بوصفه نبيّاً، هو المؤوّل والمفسّر الشرعيّ للتعاليم الأخلاقيّة التي تتضمّنها الرسائل التي تلقّاها، ومن ثمّ فقد كانت له سلطة على المؤمنين. كان محمّد وأتباعه يُميّزون دوماً بين الوحي الإلهيّ والقرارات التي يتخذها هو بنفسه. لسنوات عديدة، كان لبعض أتباعه الأقرب والأقوى آراؤهم الخاصّة حول ما يستوجبه الدين الجديد في حالات معيّنة. على أنّ محمداً قد أثبت بأنّه يمتلك شخصيّة حكيمة قادرة على اتخاذ قرارات صائبة، وعندما بدأت مطالب الإيمان والديانة تتعارض مع المعايير المقبولة في مكّة، أصبح محمّد بشكل طبيعيّ في موقع القائد للمؤمنين.

بعد عدّة سنوات من الدعوة في مكّة، بدأ الوحي القرآني يسرد تجارب الأنبياء السابقين (بخاصّة أنبياء الكتاب المقدّس) مع أقوامهم الذين أرسلوا

إليهم. وكما هي الحال في الدعوات التوحيديّة السابقة، كان التحدّي الإلهيّ يأخذ شكلاً تاريخيّاً. إنّ الكون الذي يُصوّره القرآن هو بالدرجة الكبرى كونٌ إنسانيّ واجتماعيّ؛ فمع أنّ القرآن لا يُقدّم تصوّراً عن صيرورة واحدة تتكشّف مع مسار التاريخ، كما يفعل العهد العبراني القديم، وعلى الرغم من توضيح القرآن في بداية السورة الثانية [البقرة] (حيث يرفض القرآن فكرة وجود شعب مختار)، إلا أننا نلمس شعوراً قويّاً بوجود مصيرٍ إنساني مشترك. في هذه القصص التاريخيّة، كان النبيّ يظهر كشخصيّة ترأس مجتمعاً من المؤمنين، الذين يواجهون خصومهم. وقد كانت قصّة موسى أبرزَ هذه القصص وأكثرها حضوراً. كانت هذه القصص تعكس بالطبع ظروف محمّد في مكّة، ومن ثمّ فإنّها كانت تُقدّم مُصادقة إلهيّة على ما بات أكثر وضوحاً: أنّ قبول قريش بالعبادة الجديدة لله يعني أيضاً، إضافة إلى القبول بالأوامر الأخلاقيّة المفروضة من الله، القبولَ بالقيادة السياسيّة لمحمّد عليهم؛ إذ إنَّ طبيعة النبوّة، النداء الكونيّ المفارق المتوجّه لضمير الأفراد، كانت مرتبطة على نحوٍ لا يُمكن الفكاك منه بعلاقة صلبة مع جماعة مخصوصة من البشر لها قائد.

لم يسمح الطابع القبلي للحياة في مكّة بنشوء مؤسسات بلديّة فضلاً عن مؤسسات حكم ملكيّ؛ ولذلك، فعندما كان محمّد يدعو إلى التوبة وإلى عبادة إله الإمبراطوريّات العظيمة حول العرب، لم تكن هناك حكومة مركزيّة لتقضي بسجنه أو بمحاكمته كخائن أو محرّض، أو لتقوم بسجن أتباعه وإصلاحهم. بدلاً من ذلك، أخذ الصراع بين المصلحين وخصومهم شكل العداوات والمناورات الشخصيّة، أي عداوة العائلة أو العشيرة لهم. في مثل هذا الصراع، كان المسلمون، المتوزّعون كأقليّات بين عدد كبير من العشائر، في موقف ضعف. وكان هناك قدر ما من الاضطهاد الشخصيّ. أما أتباع محمّد الأضعف، العبيد على وجه الخصوص، الذين لم تكن لهم عشيرة تثأر لهم ضدّ من يؤذونهم، فقد تعرّضوا للأذى على يد أعداء الإسلام الأكثر حميّة وتعصّباً، وفي بعض الأحيان تعرّضوا للتعذيب المبرح؛ تعرّض محمّد نفسه لألوان من الإهانة التي يصعب على العربيّ قبولها. كان أحد أعمام محمّد، أبو لهب، من أبرز المتشددين في محاربة هذه الحركة الناشئة. على أنّ بني هاشم ككلّ، الذين كان يرأسهم عمّ محمّد، أبو

طالب، وقفوا موالين لابنهم محمّد، على الرغم من أنّ معظمهم لم يقبلوا دعوته؛ وتوعّدوا بالثأر من أيّ شخص يؤذي محمّداً، وهذا ما حمى محمداً من التعرّض للأذى الجسدي. ويبدو أنّ الأمر نفسه قد حدث مع المؤمنين، الذين يحظون بمكانة قبليّة ما، على الرغم من أنّهم عانوا، بطرائق مختلفة، من خسارة مكلفة بسبب الضغوط الاقتصاديّة، التي لا يُمكن الثأر لها بحسب قانون الشرف البدويّ.

بعد سنتين من إعلان الدعوة، بدأت مجموعة تتكوّن من ثمانين مسلماً بالهجرة إلى الحبشة المسيحيّة عبر البحر الأحمر، حيث كانوا يأملون بأن يجدوا (وقد وجدوا بالفعل) ملجأ بين الموحّدين. تحوّل البعض منهم إلى المسيحيّة وظلوا هناك(*)، ولكنّ معظمهم عادوا إلى مكّة، أو (لاحقاً) إلى المدينة، حين استقرّ محمّد في تلك الواحة. كانت دوافعهم جزئيّاً هي الفرار من الاضطهاد، ولكنهم كانوا يتوقّعون أيضاً أن يشكّلوا قاعدة من نوع ما، لخطّة أوسع في عقل محمّد(٢٠). كان من الممكن لمثل هذا المشروع أن يكون أوّل إجراءات محمّد السياسية في محاولة للبحث عن حلّ للمعضلة التي نجمت عن كونه نبيّاً. على أيّ حال، أظهرت هذه المغامرة مدى السرعة التي تحوّل بها أصحابه إلى مجموعة مستقلّة تمتلك مصيرها الخاصّ.

بعد نحو ثلاث سنوات من إعلان الدعوة، وبعدما فشلت عشائر قريش الأخرى في إقناع بني هاشم بالتخلّي عن حماية محمّد، اشتركت العشائر في مقاطعة بني هاشم، ورفضوا إقامة أيّ علاقات تجاريّة معهم. تحمّل بنو هاشم هذه الحالة لسنتين أو ثلاث إلى أن بدأت الانقسامات بالظهور داخل قريش، فتمّ التخلّي عن هذه المقاطعة. ولكن بعد ذلك بقليل، نحو عام ٦١٩، توفّي أبو طالب، حامي محمّد، وأصبح موقع محمّد في بني هاشم موقعاً مضطرباً ومحلّاً للمُساءلة والتشكيك. وفي الوقت نفسه خسر محمّد زوجته خديجة، التي كانت أعظم داعم له على المستوى الروحيّ. وهكذا

(*) منهم عبيد الله بن جحش، وكان زوج أمّ حبيبة بنت أبي سفيان، التي تزوّجها النبيّ لاحقاً، وكان قد هاجر معها إلى الحبشة ثمّ تنصّر ومات (المترجم).

(٢٠) حول المضامين المحتملة للهجرة إلى الحبشة، انظر:
Watt, Muhammad at Mecca, chap. V.2.

بدأ محمّد باتخاذ مجموعة من الخطوات بحثاً عن مكان يصلح كقاعدة لعمله.

أثبتت زيارة محمّد إلى الطائف فشلها؛ فقد تعرّض هناك إلى الإهانة والطرد. وحين عاد إلى مكّة، استطاع بصعوبة أن يؤمّن الحماية لنفسه من عائلة لا تنتمي إلى بني هاشم(*) (التي أصبحت فيما يبدو تحت قيادة أبي لهب)، ومن ثمّ فإنّ بقاءه في مكّة قد أصبح بحكم المؤقّت. ويبدو أنّ محمداً في تلك الفترة قد عاش في حالة من الإحباط؛ ومن ثمّ فقد كان مغتبطاً بأن يشعر بأنّ مجموعة من الجنّ قد استمعت له وهو يقرأ القرآن فدخلت في الإسلام، كما يبدو أنّه حظي برؤيا في المنام زار خلالها السماوات، وربما بيت المقدس، مدينة الأنبياء. (لاحقاً فصّل المسلمون في هذه الرؤيا، المعراج، وجعلوا لها موقعاً مركزيّاً في أسطورة محمّد). ويبدو أنّ إصرار محمّد على مثل هذه الأمور قد تسبب في صدام مع بعض أصحابه، وساهم في ارتداد بعضهم عن الإسلام خلال تلك السنوات(**). حتى ذلك الوقت، كان محمّد يرى بأنّ مهمّته موجّهة بالأساس إلى قومه: قريش، كما كانت حال الأنبياء الذين أرسلوا إلى أقوامهم (على الرغم من أنّ جميع البشر كانوا مشمولين بالدعوة، في جميع الأوقات، بحكم طبيعتها العالميّة). فكما هو واضح، كان معظم العرب، بما أنهم وثنيّون غير موحّدين، في حاجة إلى الرسالة، ومن ثمّ فقد بدأ محمّد في دعوة كلّ من يستمع إليه في المعارض الكبرى حول مكّة. في عام ٦٢٠، بعد سنة تقريباً من وفاة خديجة، قابل (في العقبة، في الحج) مجموعة أسلمت من يثرب (التي ستُسمّى بالمدينة المنوّرة لاحقاً)، وهي واحة زراعيّة تبعد نحو مئتي ميل شمال مكّة. في السنة التالية عادوا بعدد أكبر، ولم يكتفوا بإعلان إسلامهم، بل تعهّدوا بطاعة محمّد في كلّ الأمور النافعة التي يأمر بها. وفي عام ٦٢٢، جاء ستة أضعاف عددهم للتأكيد على تعهّدهم، وبايعوا محمداً وأصحابه على الحماية إذا جاؤوا إلى المدينة. في السنة نفسها، بدأ محمّد بإرسال معظم أصحابه، أكثر من سبعين شخصاً، واحداً تلو الآخر، إلى

(*) حيث دخل مكّة في جوار المطعم بن عدي وهو من بني عبد مناف، أبي هاشم (المترجم).

(**) روى الحاكم في **المستدرك** عن عائشة رضي الله عنها: «لَمَّا أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ ﷺ إِلَى المسجد الأقصى أَصْبَحَ يَتَحَدَّثُ النَّاسُ بِذَلِكَ، فَارْتَدَّ نَاسٌ مِمَّنْ كَانَ آمَنُوا بِهِ وَصَدَّقُوهُ. . .» (المترجم).

المدينة، وأخيراً ذهب بنفسه إلى هناك (يُطلق على هذه الرحلة بالعربيّة اسم «**الهجرة**»).

ازدادت الضغوط على المسلمين في السنة الأخيرة، وكان ثمّة جهود لمنع محمّد من المغادرة عندما أدركت قريش عزمه على الهجرة؛ وهو ما يفسّره المسلمون بأنه خطّة كانت تهدف إلى قتل محمّد. تمكّن محمّد، ومرافقه أبو بكر، من الهرب ليلاً، واختبآ في كهف إلى أن تراخى البحث عنهما (كانا آنئذ يخوضان مغامرة مجهولة العواقب، بعيداً عمن يحميهم في مكّة، وقبل وصولهم إلى المدينة). ثمّ أكملا رحلتهما الطويلة سرّاً، إلى أن وصلا إلى مشارف المدينة، حيث وجدا المؤمنين المحلّيين بانتظارهم، فاستقبلوا محمّداً زعيماً لهم.

الأمّة تحقق الاستقلال

بالنسبة إلى سكان المدينة، كانت هذه الخطوة حلّاً لمواجهة المشاكل الضاغطة على حياتهم. فقد تطوّرت المدينة كواحة زراعيّة (تزرع فيها التمور على وجه الخصوص) على يد القبائل اليهوديّة العربيّة. وفيما عدا الجزء المتعلّق بالدين، كانت هذه القبائل تحمل الثقافة ذاتها التي يحملها بقيّة العرب، على الرغم من أنّ أوائل المهاجرين من هذه القبائل قد قدموا من الشمال، وكانوا في الأصل من سكان سوريا المتحدّثين بالآراميّة. مع تبنّي اليهوديّة تمّ إرساء نظام جيّد ومستقرّ من خلال القانون اليهودي. في الأجيال اللاحقة، استقرّت بعض القبائل الأخرى في هذه الواحة، وحافظت على وثنيّتها ولم تعتنق اليهوديّة. على أنّ نظام الشرف البدويّ قد جرّ هذه القبائل المستقرّة إلى حالة من الصراع المحتدم؛ في زمن محمّد، اصطفّت هذه القبائل في معسكرين متنازعين، الأوس والخزرج، ووصلت النزاعات بينهما إلى طريق مسدود إلى درجة أنّ المرء لم يكن يأمن على نفسه خارج حدود قبيلته. وبحكم عيشهم وسط القبائل اليهوديّة، أدرك وثنيّو المدينة طبيعة الدين التوحيديّ واحترموه بلا شك. وهكذا رأى الكثيرون في رسالة محمّد فرصة لاعتناق دين توحيديّ خاصّ بهم، سيُقدّم لهم نوعاً من التأييد الأخلاقي، وسيُقدّم لهم أيضاً قائداً منصفاً يمثّل هذا النظام ويطبّقه، ويكون بمثابة المحكّم في هذه الصراعات المسدودة الأفق. وهكذا أصبح أهل المدينة

جزءاً من الجمهور المستعدّ لتقبّل الوحي الجديد. فحتى أولئك الوثنيّون، غير المهتمّين بالدين الجديد، كانوا سيرحّبون بوجود محكّم نزيه ومحايد لاستعادة السلام(٢١).

بالنسبة إلى محمّد، لم يكن الانتقال إلى المدينة مجرّد هرب من حالة الاستضعاف التي يعيشها هو وأصحابه في مكّة؛ بل كانت أيضاً فرصة لبناء نظام حياة اجتماعيّة جديد، وهو الأمر الذي بات الدين الجديد يتطلّبه أكثر وأكثر. فعبادة الله الخالق تتطلّب في المقام الأوّل الإخلاص الشخصي للنقاء الأخلاقي؛ ولكنّ النقاء الشخصي يتضمّن السلوك الاجتماعيّ العادل: الإحسان إلى الضعفاء وكبح بطش الأقوياء. إضافةً إلى ذلك، فإنه من المؤكّد بأنّ الحياة الأخلاقيّة للمرء لا تتعلّق بالدرجة الكبرى بقدرته على اتخاذ قرارات جيّدة، بقدر ما تتعلّق بمستوى التوقّعات الفعليّة حوله. ومن ثمّ، فإنّ المطلوب هو إصلاح المجتمع ككل وليس إصلاح مجموعة من الأفراد. فقد أوضح القرآن بأنّ هذه الطرائق الجديدة لا تختصّ بمجموعة من الأبطال الأخلاقيين، وإنّما هي طرائق صالحة لجميع البشر، وذلك عبر تأكيده على أفضليّة من يحثّون الآخرين على الفضيلة، بالمقارنة مع من يُمارسون الفضيلة لأنفسهم. إذاً لا بدّ أن تُعاش الحياة الجديدة على مستوى المجتمع ككلّ.

كان ذلك يتطلّب ما هو أكثر من الوعظ بالحسنى؛ فقد بات من الواضح بأنّ المسلمين لا يُمكن أن يقنعوا بأن يكونوا مجرّد مجموعة من الأفراد المنشقّين عن مجتمع يقوم على مبادئ معاكسة ومناقضة لمبادئهم. فعاجلاً أو آجلاً، كان تحدّي القرآن مقترناً بضرورة إقامة كيان سياسي عادل، بوصفه الامتداد والسياق الطبيعي الذي يتطلّبه النقاء الأخلاقي الشخصي. من الواضح بناء على ذلك بأنّ الوثنيين لا يُمكن أن يبقوا على الحياد في وجه متطلّبات هذا التحدّي على المدى البعيد. فأيّاً كانت الظروف الشخصيّة، لم

---

(٢١) حول ظروف المدينة والعلاقات بين اليهود والوثنيين، انظر:
Julius Wellhausen, "Medina vor dem Islam," in: Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, vol. 4.
ولكنّ تأكيده على أنّ معظم اليهود قد جاؤوا من فلسطين يبدو لي رأياً قائماً على افتراضات عنصريّة؛ فصحيحٌ أنّ التحوّل إلى اليهوديّة كان يعني قطيعة حادّة مع التقليد البدويّ أكثر من التحوّل إلى المسيحيّة، ولكنّ أحفاد هؤلاء المتحوّلين كانوا قادرين على التمسّك بعادات الحضر المستقرّين وبالتعاليم التلموديّة معاً.

تكن قريش الوثنيّة لتقبل أو تتسامح مع حركة تهاجم مبادئ نظامها الاجتماعيّ وتقترح شكلاً بديلاً من القانون الأخلاقي للسلوك وللسلطة الاجتماعيّة أيضاً. ومن ثمّ فإنّ بقاء المسلمين كأقليّة في مكّة كان خياراً مسدود الأفق في أفضل الأحوال.

مع الوقت، أصبح محمد وأصحابه في مكّة بمثابة تشكيل قبلي جديد (على هذا المستوى، هناك العديد من التماثلات والتشابهات مع ما حدث عندما جمع قصيّ بن كلاب قريشاً في المرّة الأولى). احتفظ كلّ رجل بولائه الموروث لعشيرته؛ ولكن (وهنا الاختلاف عن تجربة قصيّ بن كلاب) أصبح للمؤمنين ولاءٌ أعلى للمجموعة الجديدة، وهو ولاء لا يقوم على الروابط العائليّة والقبليّة، وإنّما على قبول الأفراد بالإيمان الذيْ يدعو إليه محمّد. استعمل محمّد كلمة «الأمّة» لوصف هذه المجموعة الجديدة؛ وهي كلمة كانت تستعمل بالأساس لوصف الجماعة البشريّة التي يُرسل إليها النبيّ (كالمكيين)، ولكنّها باتت تستعمل الآن لوصف الأفراد الذين استجابوا للنبيّ وشكّلوا مجتمعاً جديداً معه. في أثناء نقاشه مع المسلمين القادمين من المدينة، طالب محمّد بسلطة صريحة على المجتمع الديني، وهو ما كان قد أصبح أمراً مسلّماً به بين أتباعه المكيين. وعلى الرغم من أنّه لم يكن قد طالب بعد بمثل هذه السلطة على غير المسلمين، إلا أنّ الاستقلال السياسيّ للمسلمين أتاح لهم أن يُقيموا درجة من التوقّعات الاجتماعيّة بينهم. وبحكم دوره كـ **حاكم** (مُحكّم وقاضي) بين أهل المدينة، حتى من غير المسلمين، فقد كان محمّد قادراً على نشر الروح الجديدة خارج الأمّة بالمعنى الدقيق، حتى قبل أن ينصهر جميع سكان المدينة في الجماعة الإسلاميّة.

امتازت حياة الأمّة الجديدة بانتشار الروح الأخلاقيّة الجديدة، القائمة على العلاقة الفرديّة بالله، التي يتمّ الحفاظ عليها (كما ينبغي في جميع المعايير الأخلاقيّة، ربما باستثناء حالة «الأخلاق الرياضية») عبر وجود توقّعات مشتركة سائدة بين المجموعة ككلّ، ووجود شكلٍ لحياة المجموعة المشتركة. كانت هذه الروح الأخلاقيّة متعارضة مع التوجّه الأخلاقيْ للحياة البدويّة الرعويّة ومتعارضة أيضاً مع الحياة الأخلاقيّة للبدو الوثنيين المستقرّين. فتلك الأنماط الأخلاقيّة كانت تُشدد وتؤكّد، فوق كلّ شيء، على الفخر والشرف الفردي والجماعي؛ الفخر بالنسب، والفخر بالثراء

والقوّة، الفخر الذي يُمكن أن يقود إلى دائرة لا تنتهي من الانتقام والثأر الوحشيّ، وإلى السعي المحموم والمتهوّر والمتمركز حول الذات نحو الغايات التافهة. وحتى الأشخاص الذين ربّما يُفضّلون نوعاً آخر من الاستجابة للحياة، كانوا ينجرّون إلى هذا النمط بحكم سيادته في الرأي العام، الذي يرى في الثأر الوسيلة العمليّة الأنجع لتحقيق العدالة، والذي يُمجّد المتع الفانية من شرب الخمور وممارسة الجنس لنسيان تفاهة ولاجدوى الحياة التي سيذروها الوقت ويمحو معالمها التراب.

صوّر الإسلام هذه التفاهة الهوجاء للرجال على أنّها نوع من الجحود (**الكفر**) بالخالق، ودعا في مقابل ذلك إلى التواضع والكرم وإلى السعي الجاد لتنفيذ أوامر الله بالحياة الطاهرة والنقيّة. وفي مقابل مبدأ الانتقام المحموم، دعا الإسلام إلى ضبط النفس والهدوء والرحمة. لا شكّ بأنّ الحكماء من البدو قد دعوا إلى بعض هذه الفضائل ومدحوها، على الرغم من أنّهم لم يتناولوا في حديثهم ضبطَ الشهوات الجسديّة والاعتدال فيها؛ إلا أنّ النبرة كانت مختلفة على أيّة حال. عزز الإسلام في حياة المجتمع الفضائل الإلهيّة، وقدّم بدائل أكثر عدالة من الانتقام والثأر المستمرّ، ومحا كلّ القناعات التي كانت تدعم ما بات يُعتبر رذيلةً في المجتمع الجديد.

تمّ تلخيص هذه التباينات والاختلافات في مجموعة من الكلمات المفتاحيّة. فالغفلة عن الله وُصفت بـ«**الكفر**»: الجحود والإنكار، وحلَّ الخضوع والاستسلام لله: **الإسلام** محلّها؛ وتمّ تلخيص العواطف الهوجاء القديمة تحت شعار «**الجاهليّة**»، لتحلّ محلّها الثقة والإخلاص لله: **الإيمان**. (في وقت لاحق، أصبح الكفر مصطلحاً لاهوتيّاً يُستعمل لوصف كلّ ما لا يتوافق مع الإسلام، وأصبحت الجاهليّة مصطلحاً تاريخيّاً يدلّ على الفترة السابقة لظهور الإسلام)[٢٢]. وكما كان النظام الأخلاقي القديم، فإنّ النظام الجديد لم يكن مجرّد مثال أخلاقيّ أعلى، وإنّما كان معياراً فعّالاً للبيئة الاجتماعيّة المسؤولة ككلّ.

---

(٢٢) حول العلاقة بين الروح الأخلاقيّة للعرب الوثنيين والإسلام، انظر:
Ignaz Goldziher, "Muruwwa and Din," in: Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle: Niemeyer, 1889), vol. 1; *Watt, Muhammad at Mecca*, chap. III, 3, 4, and Toshihiko Izutsu, *The Structure of Ethical Terms in the Koran* (Tokoyo: Keio University, 1959).

بعد أن تمّ فك ارتباط أمّة المسلمين عن العشائر والقبائل المكيّة، شكّلت الأمّة وحدة سياسيّة خاصّة بها؛ وفي البداية اتخذت أمّة المسلمين طابعاً قبليّاً. في المدينة، تمّ الاعتراف بمحمّد قائداً للمسلمين، سواء للمسلمين القادمين من مكّة (**المهاجرون**) أو لمسلمي المدينة (**الأنصار**). كما أنّ محمداً كان محكّماً بين المجموعات الاجتماعيّة المختلفة في المدينة. تمّ تأسيس هذا الدور من خلال وثيقة (يُطلق عليها أحياناً اسم «دستور المدينة» تفخيماً لها)، وقد نصّت الوثيقة على الواجبات المتبادلة بين العشائر المُقيمة في المدينة، وقد شملت الوثيقة كلّ سكان المدينة من خلال ولاءاتهم القبليّة. ولكنّ دورها الأساسيّ في البداية كان بين المسلمين، وبالأخص بين المكيين. كان المهاجرون يفتقرون إلى الموارد عندما قدموا إلى المدينة؛ ومن ثمّ فقد كانوا ضيوفاً عند الأنصار الذين قام محمّد بالمؤاخاة بينهم وبين المهاجرين على شكل أزواج، اثنين اثنين. وعلى الفور تقريباً، بدأ محمّد بإرسال المهاجرين في حملات لمهاجمة القوافل التجاريّة المكيّة.

كان الغزو عمليّة معتادة ومعترفاً بها بوصفها وسيلة للقبائل العربيّة الفقيرة للتعويض عن حرمانها من ثروات القبائل الأكثر ثراءً. وبمغادرة المهاجرين من مكّة، كانوا قد تخلّوا عن روابط الحماية التي تربطهم بقبيلتهم؛ ومن ثمّ، فإنّهم بهذا المعنى قد شكلوا قبيلتهم الخاصّة؛ وبالتالي فإنّ عليهم أن يغزوا (إن استطاعوا) أولئك الذين لم تعد تربطهم بهم أيّة معاهدات موثوقة. على أنّ محمّداً كان يشعر، على الرغم من ذلك، بأنّ هذه الخطوة بحاجة إلى تبرير من ناحية التوجّه الأخلاقي الجديد؛ ومن ثمّ فإنّه قد أكّد بأنّ قريشاً لم تكتفِ برفض الدخول في الإسلام وحسب؛ بل قامت أيضاً بمعارضة النظام الإلهيّ وباضطهاد المسلمين والتدخّل لمنع الممارسة العلنيّة للشعائر الإسلاميّة. إذاً لم يكن الأمر مجرّد مظلمة شخصيّة للمهاجرين، بل كان قضيّة عامّة تتعلّق بمصير الآخرين؛ من الصواب أن يقاتلوا قريشاً إلى أن تتوقّف عن منع المستضعفين من الدخول في الإسلام.

عمليّاً، كان هناك دافعان أساسيان لشنّ هذه الحملات العسكريّة؛ وهما دافعان يميّزان هذه الحملات عن حملات الغزو العربي التقليديّة: **أوّلاً**، كانت هذه الحملات وسيلة مهمّة إن لم تكن ضروريّة، ليتمكّن أصحاب محمّد من تحقيق استقلالهم الاقتصادي في المدينة، الذي ستبقى الحياة والنظام

الاجتماعي للمجتمع الجديد دونَهُ هشّتان وآيلتان إلى الإنهيار. (ربما أيضاً كان لهذه الحملات، حين تصبح فعّالة، أن تُنفّس عن مشاعر أهل المدينة، الذين مُنعوا منذ ذلك الوقت من النزاعات القديمة بينهم؛ وإن كان من المشكوك به بالطبع أن يكون هذا العامل دافعاً مستقلّاً في فكر محمّد).
ثانياً، كان لهذه الغارات هدف تحطيم كبرياء قريش، ربما لإنذارهم بالعقاب الإلهيّ، أو كجزء من هذا العقاب، كما ظهر جليّاً من خلال أوامر القرآن نفسه بالقتال. وربما كان لدى محمّد هدف يتعلّق بتخريب تجارة قريش وإجبارهم على الاعتراف بأنّ الإسلام مسألة أكبر مما يعتقدون، وأنّ عليهم أن يصلوا إلى تفاهم معه إذا أرادوا البقاء في الحاضر.

لم تكن أولى الحملات العسكريّة ناجحة. وتحقّق أوّل نجاح عسكري مع سريّة صغيرة هاجمت قافلةً خلال الأشهر الحُرم، في منطقة **نخلة** قرب مكّة، فقتلت رجلاً وسلبت غنائم القافلة. ليس من الواضح ما إذا كان محمّد مسؤولاً مباشراً عن انتهاك الأشهر الحُرم، ولكن من المحتمل أن يكون قد توقّع ذلك(*). تحوّلت الحادثة إلى فضيحة في المدينة، ولم تستقرّ الأمور إلا مع نزول الوحي القرآني الذي أكّد على خطأ انتهاك الأشهر الحرم، ولكنّه أكّد على أنّ اضطهاد المسلمين خطيئةٌ أكبر تبرر هذا الانتهاك [البقرة: ٢١٧]. حينها سمح محمّد بتوزيع الغنائم. عمّقت هذه الحادثة الفجوة بين المسلمين وقريش، وبين المسلمين ومجمل الثقافة العربيّة الوثنيّة، وبالأخص مع النظام المكيّ، الذي تعدّ الأشهر الحرم أحد رموزه الأساسيّة. بهذه الحادثة، تمّ التأكيد أيضاً على سيادة الإسلام فوق جميع الأعراف والعادات القديمة؛ وهو ما كان يعني أنّه لا يجب الحفاظ على أيّة رابطة أو صلة بالمجتمع الوثنيّ، في المجتمع الإسلامي، ما لم يؤكّد الإسلام عليها ويعترف بها صراحةً. في السنوات التالية، تمّ تطبيق هذا المبدأ باستمرار. فمهما كانت الجرائم التي ارتكبها المرء، حتى لو كانت ضدّ الإسلام، فإنّها ستُمحى كلّها في اللحظة التي يعتنق فيها الإسلام. وبما أنّ المسلم لا يُمكن أن يُعاقَب على ما صدر منه في السابق، فإنّه كذلك لن يعود قادراً على

(*) قال ابن إسحاق: فلما قدموا على رسول الله قال: «ما أمرتكم بقتالٍ في الشهر الحرام». فوقف العير والأسيرين، وأبى أن يأخذ من ذلك شيئاً. فلما قال ذلك رسول الله ـ ﷺ ـ أُسقط في أيدي القوم، وظنّوا أنهم قد هلكوا، وعنّفهم إخوانهم من المسلمين فيما صنعوا (المترجم).

الاستفادة من أيّ متعلّقات أو روابط كانت له في الماضي: فقد كان يحتفظ بأملاكه بالطبع، إلا أنّه لم يكن يرث أيّ شيء من أقربائه الوثنيين. وهكذا فإنّ أمّة الإسلام كانت قد أعلنت استقلالها الكامل.

ربما نُظر إلى قبول محمّد للنجاح العسكري في سريّة نخلة، على الرغم من تردد أتباعه في ذلك، على أنّه علامة على شجاعته واتساقه، من دون تردد، مع مضامين رسالته ومهمّته في كلّ الحوادث والحالات. فلو ساوم محمّد في هذا الموقف، لربما كان في ذلك نوعٌ من الحطّ من وضع الأمّة الناشئة إلى أن تصبح عمليّاً مجرّد قبيلة تنافس القبائل الأخرى في إطار أخلاقي وثني مشترك. لقد أظهر محمّد بهذا الوضوح وهذه العقليّة المتفرّدة الكثيرَ من العبقريّة. وفي الوقت نفسه، وجدت المعضلة الداخليّة لمهمّة محمّد في هذه الحادثة تعبيراً صلباً عن نفسها. فمن خلال شخص النبيّ، كانت الحقيقة المفارقة تدخل إلى حياة الرجال والنساء عبر تجسّدها في أعمال ومصير مجتمع إنساني متجسّد، والذي كان محدوداً بظروف معيّنة. ومن ثمّ فقد أصبح لها آثار ونتائج عمليّة. ولكنّ سريّة نخلة لم تكن ببساطة قطيعةً مع أحد الأعراف الخرافيّة التي يقدّسها الوثنيّون من دون أن تكون متسقة مع الحقيقة الكبرى الجديدة [التي جاء بها الإسلام]. ولما لم تكن ثمّة إشارة سابقة أو إعلان يُشير إلى أنّ المسلمين لن يحترموا الأشهر الحرم، فإنّ هذه الحادثة كانت فعلاً صريحاً من الغدر الذي تقبّله محمّد، وربّما كان مجبراً على تقبّله، بوصفه مناسبةً للتأكيد على الاستقلال الأخلاقي للإسلام[٢٣].

محمّد يؤسس كياناً سياسياً جديداً

بعد نجاح سريّة نخلة، تشجّع عدد أكبر للمشاركة في الحملة التالية، وشارك فيها أيضاً عدد كبير من الأنصار. تمكّنت القافلة التي توجّه المسلمون لغنمها من النجاة، ولكنّ المقاتلين، الذين يبلغ عددهم نحو ٣١٥ مقاتلاً،

(٢٣) حول المضامين الأخلاقيّة لسريّة نخلة، انظر:
W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Oxford University Press, 1956), chap. I.3, and X.2

ولكنّ حرمة الأشهر الحرم لم تكن بالطبع مجرّد مسألة تتعلّق بخوف خرافي من العقاب.

وجدوا أنفسهم عند بئر بدر في مواجهة قوّة خفيفة من مكّة تبلغ ضعف عددهم على الأقل. تمكّن المسلمون بفضل قيادة محمّد الجيّدة، وانضباط المقاتلين، إضافةً إلى الروح الحماسيّة العالية بينهم، من تحقيق انتصار ساحق. تمّ قتل عدد من قادة قريش، خصوم الإسلام، إضافةً إلى قتل وأسر عدد كبير من المكيين. اعتبر محمّد بأن انتصار هذه الفئة الصغيرة على هذا العدد الكبير المجهّز هو نتيجة لتدخّلٍ إلهي. وقد كان ذلك بمثابة تأكيد على استقلاليّة المجتمع المسلم وقدرته على البقاء، كما كان أيضاً نوعاً من تحقيق الإنذار بالعذاب الذي توعّد قريشاً به. في السنوات التالية، أصبح الأشخاص الذين حضروا غزوة بدر، ـ الانتصار الأوّل للإسلام كجسم منظّم ـ بمثابة طبقة النبلاء ذوي الشرف بين المسلمين. فربما تأثّر من دخلوا في الإسلام بعد بدر بنجاح الإسلام، ولكنّ المسلمين الذي قاتلوا يوم بدر كانوا قد دخلوا في الإسلام في وقت ضعفه، وعاشوا في ظلّه في أيام الشدّة.

منذ ذلك الوقت، بات على العرب، بخاصّة البدو، أن يتعاملوا مع المسلمين بوصفهم تحدّياً جدّياً وبوصفهم الورثة المحتملين لمكانة قريش ودورها السياسيّ. وقد وجد محمّد نفسه في موقع يؤهّله لمهاجمة بعض القبائل البدويّة التي أثبتت عدائيّتها تجاه المسلمين؛ وبذلك فقد كسب المزيد من الغنائم وبات أكثر حريّة في مواجهة قريش. وخلال السنة التالية تمكّن من الاستيلاء على قافلة كاملة من قوافل قريش. منذ ذلك الوقت فصاعداً، كان النشاط الرئيس للمجتمع هو الغزو والقتال، وتوسّع بذلك نفوذ المجتمع (ولاحقاً تزايد عدد الداخلين في الإسلام). تُوّجت سلسلة المعارك في النهاية وإن لم تنتهِ باستسلام مكّة نفسها.

بعد بدر مباشرةً، نفى محمد بني قينقاع من المدينة. كان هذا جزئياً اعترافاً بالخيبة ونوعاً من الإجراءات الاحترازيّة المضادة. كسب محمّد العديد من الأتباع بين القبائل الوثنيّة، وأقام سلطته الأولى في مناطقهم في المدينة. ولكنّ محمداً كان يتوقّع دوماً بأنّ الموحّدين، المسيحيّين واليهود، يجب أن يرحّبوا برسالته وأن يدعموه نظراً لعمله بين الوثنيين. ولكن، مثلما سيرفض المسيحيّ الجادّ فكرة التوحيد الأزليّ مجرّدةً من مبدأ التجسّد، فإنّ اليهود أيضاً لا يُمكن أن يقبلوا بالتوحيد الكونيّ الذي لا مجال فيه لتاريخهم كجماعة مختارة من البشر. إضافة إلى ذلك، فإنّ روايات محمّد لم تكن

متسقة مع القصص التوراتيّة والتلموديّة والمسيحيّة، وأحياناً كانت مختلفة الملامح عما تورده الكتب المقدّسة، الأمر الذي صَعَّبَ على حَمَلة هذه الكتب احترام رسالة محمّد. لم يكن هناك ما يشجّعهم على تأييد محمّد كنبيّ، حتّى في مواجهة جيرانهم الوثنيين.

حين وجد محمّد بأنّ يهود المدينة ينكرون نبوّته ويزدرون رواياته للقصص التوراتيّة، بات محبطاً للغاية. وفوق ذلك، بات مُهدداً. فبوصفهم مفسّرين للتوحيد، كان اليهود يمتلكون أقدميّة لا شكّ فيها على المسلمين، كما أنّهم كانوا محلّ احترام داخل المدينة. وبات من شأن أيّ خطأ قد يقع فيه محمّد أن يجعله في موقف يصعب الدفاع عنه، ما دام اليهود يتحدّون سلطته. من بين مجموعات اليهود الصغيرة الكثيرة، كان ثمّة أربع عشائر مهمّة يتكوّن معظم أفرادها أو جميعهم من اليهود؛ اثنتان منها كانتا تمتلكان أفضل بساتين التمور في الواحة، في حين كانت الثالثة، بنو قينقاع، تضمّ مجموعة من الحرفيين والتجار في السوق الذي يقع وسط المدينة. كانت هذه العشائر الثلاث تحديداً تمتلك موقعاً قويّاً يؤهّلها أن تبقى بمعزل عن ترتيبات محمّد الجديدة. استغلّ محمّد وقوع مشاجرة بين بعض المسلمين وأفراد من بني قينقاع (وقد صادف بأنّ المسلم كان هو البادئ بالعنف)، فقام بمحاصرتهم في حصونهم إلى أن وافقوا على مغادرة المدينة مع أملاكهم على أن يتخلّوا عن أسلحتهم. (كان نفي العشائر أو هجرتها، سواء إلى مناطق قريبة داخل الواحة أو إلى مناطق بعيدة عنها، أمراً شائعاً في الجزيرة العربيّة وفي المدينة على وجه الخصوص، نتيجة للتوتّرات بين الجيران). هكذا تحرّك بنو قينقاع، بنحو مئتي رجل بالغ إلى المستوطنات اليهوديّة في الشمال.

عزز نفي بني قينقاع من هيبة محمّد داخل المدينة، تلك الهيبة التي تحصّلها عقب انتصاره في بدر في مواجهة قريش، والعرب بالعموم. ولكنّه لم يتوقّف عند هذا الحدّ. فمنذ تلك اللحظة فصاعداً، لم يعد محمّد يؤسس قبيلة جديدة وحسب، وإنّما كياناً سياسياً (polity) أكثر تطوّراً، يندرج فيه المسلمون وغير المسلمين على أساس حياتهم الاجتماعيّة المشتركة. وبينما كان اتّباع قيادة محمّد أمراً لا يزال طوعيّاً واختيارياً، إذا ما استثنينا المهاجرين على الأقل، على الرغم من أنّ بعض المسلمين، من وقت لآخر،

كانوا يرفضون اتباع أوامره، فإنّ موقعه كمُحكّم عام قد تعزز وترسّخ بدرجة كبيرة. فقد أصبح محمّد هو المتحدّث باسم المدينة دون منازع. كان منافسه الرئيس بين أهل المدينة هو عبد الله بن أبيّ [ابن سلول]، الذي حاول أن يتوسّط لبني قينقاع، محبطاً ومرتبكاً للغاية. شكّل الإسلام منذ ذلك الوقت، بقيادة محمّد، المجتمعَ الحاكم في المدينة، ووجد المعارضون أنفسهم في موقع من يُتسامح معهم في أفضل الأحوال. لا نعلم في أيّ وقت تمّت إضافة أيّ بنود جديدة إلى «دستور المدينة»، ولكن من المُتوقّع بحكم طبيعة تلك المرحلة أنّها باتت تتضمّن منعاً مشدّداً من أن يُساعد المسلمون أيّاً من الكفّار في مواجهة المسلمين الآخرين.

لم يكن كلّ من أعلنَ دخوله في الإسلام مخلصاً في إسلامه؛ فقد أصبح عبد الله بن أبيّ زعيماً لمجموعة أطلقَ عليها محمّد لقب «المنافقين»، وقد تسببت هذه المجموعة بالكثير من المتاعب لمحمّد؛ ولكنّه لم يعطِ لهذه المجموعة الفرصة للانقلاب عليه والتحوّل ضدّه علناً. فقد أصبح من المتوقّع في ذلك الوقت بأن يتحوّل كلّ من كانوا وثنيين إلى الإسلام، كما بات متوقّعاً من اليهود أن يعترفوا بسيادة المسلمين. في تلك الأثناء، كان موقع السوق قد أصبح شاغراً ومُهيّأ ليشغله المسلمون المكيّون، الذين اكتسبوا بذلك موقعاً اقتصاديّاً أفضل.

ظهر الموقف الجديد بجلاء في ميدان العبادة. ففي أثناء النزاع مع اليهود، بات واضحاً بأنّ الإسلام ليس متمايزاً عن الوثنيّة وحسب، بل إنّه يشكّل أيضاً، داخل التقاليد التوحيديّة، نظاماً دينيّاً مستقلّاً، يتشابه في بعض النواحي مع اليهوديّة والمسيحيّة، ولكنّه يتمايز ويختلف عنهما. فحتى ذلك الوقت، كان محمّد يتوقّع بأن يلقى الدين موافقةً وإقبالاً من اليهود (على سبيل المثال، من خلال الصلاة نحو بيت المقدس ومراعاة شعيرة الصوم)، ولكنّ العبادات الإسلاميّة بدأت تأخذ شكلها الواضح. فبحكم معرفته بأنّ إبراهيم هو الأب المشترك للإسرائيليين والإسماعيليين العرب، أكّد محمّد بأنّ إبراهيم كان مخلصاً ومؤمناً بالله، على الرغم من أنّه لم يكن يهوديّاً ولا مسيحيّاً؛ إذ إنه عاش قبل موسى وعيسى. ومن ثمّ فقد اعتبر محمّد بأنّ عبادته مشابهة لعبادة إبراهيم.

نبع هذا القرار من مبدأين اثنين واضحين في القرآن. الأوّل هو مبدأ

عبادة الله وحده. فالدين الخالص يجب ألا يُقيّد بأيّة قيود جماعيّة ضيّقة؛ تماماً مثلما لم يكن إبراهيم مرتبطاً بشيء. أعلن محمّد عن نفسه كنبيّ أمّي، أيّ إنّه نبيّ لمن ليس لهم كتاب مقدّس (من لا ينتمون إلى أيّ من المجتمعات الدينيّة المُكرَّسة) [وهذا المبدأ الثاني]. كان ذلك يعني أوّلاً كونه عربيّاً. ممكن: أنه عربيّ ولكنّه يحمل مجموعة أخرى مَن المضامين والمعاني أيضاً. فحلّ المعضلة الإيرانيّة ـ الساميّة في الصراع بين المجتمعات الدينيّة، الذي كان واضحاً تماماً لشخص مفكّر بدأ مهمّته وسط بدو الجزيرة العربيّة، هو إيجاد مجتمع يرفض حصريّة المجتمعات القديمة ويعود إلى الينبوع الأوّل للتقاليد التوحيديّة. نظريّاً، فإنّ العبادات/الديانات كلّها متساوية، فحيثما يولّي الإنسان وجهه فثمّ وجه الله، كما يُشير القرآن. فالدين والعبادة قد تأسّسا للاستجابة لاحتياجات الإنسان؛ والمهمّ، كما يؤكّد القرآن مراراً، هو قبول المرء لله، وعدم خضوعه لأيّ كائن دونه (كما يظهر في سورة الأنعام، آية ١٦٠ وما بعدها). يتوضّح هذا الموقف تجاه أيّ تشكيلة معيّنة من العبادات أو القوانين من خلال تأكيد القرآن على أنّ الأديان السابقة كانت متكيّفة مع احتياجات أقوامها، وفوق ذلك بأنّ الله، حتى في هذا الوحي الجديد، يُمكن أن ينسخ آية من القرآن ويُبطل الأوامر المتضمّنة فيها أيضاً، ثمّ يضع آية أخرى أنسب منها محلّها.

ولكن، ما إن يستقرّ الأمر القرآني، حتى يُصبح أمراً مُلزماً لا يُمكن لأتباع المجتمع الجديد تجاهلُه. وعلى المرء أن يكون في مجتمع مهتدٍ لكي يعبد الله بطريقة صحيحة. أثبت استقلال النظام الديني المكّي، والموقع المركزي فيه للإله الخالق، الله، بأنّه نقطة الانطلاق التي بدأ منها التأويل الجديد للتوحيد، الذي يُمكن له أن يتجاوز الانقسامات الجماعيّة للتقاليد التوحيديّة القديمة بطريقة عمليّة وملموسة. دائماً ما كان يُفترض بأنّ إبراهيم وإسماعيل هما من بنيا معبد الإسماعيليين العرب، الكعبة في مكّة، التي كانت بالتالي مكرّسة لعبادة الإله الحقّ؛ ومن ثمّ فإنّ أصنام القبائل كانت تدنيساً لحرمة هذا المكان. وقد كان أحد الأحجار المقدّسة بالقرب من الكعبة ـ في ذلك الوقت أو لاحقاً ـ مخصصاً لإبراهيم (مقام إبراهيم). كانت حركات الركوع والسجود في العبادة الرسميّة (**الصلاة**) تُؤدّى ثلاث مرّات في اليوم على الأقل بانتظام، في موقع الصلاة (المسجد)، عند بيت النبيّ. أما

الآن، فقد طُلب من المسلمين أن يؤدّوا هذه العبادة وهم متجهون إلى الكعبة لا إلى بيت المقدس. كما بدؤوا يتطلّعون أيضاً لممارسة الحجّ في المناطق المكيّة، بوصفه شعيرةً تعود إلى إبراهيم. كما بدأت عناصر العبادة تُشتق من تجربة المجتمع الجديد نفسه. هكذا أصبح شهر رمضان ـ الذي يُقال بأنّ القرآن قد نزل أوّل ما نزل فيه، والذي شهد انتصار المسلمين في غزوة بدر ـ شهراً للصيام بدلاً من وقت صيام اليهود. كان الإسلام قد بدأ يكتسب استقلاليّته الشعائريّة والطقوسيّة عن التقاليد التوحيديّة السابقة.

كانت أسس المجتمع الجديد هي العلاقات الجديدة بين البشر والله، وبين البشر والبشر. ولكنّ تماسك المجتمع كان يعتمد على موقع النبيّ المركزيّ؛ كان موقعه أساسيّاً وفريداً ولا يُمكن الاستغناء عنه. كان زعيم القبيلة عند العرب، بحكم سلطته كقائد في الحرب، وبحكم كونه أيضاً مسؤولاً عن مجموعة من الالتزامات التي تحافظ على موقع قبيلته وشرفها، يتلقّى ربع الغنائم التي تنالها القبيلة في الغارات. وبحكم كونه في موقع مشابه، كان محمّد يتلقّى خُمس الغنائم، وكان يستعملها لتلبية احتياجات المجتمع الجديد، كمساعدة الفقراء وتأليف قلوب المتحوّلين الجدد إلى الإسلام، إضافة إلى إنفاذ القانون الذي كان صاحب سلطة مطلقة فيه. ومثل زعماء القبائل الكبيرة الأخرى، الذين كانوا يمتلكون عدداً كبيراً من الزوجات، كان مسموحاً لمحمّد أن يتزوّج عدداً كبيراً من النساء في الوقت نفسه، عدداً أكثر من أربع، وهو العدد الذي لا يجوز لأتباعه أن يتجاوزوه. يبدو أنّ محمداً قد استعمل الزواج كأداة لتقوية علاقاته السياسيّة، ومن ثمّ فإنّ هذا الامتياز، مثل امتياز حصوله على خُمس الغنائم، كان امتيازاً سياسيّاً بالأساس (كانت واحدة من زوجاته فقط عذراء حين تزوّجها، وهي عائشة، ولا توجد أي حالة من حالات زواجه لا يُمكننا أن نتتبّع الأسباب السياسيّة والاجتماعيّة الكامنة وراءها).

انسجاماً مع أهميّتهنّ، كانت زوجات محمّد يحظين باحترام خاصّ من قِبل المسلمين. فقد كنَّ يعشْنَ في مكانٍ خاص، يستقبلنَ زوارهنَّ (الكثيرين، نظراً لتأثيرهنّ المفترض على محمّد) من وراء حجاب، بدلاً من مقابلتهم وجهاً لوجه. بعد موت محمّد، كان عليهنّ ألا يتزوّجن مرّة أخرى، ولكنّهنّ سيحظين باحترام كبير بوصفهنَّ «أمّهات المؤمنين». بعيداً عن أهميتهنّ

السياسيّة والحجاب الاجتماعي الذي كان عليهنّ أن يحطن أنفسهنّ به، كان لزوجات محمّد مكانة كبيرة عنده على المستوى الشخصي. فبسبب بعض الخلافات بينهنّ، عاش محمّد إحدى أقسى الأزمات العاطفيّة الشخصيّة؛ يحتوي القرآن على آثار بعض التعقيدات الزوجيّة التي عاشها محمّد. ولكنّ أيّاً منهنّ لم تحظَ بالمكانة التي حظيت بها خديجة. حاول محمّد أن يعامل زوجاته بالسويّة من دون محاباة أو تفضيل. ولكنّ زوجته المحبوبة كانت ابنة أبي بكر، عائشة، التي تزوّجها وهي بنت تسع سنين، والتي كانت دوماً أكثر زوجاته حيويّة ونشاطاً. فقد كان محمّد يسترخي ويهدأ عندها. وبغضّ النظر عن موقعه المميّز، يبدو أنّ محمداً قد عاش حياة بسيطة ومتواضعة من دون كثير ترف، يسهل الوصول إليه من أدنى القوم، محبّاً للمرح والأطفال.

كان الهجوم على محمّد بمثابة الهجوم على الإسلام الذي يُمثّله؛ فقد استاء محمّد بشدّة من بعض الأفراد الذين أساؤوا إليه في العلن، بخاصّة في الشعر (كان للشعر مكانة كبيرة جدّاً عند العرب، ولم يكن فقط الوسيلة الأساسيّة لبناء سمعة المرء أو تدمير سمعة خصومه، وإنّما كان يُعتقد بأنّه يحمل قوّة سحريّة أيضاً). وبحكم التقاليد العربيّة السائدة، لم يكن محمّد مُلزماً بأيّ شيء تجاه من لا تجمع بينه وبينهم معاهدة. وهكذا، فبعد فترة قصيرة من الانتصار في بدر، شجّع محمّد بعض أتباعه على اغتيال عددٍ ممن ذمّوا محمّداً، ومن بينهم رجل وامرأة تربطهم علاقة قرابة بمنفّذ الاغتيال (كي لا يكون بالتالي عرضة للثأر والانتقام)(*).

بداية المجتمع والثقافة الجديدين

مع سيادة الإسلام في أراضيه واكتمال استقلاله الروحيّ، أصبح بإمكان الإسلام أن يشرع بتطوير نظامه الاجتماعيّ على نحوٍ أكثر جدّية. لم يكوّن الإسلام ثقافة مستقلّة بالمعنى الكامل للكلمة، ولكنّ العديد من جوانب الثقافة بين المسلمين بدأت تختلف وتتمايز في السياق الاجتماعي الجديد. كان هذا في بعض الأحيان مسألة متعلّقة بالتفاصيل. فقد حُرّم على المسلمين

(*) وهي عصماء بنت مروان من بني أميّة وزوجها يزيد بن زيد، وقتلها عُمير بن عدي من بني أميّة، والقصّة مبسوطة في **مغازي الواقدي** (المترجم).

أكل لحم الخنزير (وهنا تقارَب الشعور اليهودي والبدوي)، كما حُرّم عليهم لعب القمار وشرب المسكرات، أو على الأقل النبيذ المستورد(*) (كان هذا جزئيّاً معياراً للانضباط الاجتماعيّ)(٢٤). من المهم الإشارة إلى النظام الجديد الذي يضمن أمن الضعيف في مقابل القويّ؛ فقد حُرِّمَ الثأر بين قبائل المسلمين وعشائرهم، وتمّ إقرار نظام من العقوبات التي تتناسب مع طبيعة الاعتداء وحجمه، والتي كانت تُنفّذ تحت مراقبةِ محمّد بوصفه ممثّلاً عن الله. في الوقت نفسه، تمّت مساعدة الضعفاء اقتصاديّاً من خلال جمع «الزكاة»، وهي ضريبة مفروضة على الممتلكات والثروة. تطوّرت هذه الضريبة من الصدقات التي يدفعها المرء لتزكية نفسه وتطهيرها؛ وقد تمّ تنظيمها في المدينة لتكون الأساس الاقتصادي لحياة الجماعة (بجانب الخُمس الذي كان يناله محمّد من الغنائم)، وأيضاً لدعم العدالة الفرديّة: كانت أموال الزكاة تُستعمل غالباً بحسب ما يرتئيه محمّد، مثل خُمس الغنائم، سواء لأجل دعم بعض القضايا العامّة أو لدعم احتياجات الفقراء وعابري السبيل ومن شاكلهما. ساعد إقامة نظام قضائي جنائي محدّد العقوبات وتوزيع الصدقات والزكاة بشكل مركزي في منح الفرد حالةً من الاستقلال، وساهم ذلك في فكّ ارتباطه بالقبيلة أو العشيرة، ومن ثمّ فإنّ ذلك قد عزز سمات الثقافة الفرديّة.

يقع قانون الأسرة في قلب أيّ بُنية اجتماعيّة. وقد شهد هذا المجال تحديداً أكثر الابتكارات صراحةً ووضوحاً؛ فمعظم التشريعات الواردة في القرآن تختصّ بالعلاقات داخل العائلة. تطوّرت هذه التشريعات على امتداد حياة محمّد، ولكنّها كانت دوماً تستبطن نزوعاً ثابتاً نحو التأكيد على الحقوق الفرديّة على أساس مساواة البشر أمام الله. لا نمتلك معلومات وافية عن

(*) لعلّه يستند إلى رأي الكوفيين بأنّ الخمر المذكور في القرآن هو نبيذ (من عصير) العنب، ولم يكن مما يصنعه العرب، فقد كانت أشربتهم من التمر والبسر والبرّ والشعير والزبيب والعسل. وفي هذا قول ابن عمر: «لقد حُرّمت الخمر وما بالمدينة منها شيء» (المترجم).

(٢٤) ربما لم يكن لدى البدو اعتراض على أكل لحم الخنزير البرّي، ولكنّ الخنازير المدجّنة لم تكن أبداً مناسبة للرعي، وكانت دوماً مرتبطة بالمزارعين. لا يُمكن توضيح هذا التاريخ من التحامل على حيوانات مثل الخنزير والكلب إلا عبر ملاحظة الدوافع المختلفة، وكيف تحوّلت وتدعّمت عبر ظروف مختلفة متصلة؛ وهي ظروف قد ترتبط بالفخر الإثني أحياناً، ولكنّها لا يُمكن أن تكون تعبيراً عن مشاعر عنصريّة، كتلك التي يتحدّث عنها بعض العلماء في وقتنا الراهن.

أشكال الزواج عند العرب الوثنيين قبل الإسلام، ولكن من الواضح أنّها كانت مختلفة ومتنوّعة بشكل كبير؛ ففي بعض الحالات، كان الرجل يحصل على امرأته لتكون مُلكه الخاصّ وكان يجلبها لتعيش مع قبيلته؛ في بعض الحالات، يبدو أنّ الرجل كان يحافظ على علاقة عارضة وعابرة بامرأته، في حين أنّها تبقى معتمدة كليّاً على عشيرة أبويها(٢٥). ولكنّ المُحدّد الأبرز لمكانة الرجل أو المرأة في العلاقات العائليّة كان معتمداً على نسب الشخص وظروف عائلته وثروته.

في قلب ترتيبات العائلة الجديدة التي سنّها محمّد، جاءت التشريعات القرآنيّة للزواج، التي عممت نمطاً معيّناً من أنماط إلزواج العربي، مع إدخال بعض التعديلات عليه. تمّ التأكيد على الأسرة النوويّة ـ الرجل والزوجة والأولاد ـ بوصفها وحدةً قائمة بذاتها، ليكون لكلّ زواج القيمة القانونيّة ذاتها. تمّ تحقيق ذلك بالدرجة الكبرى عبر تعزيز موقع الذكر البالغ الفرد. فالرجل يحتفظ بسلطة واسعة على زوجته، وهي سلطة تستبعد سلطة عائلته أو عائلتها. أما الأولاد فكانوا ينتسبون إلى الزوج، المسؤول عن المحافظة على زوجته وأولاده. يتمّ توزيع الميراث داخل العائلة المباشرة، من دون أن يتوزّع على بقيّة العشيرة. تمّ التشديد على منع الزواج ضمن درجات معيّنة من علاقات القرابة، بل وتمّ توسيع حدود هذا المنع عما كان سائداً؛ مما يعني صعوبة استيعاب الزوجين داخل أسرة أو عائلة أكبر؛ وبالتالي فقد تمّت مساواة علاقات النسب بالدم بعلاقات الرضاعة (كان لدى العديد من القرشيين مرضعات يُربّين أولادهم). في الوقت نفسه، تمّت حماية وحدة الأسرة الطبيعيّة من العلاقات المُتخيّلة، التي قد لا تكون مرتبطة بنشوء الأولاد معاً: فلم يعد

---

(٢٥) لدى [مونتغمري] وات أطروحة لافتة، وإن لم تكن مثبتة قطعيّاً، عن دلائل وآثار عن انتقال الرجل للحياة مع عائلة زوجته في المدينة [المنورة]، **محمد في المدينة**، الفصل ٨، القسم ٢. لمزيد من النقاش حول تشريعات العائلة، انظر:

Julius Wellhausen, "Die Ehe bei d en Arabern," *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, no. 11 (1893), pp. 431-481.

أما التصحيحات التي أوردتها جيرترود ستيرن في كتابها فهي ليست موثوقة دوماً؛ فعيّناتها لا تُثبت يقيناً غياب تعدّد الزوجات، خاصّة أنّ التعدّد كان نادراً في كلّ مكان، ومُتاحاً للأثرياء فقط. انظر:

Gertrude H. Stern, *Marriage in Early Islam* (London: The Royal Asiatic Society, 1939).

لعلاقات التبنّي، التي كانت سائدة بين العرب، مشروعيّة قانونيّة. إذا أراد الرجل إقامة أكثر من شراكة جنسيّة ـ وهو ما كان شائعاً بين أغنياء العرب، كما في المناطق الأخرى ـ فإنّ عليه أن يُعطي شريكاته مكانة متساوية، وألا يزيد عددهنّ على أربع؛ ويجب أن يحظى كلّ زواج بالدرجة ذاتها من التماسك. إضافة إلى ذلك، تمّ تحريم العلاقات العابرة (مع الحرائر)، وبقيت ممكنة ضمن حالات مخصوصة.

في الوقت نفسه، مُنحت الزوجات والبنات موقعاً أقوى من الموقع الذي كنّ يحظين به في تلك الزيجات العربيّة التي أعاد الإسلام تشكيلها. في المجتمع البدويّ، كان الرجل يُعطي أسرة الزوجة غالباً مبلغاً من المال مقابل الزواج (**المهر**) حين يأخذ عروسه. في مكّة، كان المهر يُدفع إلى الزوجة غالباً، وهو ما أقرّه التشريع الإسلامي. كان غلاء المهور وسيلة لتأكيد موقع المرأة. في ظلّ الإسلام، كان الرجل يمتلك حقّ الطلاق، بحكم أنه المعيل لأسرته (على الرغم من أنّ المرأة تستطيع ـ لاحقاً على الأقل ـ أن تباشر الطلاق بنفسها)؛ ولكن، إن طلّق الرجل زوجته، فإنّه لا يستعيد المهر الذي دفعه. كما لا يحقّ للرجل أن يستفيد من مال زوجته أو أملاكها خلال الزواج، وعليه أن يُنفق عليها من موارده الخاصّة. أصبحت النساء والبنات يرثن من الرجل، على الرغم من أنّ الأبناء، الذين يتوجّب عليهم الإنفاق على عائلاتهم أيضاً، كانوا يحصلون على ضعف ما تحصل عليه البنت. وقد تأكّد هذا التركيز على الكرامة الشخصيّة للإنسان الفرد، سواء أكان ذكراً أم أنثى، من خلال تحريم قتل الأطفال، الأمر كان يتمظهر بوضوح من خلال وأد البنات.

في حالة واحدة، سمح محمّد والقرآن باستمرار حالة من عدم المساواة داخل الأسرة وإن سعيا لتخفيفها. فكما كانت عليه الحال في كلّ مكان حتّى وقت قريب، كان الرجال والنساء يستخدمون العبيد كملكيّة شخصيّة وإن كان لهؤلاء العبيد حقوق معيّنة. لم يكن يجوز للمسلم أن يستعبد مسلماً آخر، ولكن كان يُسمح باستعباد من لا ينتمون إلى المجتمع نفسه. وكان يجوز للرجل بخاصّة أن يستمتع بالإماء ويتخذهنّ سراري (Concubines)، على الرغم من عدم موافقة محمّد بالإجمال على أشكال الارتباط الأخرى سوى الزواج الصارم. كان العبيد في المجمل من أسرى الحرب، وكانوا غالباً من

الأطفال الذين تمّ بيعهم لقبائل أخرى، ومن ثمّ فلم تكن لهم أيّة عائلات لترعاهم سوى العائلة التي تملكهم. وبما أنّ أحداً لا يستطيع أن يعيش في الجزيرة العربيّة من دون عائلة أو عشيرة، فإنّ العبيد لم يكونوا يتوقّعون أن ينفصلوا تماماً عن مالكيهم؛ وكان طموحهم الممكن هو تحسين وضعهم داخل الأسرة التي تملكهم. وهذا ما شجّع عليه الإسلام؛ فقد أصبح إعتاق العبيد كفّارة مشروعة لعدد من المخالفات؛ ومن ثمّ فقد كان العبيد المحررون يرتبطون، بصفتهم أحراراً، بمالكيهم السابقين [أي كموالي]. ولكنّ محمداً لم يساوم على مبدأ الأسرة النوويّة الصلبة، فلم يُشجّع على إدخال العبيد فيها وحصولهم على حقوق كاملة مثل الأبناء.

حظيت الآداب الشخصيّة أيضاً باهتمام خاصّ في القرآن، فقد أوصى باحترام خصوصيّة/حرمة البيوت، وبمراعاة الذوق العام والتواضع من قِبل الرجال والنساء خارج بيوتهم. وعلى الرغم من أنّ القواعد المذكورة في القرآن ليست محددة على نحوٍ صارم، فإنّها قد عززت من احترام الأفراد في النطاق الخاص لحيواتهم المستقلّة. بعد زمن محمّد، أصبحت هذه القواعد هي نقطة الانطلاق لنظام سلوكي اجتماعيّ ذي مشارب عدّة.

القرآن وتجربة المجتمع

كان طابع الآيات القرآنيّة يتغيّر مع تطوّر المجتمع المسلم. فالأجزاء الأولى من القرآن كانت تتسم بالمجمل بدرجة عالية من الجماليّة الوجديّة، لتضفي شعوراً بالجمال الأخّاذ للعظمة الإلهيّة وتدلل على عظمة الوحي نفسه. لاحقاً حلّت محلّ هذه الآيات الغنائيّة آيات تتسم بدرجة أعلى من المواعظ النثريّة والشروح التفصيليّة. فقد كان القرآن يقوم بدور مزدوج يتمثّل في إلهام حياة المسلمين ثم التعليق على ما يحدث في الحياة التي ألهمها؛ فعلى الرغم من أنّ رسالته تتجاوز أيّ ظروف مخصوصة، إلا أنّه كان يعمل على توجيه تجربة المجتمع باستمرار؛ بل إنّه أحياناً كان يتحدّث عما يبدو أنّه تفاصيل صغيرة. فهو ممتلئ بالتوجيهات المتكررة لدعم جهود المجتمع، بخاصّة في الحملات العسكريّة، وفي القواعد التي تنظّم سير إجراءات المجتمع، بخاصّة في قضايا الزواج؛ بل إنّ بعض الأزمات كانت تُحلّ عبر قرار قرآني يحسم الخلاف أو يبرر بعض الأفعال والإجراءات. فذات مرّة،

اتُّهمت زوجة محمّد المحبوبة عائشة بالخيانة الزوجيّة من قِبل مجموعة معادية لها، في ظروف لم يكن من الممكن إثبات صدقها أو كذبها إلا اعتماداً على التقدير الشخصي لشخصيّتها. بعد فترة من الشكّ المؤلم، أعلن القرآن براءتها. ولكنّه في الوقت نفسه، قدّم قاعدة جديدة تتطلّب شهادة أربعة أشخاص لإثبات هذا النوع من الاتهامات؛ ووبّخ أولئك الذين ساهموا في نشر هذا الاتهام القاسي من دون دليل. أورد القرآن هذه الحادثة وقدّم معها مجموعة من الأوامر والملاحظات الأخلاقيّة التي تتجاوز حدود الحادثة.

نادراً ما كان القرآن يشرّع للسياسات الاجتماعيّة المخصوصة، بل كان الأمر متروكاً في الغالب لقرارات محمّد. فـ«دستور المدينة» مثلاً، الذي حدد موقع العناصر المختلفة في المدينة عندما أسس محمّد وجوده فيها، كان من عمل محمّد وليس من عمل القرآن. مراراً وتكراراً، كانت القرارات المصيريّة تُترك لشخص محمّد. حتى في أزمة الحديبية، كما سنرى لاحقاً، عندما اعترضت قريش طريق بعثة الحجّ إلى مكّة، وحين شكّك أقرب أصحاب محمّد في حكمة قراره، لم يتدخّل القرآن لإملاء خطّة عمل مفصّلة. فقد كان اهتمام القرآن منصبّاً على الأفراد وعلى ضمائرهم. فعلى سبيل المثال، لم يأمر القرآن بشنّ غزوة مؤتة(*) الصعبة (باتجاه سوريا)، التي لم يرغب معظم المسلمين في خوضها. ولكنّ القرآن تعامل على نحوٍ خاص مع حالة الثلاثة الذين تخلّفوا عن الالتحاق بجيش محمّد، على الرغم من أنّهم مسلمون مخلصون. على أنّ القرآن كان دائماً ما يدعم سياسات محمّد، ويُقدّم حلولاً للمشاكل التي تعترضها ـ كتوزيع الغنائم على سبيل المثال ـ وإضافةً إلى ذلك، كان يحثّ ويؤكّد على الأهميّة الفائقة للولاء للقضيّة العامّة كما يحدّدها محمّد.

ظلّ القرآن يؤكّد دوماً على مرجعيّته المفارقة والمتعاليّة واضحةً أمام العقول، كما حافظ على نبرة من العظمة التي تتخلّل آياته. في جميع التقاليد التوحيديّة، في جانبها الأكثر شعبويّة، كان ثمّة نزوع نحو التفكير في الأخلاق بذهنيّة السوق (فحماية الأيتام مثلاً هي، في المقام الأوّل، حماية لممتلكاتهم)؛ وهنا يستعمل القرآن مصطلحات السوق بشكل صريح، أحياناً

(*) الصواب أنها غزوة تبوك (المترجم).

عبر إقامة مماثلات وتشابهات (أنّ المؤمنين عقدوا صفقة جيّدة مع الله)، وأحياناً عبر تقديم المتعالي والمفارق بطريقة لا يُمكن أن تنفصل عن الحياة اليوميّة. ولكنّ طريقة القرآن في الحديث عن المسائل الدنيويّة من شأنها أن ترفع من قدر هذه المسائل لا أن تحطّ من قدره. فحتى عندما دار النقاش حول مسألة زنى عائشة، مثلاً، فإنّ صياغة الكلمات ـ ترتيبها، وتوزيع التشديدات الصوتيّة، وشدّتها ـ كانت تتألّف بطريقة تجعل النقاش يتمّ على مستوى يُهيمن فيه الاحتشام على البذاءة؛ وهذا أسلوب تصعب ترجمته. إنّ الحيويّة الشاملة في القرآن قد منحته درجة من الاكتفاء الذاتي والقيام بنفسه. فبوصفه تجسيداً للإسلام المستقل، لم يكن القرآن بحاجة إلى مكمّل من الكتب المقدّسة السابقة. فقد أصبح مرآة حيويّة ومتعددة الوجوه لتطلّعات المؤمنين الروحيّة واحتياجاتهم، وفوق ذلك كان يُقدّم منظورات جديدة تركّز على مصيرهم المشترك كما يظهر ويتكشّف في حركة المجتمع.

لا يُمكن أن يُقرأ القرآن، بحكم تشابكه الوثيق مع مصائر المجتمع في الحياة اليوميّة، كنصّ منطقي بغية الحصول على المعلومات منه، أو حتّى للحصول على الإلهام. فكثيراً ما يفتقر القرآن في تتابع أجزائه وآياته إلى التماسك المنطقي والتسلسل؛ بل إنّ القصص التي يتناولها القرآن لا تُطرح في سرد متعاقب للأحداث، وإنّما تطرح بطريقة تذكّر القارئ بمقاطع من القصّة، بطريقة تفترض أنّ القارئ يعرف القصّة ـ بهذا التذكير يتمّ تناول المضامين المتعلّقة بالإيمان من القصّة، من دون كثير اهتمام بالتسلسل السردي ـ كما لو أنّ على من لا يعرف القصّة أن يسأل من يعرفها ليقصّها عليه قبل قراءة تعليقات القرآن عليها. ولأجل ذلك، فإنّ العديد من غير المسلمين يجدون بأنّ قصص القرآن غير متماسكة ومختلطة، ومليئة بالتكرار، ويجدون صعوبة في فهم اعتبار المسلمين لهذه القصص غايةً في الجمال؛ ذلك أنّ هذه القصص ليست مخصصة للقراءة وإنّما للمشاركة فيها: فهي يجب أن تُتلى، كفعل من أفعال الإخلاص الذاتي والعبادة. فالقرآن يُقدّم طوال الوقت تحدياً عظيماً: أن يقبل المرء بحمل تبعات الإيمان: وتلاوة المرء للقرآن بصدق هي نوع من القبول والتأكيد على حمله لتبعات الإيمان. وعندها سيتبدّى له جماله سطراً فسطراً وسيستمتع القارئ بتجاور عباراته، أيّاً كان الموضوع المباشر للآيات، وسيستمتع بكلّ الثيمات الرئيسة الحاضرة في

أيّة فقرة. فالعبارات المتكررة تذكّر القارئ بالسياق الكلّي الذي يجب أن تُفهم فيه الرسالة: ومن ثمّ فإنّ العبادة [الصلاة] يُمكن أن تكتمل بتلاوة أيّ جزء صغير من القرآن.

بالمجمل، لم يُركّز القرآن إلا في مراحله الأولى على الأمور الروحيّة الغامضة والاستثنائيّة. على أنّه لم يفقد الشعور بالعظمة أبداً. تكشف آية النور من سورة النور، المتأخّرة نسبيّاً والتي نزلت في المدينة، عن الجانب الكثيف من التجربة الدينيّة لمحمّد: فهي تشبّه الله بالنور السماويّ الأثيريّ في صور لا يُمكن إلا أن تُشير إلى تجربة روحيّة خاصّة. على أنّ النبرة العامّة للشعور الديني عند محمّد كانت دوماً مشتبكة بالحياة اليوميّة، مع شعور قويّ بالأوامر الإلهيّة المتجاوزة والمتعالية. ففي نفس السورة ـ سورة النور ـ بجانب أحد أبلغ الأوصاف، وأعلاها جماليّة، للإشراق الإلهيّ وحالة اليأس التي يعيشها من خسر الهداية الإلهيّة، تأتي مجموعة من التوجيهات المباشرة والبسيطة، ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ۝ لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مُعْجِزِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ وَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ ۖ وَلَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [النور: ٥٦ ـ ٥٧]. ثمّ تأتي على الفور بعد ذلك مجموعة من الأوامر التفصيليّة التي تحثّ المؤمنين على التأدّب في البيوت، وهي أوامر تُعزّز الانضباط الرصين والواقعي في مجتمع يتكوّن من بشر عاديين، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا۟ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَـٰثَ مَرَّٰتٍ ۚ مِّن قَبْلِ صَلَوٰةِ ٱلْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ ٱلظَّهِيرَةِ وَمِنۢ بَعْدِ صَلَوٰةِ ٱلْعِشَآءِ ۚ ثَلَـٰثُ عَوْرَٰتٍ لَّكُمْ ۚ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌۢ بَعْدَهُنَّ ۚ طَوَّٰفُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [النور: ٥٨].

في السورة التي يُفتتح القرآن بها، سورة الفاتحة، نجد تعبيراً نموذجياً دقيقاً ورصيناً عن الرجاء والخوف النابعين من تبجيل المجتمع لله:

﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝ مَـٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: ١ ـ ٧].

يوصف محمّد بأنّه «النبيّ المسلّح»، ولكنّ هذا يكاد يُميّزه عن مجموعة

أخرى من الأنبياء، أوّلهم موسى. ولعلّ من الأفضل أن نقول بأنّه نبيّ **الأمّة**، المجتمع الديني المِلّي. فقد أصبح المجتمع الديني، على نحوٍ متزايد، هو إطار جميع أشكال الثقافة العليا فيما بين النيل وجيحون. على الرغم من رفض محمّد لهيمنة قانون أيّ جماعة اجتماعيّة بعينها هيمنةً نهائيّة (أو ربما بسبب الحريّة المبدعة التي أتاحتها هذه الرؤية له في بناء شكل جديد وأكثر نقاء للمجتمع)، كان إنجاز محمّد الكبير هو تحقيق هذا النزوع الجماعي في حالة واحدة على الأقل؛ فقد شكّلت جماعته في المدينة الإطار الكلّي تقريباً للثقافة والمجتمع هناك. ولكن، أمكن للنزوع المناطقي أن يتحقق فقط لأنّ مجتمع محمّد لم يكن مصمماً لتخليص المصطفين من العالم، ثمّ ترك من يرفضون رؤية الإسلام نهباً للشرور. لقد كان ذلك المجتمع مصمماً لتحويل العالم نفسه من خلال الفعل في العالم.

ولكنّ مثل هذه الرؤية كانت تقود بالضرورة إلى السيف؛ فالأشخاص الذين ستتضرر مصالحهم من مثل هذا الإصلاح سيستعملون القوّة أيضاً، ويحافظون على درجة كافية من القوّة لإخماد أيّ اعتراضات تواجههم، ومن ثمّ فإنّ الإصلاح سيتطلّب تغييراً في قاعدة السلطة نفسها. في القرن العشرين، قدّم غاندي نموذجاً مبدعاً من الممارسة اللاعنفيّة لإنتاج تغيير أساسي في السلطة الاجتماعيّة. ولكن، بعيداً عن هذه الطريقة، فإنّ السعي الجادّ لإحداث إصلاح اجتماعي يتضمّن عادة استعداداً من قبل المصلحين لاستعمال الإكراه البدني لمواجهة، والتغلّب على، الإكراه الذي يمارسه الأشخاص الذين في السلطة. وهذا يعني ضمنيّاً الاستعداد لشنّ الحروب، ولارتكاب العنف والخداع اللذين تستلزمهما الحروب بالضرورة.

لا أعتقد بأنّ النظر إلى المعايير العسكريّة لمحمّد بوصفها مشكلة رئيسة في نبوّته أمر يتعلّق بنوع من الحساسيّة المسيحيّة فقط. ذلك أنّ جميع القيم تحمل معها عيوبها الخاصّة، كما أنّ كلّ منظور للحقيقة يترافق مع إغراءاته التي تجرّه نحو الخطأ. في كلّ التقاليد، تُقاس العظمة من خلال النجاح في تجاوز الأخطاء الخاصّة، التي تصاحب بالضرورة الميّزات التي يأتي بها هذا التقليد أو ذاك. فالمسيحيّة تتضمّن مجموعة من المزالق أيضاً. ولكنّ الاختبار الخاصّ بالإسلام هو كيف يُمكن للمسلمين أن يواجهوا سؤال الحرب. ففي خضمّ مخاطر المعركة وولاء المقاتلين المحتدم، فإنّ الفضيلة

العظمى تتمثّل في الإخلاص للهدف الذي يكمن وراء الإنسان ذاته، وصولاً إلى لحظة الاستعداد للموت في سبيله. ولكنّ الحرب ـ بعيداً عن أفعال الظلم الفرديّة التي تتضمّنها بالضرورة (حيث يتمّ التعامل مع الأفراد بوصفهم أجزاءً من كلٍّ واحد) ـ هي في الوقت نفسه التعبير الأقصى عن الادّعاء بالصلاحيّة الحصريّة للموقف الذي يتبنّاه المرء، وهو أمر قاتل وفتّاك فيما يتعلّق بالبحث المفتوح والدائم عن الحقيقة. لقد كان هذا الادّعاء بالصلاحيّة الحصريّة إغراءً دائماً في جميع المجتمعات التوحيديّة. فنبوّة محمّد، في سعيها نحو تحقيق النزوع التوحيديّ للوصول إلى مجتمع ديني شامل، تركت مجتمعها يواجه ذلك الإغراء الذي تمثّله روح الصلاحيّة الحصريّة، التي تترافق مع أيّ رؤية تسعى لمجتمع شامل، والتي تجد تعبيرها المناسب في الحرب. ولعلّ المشكلات الناجمة عن ذلك قد ظلّت موضوعاً دائم الحضور في تاريخ المسلمين.

٣

الدولة الإسلاميّة المبكّرة

٦٢٥ ـ ٦٩٢ [نحو ٣ ـ ٧٣هـ]

أسس محمّد كياناً سياسيّاً محليّاً جديداً، يقوم على رؤيته النبويّة. ولكن، سرعان ما اتخذ هذا الكيان السياسي أبعاداً دوليّة. فقد أصبحت هذه الدويلة قوّة منافسة في الجزيرة العربيّة، لا لقريش وحسب، بل وللإمبراطوريّتين البيزنطيّة والساسانيّة أيضاً. وعبر هذه المنافسات الشرسة، تمكّن هذا الكيان من جعل نفسه دولة للعرب عامّة. ففي الجيلين التاليين، تمدد فضاء هذه الدولة إلى الأراضي المجاورة عبر سلسلة من الصراعات الكبرى بين العرب المسلمين وبين القوّتين الإمبراطوريّتين. حلّ العرب محلّ هاتين القوّتين، وأسسوا إمبراطوريّة راسخة نظّمت حياة المنطقة الواقعة بين النيل وجيحون، على أساس عربي وإسلاميّ، إضافة إلى جزء كبير من المنطقة الغربيّة من حوض البحر الأبيض المتوسّط. لقد كانت هذه الحملات العسكريّة التي أسّست إمبراطوريّة العرب إنجازاً أسطوريّاً وملحميّاً.

ولكنّ ذلك كان لا بدّ أن يتضمّن صراعات حاسمة بين العرب أنفسهم في كلّ خطوة من خطوات تأسيس الإمبراطوريّة. وبهذا أمكن للكيان الهشّ في الحجاز، الذي تأسس حول فرد ذي شخصيّة كاريزماتيّة، أن يتحوّل إلى دولة عظمى تدير حضارة زراعاتيّة معقّدة. عند كلّ مفترق طريق، كانت القرارات المصيريّة تُحدد الطابع الذي سيتخذه الكيان السياسي الإسلاميّ في المستقبل. في النهاية، فإنّ هذا الطابع بدوره هو ما حدد شكل تأثير الإسلام في المجتمعات التي سيطر عليها. فالتطوّرات الداخليّة هي ما ضمن أن تكون لهذه الفتوحات أهميّة دائمة ومستمرّة.

محمّد يؤسس دولة مستقلّة بين الإمبراطوريّتين البيزنطيّة والساسانيّة

بينما كان محمّد يُقيم نظاماً اجتماعيّاً جديداً في المدينة، كان أيضاً يوسّع نفوذه بنشاط خارج حدود الواحة التي اختارها مركزاً له. ولا شكّ بأنّ الطابع الحربيّ هو ما جعل ذلك ممكناً، كما أنّه في بعض الجوانب على الأقل، شكّل طبيعة المجتمع في المدينة. وكما يُمكن للقارئ أن يرى من خلال الرسم التوضيحي للمسار التاريخي لحياة محمّد، فإنّ الأحداث الكبرى قد تتالت بسرعة كبيرة بمجرّد انتقاله إلى المدينة. ويبدو أنّ سنوات التحضير البطيء في مكّة قد آتت ثمارها بسرعة كبيرة، أوّلاً في المدينة، ولاحقاً في مكّة وفي الجزيرة العربيّة البدويّة ككل.

كانت قريش خائفة من الموقع الذي ظفر به محمّد في المدينة بعد انتصاره في بدر. فقد بات واضحاً بأنّ محمّداً بات قادراً على تدمير تجارتهم مع سوريا (وبالتالي مع اليمن أيضاً)؛ مما يعني إضعاف هيبتهم بين البدو، الذين يعتمد نظامهم كلّه على احترامهم؛ ومما يعني أيضاً أنّ موقعهم في مكّة الجرداء سيغدو ضعيفاً للغاية. قام المكيّون بجمع كلّ ما يستطيعونه من الرجال والسلاح لشنّ هجوم عسكريّ على المدينة. وعندما وصلوا إلى واحَة المدينة، شرعوا بتخريب محاصيل الحبوب الجديدة، وعسكروا خارجاً، ليجبروا سكان المدينة على ترك حصونهم التي كانوا يُفضّلون البقاء فيها، والخروجَ إلى المعركة المفتوحة الضارية. اتخذ محمّد موقعاً عسكريّاً قويّاً قرب جبل أحد، في الجانب الشماليّ من المدينة. (اختار بعض المنافقين القعود والتخلّف عن القتال). بحسب التراث الإسلاميّ فإنّ المعركة التي كانت موعودة بالنصر تحوّلت إلى هزيمة بعد أن ترك بعض أصحاب محمّد، الذين وُضعوا لحراسة خاصرة الجيش، مواقعَهم في مخالفةٍ صريحة لأوامر محمّد، للمشاركة في جمع الغنائم. رأى قائد سلاح الفرسان المكيين، خالد [بن الوليد] هذه الثغرة وتمكّن من قلب الموازين. أُصيب محمّد نفسه بجروح، ولكنّه تمكّن من الحفاظ على موقعه وأصبح مركزاً لتجمّع المقاتلين فوق الجبل.

اغتبطت قريش بانتصارها. وكانت نساء قريش قد خرجن مع الجيش لتشجيعه كما هو شائع في المعارك الكبرى، واحتفلنَ بالانتصار. وفي لحظة انغماس مفرطة وغير عاديّة، قامت هند [بنت عتبة]، زوجة القائد أبي سفيان، بتمزيق كبد حمزة، عمّ محمّد وأحد أوائل من أسلموا، ولاكته في فمها؛ لأن حمزة، أحد أبطال بدر، كان قد قتل أباها.

التسلسل الزمني لحياة محمد

أحداث في حياة محمد	أحداث ذات صلة
؟ ٥٧٠ ولادة محمد	
	؟٥٧٥ الساسانيون يحتلون اليمن ويطردون الأحباش
	٥٧٩ وفاة كسرى أنوشروان، أعظم ملوك الساسانيين، تاركاً إمبراطوريته في حرب مع الرومان.
؟ ٥٨٠ عقد حلف الفضول في مكة لتأسيس ثقل يُوازن ويقابل العشائر الأكثر قوة.	٥٨٠ إحراق الغساسنة، العرب الموالون للبيزنطيين، الحيرةَ، عاصمة المناذرة، العرب الموالين للساسانيين في صحراء العراق.
؟ ٥٨٥ ـ ٥٩٠ حرب الفجار، إذ انتهكت قريش الأشهر الحرم، في قتالها مع البدو.	٥٨٢ ـ ٦٠٢ عهد موريكيوس، الإمبراطور الروماني، الذي قوّى الإمبراطورية المتدهورة، ووضع الغساسنة في الصحراء السورية تحت سيطرته المباشرة بدرجة أكبر.
؟ ٥٩٠ محاولة عثمان بن حويرث (عبثاً) قيادة مكة تحت الرعاية البيزنطية.	٥٨٩ ـ ٦٢٨ عهد كسرى برويز، الملك الساساني.
؟ ٥٩٥ زواج محمد من خديجة، وإنجاب أربع إناث من هذا الزواج.	٥٩١ بعد حدوث ثورة، استعاد كسرى برويز الحكم من خلال الرومان، وعقد معهم سلاماً.
	٦٠٢ مملكة المناذرة توضع تحت سيطرة الساسانيين؛ وبعد فترة وجيزة تتفكك.
	٦٠٢ ـ ٦١٠ أطاح فوكاس، وهو رجل غير مؤهل من العامة، بموريكيوس، وتمت مهاجمته من قبل كسرى برويز.
٦١٠ (أو قبل ذلك) تلقي محمد الوحي للمرة الأولى.	٦١٠ ـ ٦٤١ عهد هرقل، الذي أعاد تنظيم الإمبراطورية الرومانية.
	؟ ٦١١ يوم ذي قار: وفيه هزمت مجموعة من القبائل العربية قوة ساسانية قرب الحيرة.
٦١٣ (أو قبل ذلك) بداية الدعوة الجهريّة.	٦١٢ ـ ٦١٤ الساسانيون يحتلون جميع سوريا بمساعدة المُحتجّين من اليهود، وينقلون «الصليب الحقيقي» من القدس إلى العاصمة الساسانية.
٦١٥ (أو سابقاً) هجرة بعض المسلمين إلى الحبشة.	٦١٥ يحتل الساسانيون الأناضول وصولاً إلى خلقيدونية المواجِهة للقسطنطينية.
٦١٦ ـ ٦١٩ (أو سابقاً) مقاطعة بني هاشم [في الشِعب].	

أحداث في حياة محمد	أحداث ذات صلة
؟ ٦١٧ يوم بُعاث في يثرب (المدينة)، وهو معركة وقعت بين الأوس والخزرج.	
؟ ٦١٩ موت خديجة وأبي طالب، ومحمد يسعى للحصول على الدعم من الطائف.	٦١٩ يحتل الساسانيون مصر.
٦٢١ أول اتفاق في بيعة العقبة الصغرى مع المسلمين الجدد من المدينة.	
٦٢٢ بيعة العقبة الكبرى، والهجرة إلى المدينة.	٦٢٢ ـ ٦٢٥ هرقل يغزو المملكة الساسانية عبر المرتفعات الأرمينية.
٦٢٤ سرية نخلة، أول إراقة للدماء؛ معركة بدر، انتصار المسلمين غير المتوقع؛ طرد يهود بني قينقاع من المدينة.	
٦٢٥ معركة أحد، فشل قريش في إنهاء قوّة المدينة على الرغم من انتصارها؛ طرد يهود بني النضير.	
٦٢٦ الحملة العسكريّة الأولى إلى دومة الجندل، بين سوريا والعراق.	٦٢٦ يحاصر الآفار ـ من جميع أنحاء نهر الدانوب بالتعاون مع الساسانيين ـ القسطنطينية لكن من دون جدوى.
٦٢٧ أهل مكة يحاصرون المدينة (غزوة الخندق)؛ ومذبحة بني قريظة.	٦٢٧ حملات هرقل في بلاد الرافدين.
٦٢٨ صلح الحديبية، هدنة مع قريش؛ وإخضاع يهود خيبر.	٦٢٨ هرقل ينتصر بالقرب من طيسفون [المدائن]، العاصمة الساسانية، واغتيال كسرى برويز؛ تحقق السلام (عودة إلى الوضع السابق).
٦٢٩ الحج بشكل سلمي إلى مكة المكرمة؛ أول حملة عسكريّة إلى مؤتة، باتجاه أراضي الغساسنة على الحدود السورية، بعد انسحاب الساسانيين.	٦٢٩ الساسانيون يخلون المقاطعات الرومانية السابقة؛ يرفض الرومان تجديد الدعم للغساسنة في صحراء سوريا؛ الطاعون يطيح بابن كسرى في ذلك الوقت. ٦٢٩ ـ ٦٣٢ عدد كبير من المطالبين بعرش الإمبراطورية الساسانية، من بينهم امرأتان.
٦٣٠ المسلمون يفتحون مكة، ويهزمون البدو في غزوة حنين؛ إيقاف حصار الطائف مؤقتاً؛ حملة ضخمة إلى تبوك في جنوب سوريا، ضد الغساسنة.	٦٣٠ هرقل يعيد «الصليب الحقيقي» إلى القدس.
٦٣١ توافد الوفود من مختلف المناطق العربية لإعلان إسلامهم، وفيهم وفود الطائف واليمن المرتبطة بالساسانيين.	
٦٣٢ حجة الوداع لمحمد؛ ظهور مسيلمة كنبي في اليمامة في وسط الجزيرة العربية؛ وفاة محمد.	٦٣٢ يزدجرد الثالث يعتلي العرش الساساني.

ولأنّ جيش محمّد كان لا يزال سليماً بالمجمل، ولأنّ بعض القوى في المدينة لم تكن قد شاركت في المعركة بعد، فإنّ قريشاً لم تشعر بأنّها تمتلك القوّة الكافية لمهاجمة حصون المدينة؛ فانسحبت بعد أن استعادت شيئاً من هيبتها، ولكن من دون أن تتمكّن من إخضاع محمّد[1]. استغلّ محمّد انسحاب قريش لنفي ثاني العشائر اليهوديّة، بني النضير، الذين كان محمّد يشكّ في أنّهم يُعدّون مخططاً ضدّه؛ وعندما رفضوا الخروج بنفس الشروط التي خرج بها بنو قينقاع، وأصرّوا على ملكيّتهم لبساتين النخيل، حاصرهم محمّد في قلاعهم وأجبرهم على المغادرة وصادر بساتينهم أيضاً. خارج المدينة، أثبت محمّد استعدادَه للتعاون، أو للحياد على الأقلّ، مع أيّ مجموعة قَبَليّة تسعى لبناء علاقة وديّة مع المدينة، واستمرّ في حملاته العسكريّة.

بعد سنتين، وحين أصبح واضحاً بأنّ محمّداً يزداد قوّة بدلاً من أن يضعف، قامت قريش بمحاولة أكبر؛ فقد استدعت كلّ من بقي من حلفائها البدو، وأضافت بذلك قوّة كبيرة إلى قوّتها المكيّة. كانت قريش بذلك تعترف بأنّ قوّة مكّة وحدها لا تكفي للقضاء على محمّد. كان يجب أن تكون هذه المعركة حاسمة، وإلا فسيثبت بأنّ أقصى قوّة لقريش غيرُ كافية لدحر محمّد، وهو ما سيكون ثلمة لا تُسدّ وخرقاً لا يُرقع في هيبة قريش. وصل تحالف جيوش قريش، بطيء الحركة، متأخّراً هذه المرّة عن موسم الحصاد، ولم يعد من الممكن إخراج أهل المدينة من الجزء الأكثر تحصناً من الواحة. وبهدف تحييد سلاح الفرسان البدويّ (ذلك أنّ مزارعي المدينة لم يكونوا يمتلكون سوى عددٍ قليل من الخيول)، قام محمّد بحفر خندق في المناطق التي يُمكن للجيش أن يدخل منها. ولمدّة شهر كامل، نجح الخندق في الدفاع عن المدينة، من خلال سلسلة من المناوشات، وانحصرت أدوات

(١) يرى فرانتس بوهل في كتابه **حياة محمّد** بأنّ فشل قريش في متابعة انتصارهم في أُحُد مردُّه إلى افتقارهم إلى رؤية رجال الدولة ومؤهّلاتهم، فاكتفوا بأن حقّقوا ثأرهم مما حصل في بدر. وصحيح أنّ القضيّة هنا محلّ تخمين، إلا أنّ تحليل مونتغمري وات يبدو أكثر إقناعاً في ضوء حقيقة أنّ رجالات قريش نفسهم قد تميّزوا بقيادتهم في الفتوحات الإسلاميّة الكبرى اللاحقة. تظهر المعضلة ذاتها في تأويل العديد من الحوادث في حياة محمّد. انظر:

Frants Buhl, *Muhammeds liv* (Copenhagen: Gyldendal, 1903), p. 251 (p. 256 of the German translation).

القتال فيما يستطيع المقاتلون المشاة أن يقوموا به. بعد ذلك، اقتنع بعض البدو بالتخلّي عن قريش وانسحبوا، ومن ثمّ فقد تفكك الجمع وتبدّد شمله. هكذا، كان حصار محمّد للتجارة المكيّة قد تأكّد، وباتت قريش في موقع دفاعيّ لا يُمكنها معه سوى انتظار تحرّكات محمّد.

بقيت بنو قريظة ـ العشيرة اليهوديّة الوحيدة التي ظلّت تقاوم الإسلام وتقاوم قيادة محمّد ـ محايدةً في أثناء الدفاع عن الخندق، ولكنّها تفاوضت مع قريش. عملت العشائر اليهوديّة الأخرى، التي تمّ نفيها سابقاً، بنشاط في دعم تحالف قريش. وهكذا، عندما رحلت قريش، هاجم محمّد بني قريظة، ورفض أن يسمح لهم باختيار النفي كما حصل مع بني النضير، وأصرّ على أن يستسلموا استسلاماً غير مشروط. في عُرْف العرب (كما لدى العديد من الشعوب القديمة)، عندما يتمّ أسر العدوّ، فعادة ما يتمّ استرقاق الأطفال والنساء ويُقتل الرجال أو يتمّ فداؤهم؛ فلا يمكن الاعتماد على الرجال كعبيد. ولكنّ محمّداً لم يسمح بالفداء وأصرّ على أن يُقتل جميع الرجال، نحو ٦٠٠ رجل.

بات محمّد قادراً على إرساء نظام أخلاقي جديد في المدينة، كما بات قادراً على الدفاع عنها ضدّ هجمات قريش. ولكنّ ذلك كلّه لم يكن كافياً. ففي مجتمع يضع فيه البدو المعاييرَ الأخلاقيّة للجميع، لم يكن يُمكن لواحة المدينة أن تصمد طويلاً وهي ترفع معاييرَ وقيماً متعارضة مع الجميع. صحيحٌ أنّ مكة باتت مُحيَّدة الآن، ولكنّ أيَّ نظام آخر في المنطقة سيبقى نظاماً غير مستقرّ ما دام النظام المكيّ لا يزال يقوم على الأسس الوثنيّة. إذا أراد محمّد إيجاد بيئة متكاملة تحمل المسؤوليّة الأخلاقيّة للمسلمين، فإنّ عليه أسلمة النظام المكيّ نفسه. بوعي أو من دون وعي، فإنّ الخطوة التي أقدم عليها كانت لها هذه النتيجة، وربما أكثر.

عندما أعلن محمّد دعوته، كانت تدور على هامش حرب دائرة بين الإمبراطوريّتين الساسانيّة والبيزنطيّة؛ وهي الحرب التي انتهت آنذاك باحتلال الساسانيين لسوريا. كان سقوط سوريا بمثابة كارثة للبيزنطيين: ليس فقط بسبب الخراب الذي لحق بالمنطقة نتيجة الجيوش التي احتلّتها، بل أيضاً لأنّ عدداً من المسؤولين البارزين قد تمّ نقلهم إلى الأراضي الساسانيّة؛ كما

حصل مع عددٍ من سكّان القدس. حتى خارج سوريا، كانت القسطنطينيّة نفسها محاصرة. بالنسبة إلى قريش، كان ذلك يطرح سؤالاً مهمّاً يتعلّق بتجارتها، كما يطرح سؤالاً يتعلّق بموقفها الحياديّ. فما كان إمبراطوريّةً قويّة وبعيدة أصبح اليوم أكثر قرباً في كلّ من اليمن وسوريا. لا يُمكننا أن نعرف بماذا كان يُفكّر محمّد، ولكنّه كان يعرف بأنّه لو لاقى ذات النجاح الذي لاقاه في حملاته العسكريّة ضدّ قريش، فإنّه لن يكون قادراً فقط على ضمّ العناصر التي تشكّل النظام المكّي إلى نظامه، بل سيكون قادراً أيضاً على ضمّ العرب في الأطراف الشماليّة والجنوبيّة لطرق التجارة المكيّة؛ وسيكون قادراً على سحبهم من التحالفات مع البيزنطيين والساسانيين وجعلهم حلفاء للمدن التجاريّة في الحجاز. إن نجح هذا التحالف، فإنّه سيخلق قوّة تمتدّ من سوريا إلى اليمن، ستكون قادرة على تحدّي البيزنطيين والساسانيين، حتى لو كان الساسانيّون لا يزالون يتحكّمون بالجزء الأكبر من سوريا.

من قاعدته في المدينة، وربما اعتماداً على علاقات التحالف التي كانت قائمة أصلاً بين عدد من قبائل المدينة وبعض القبائل البدويّة المجاورة، كان محمّد يبني روابط وصلات مع البدو بانتظام لمواجهة تحالفات قريش. وحتى لو لم تقبل القبائل بتحالف كامل مع الإسلام، فإنّها كانت تقبل أحياناً بتحالف مع المسلمين، وكان بعضها يعترف بقيادة محمّد. وقد تمّ ذلك جزئيّاً عبر الدخول في الإسلام، وجزئيّاً عندما كانت بعض التصرّفات المعادية للإسلام تُتيح الفرصة [للمسلمين] لشنّ هجمات عقابيّة (في حملات تتراوح أعدادها بين العشرات والمئات). ولكنّ ذلك كان يتمّ غالباً عبر الأدوات الدبلوماسيّة؛ فقد لعب محمّد على أوتار الخلافات بين العشائر والقبائل، عبر إغرائهم بالفوائد التي سيجنيها المتحالفون معه، وأحياناً عبر دور المدينة كمحكّم حيادي، ولاحقاً عبر الحصص التي سيجنيها المتحالفون معه من الغنائم التي يحصل عليها المسلمون من المعارك. هكذا فإنّ نظام الأمان بين قبائل المدينة قد توسّع وتمدّد في أراضٍ واسعة خارجها.

لم يؤثّر الإخفاق في غزوة أُحد على الدولة الناشئة لوقت طويل. فقد بات واضحاً تدريجيّاً بأنّ محمّداً يريد تحويل كلّ من يمكنه تحويلهم من العرب للدخول في الإسلام، وليس أولئك المرتبطين بقريش فقط. أو على الأقل، بات واضحاً بأنّه يريد ربطهم بمجتمعه بروابط تضمن السلام والأمن

بين جميع العرب، وهو ما يعني تجانسهم مع القيم الإسلاميّة الجديدة؛ بخاصّة عرب الشمال القريبين من سوريا. بعد سنة من غزوة أُحد، أرسل محمّد حملة عسكريّة نحو الصحراء السوريّة تأكيداً على اهتمامه بالعرب السوريين. فكسْبُ ولائهم كان يعني في المقام الأوّلِ قطع الطريق التجاري المكيّ نحو سوريا. ولكنّه كان يعني ما هو أكثر من ذلك أيضاً. فقد اعتادت القبائل الشماليّة، بدرجات مختلفة، على التأثير السياسي البيزنطي، وأصبح الكثيرون منهم مسيحيين، بدرجة أو بأخرى. وبما أنّ سوريا قد أصبحت تحت الإدارة الساسانيّة، فقد كان يبدو بأنّ الصراع الساساني البيزنطي قد انتهى لصالح الساسانيين. إلا أنّ محمّداً لم يكن مقتنعاً بأنّ انتصار الساسانيين انتصارٌ نهائيّ. تنبّأ القرآن مبكّراً، في لحظة انتصار الساسانيين، بهزيمتهم [الروم: ١ ـ ٦]. (في عام ٦٢٢، غزا هرقل الإمبراطوريّة الساسانيّة عبر المرتفعات الأرمينيّة، وفي عام ٦٢٥، بعد عام من غزوة أحد، كان مستعدّاً لشنّ هجوم كبير على الإمبراطوريّة، وفي عام ٦٢٨ نجح هرقل في ذلك وأجبر الساسانيين على العودة إلى مواقعهم القديمة). ولكن، في أثناء ذلك، كانت جهود محمّد المنظّمة باتجاه سوريا تُشير إلى أنّ رغبته النهائيّة لا تقتصر على أن يحلّ محلّ قريش في الحجاز فقط، بل أن ينافس الساسانيين في الحلول محلّ البيزنطيين ومحلّ حلفائهم من عرب الشمال.

في المدينة، بعد فشل المكيين أمام الخندق، أصبح محمّد رئيساً لمجتمع المسلمين من دون معارضة علنيّة لسلطته. وقد بقي عدد قليل من اليهود في حالة من الاستقلال معتمدين على علاقاتهم بالعشائر المسلمة المختلفة. أما القبائل خارج المدينة، فقد كان أعضاؤها في الغالب من الوثنيين، وكان عليهم، على نحوٍ متزايد، أن يدخلوا في الإسلام كشرط للدخول في التحالف مع محمّد، ولضمان أن يكونوا جزءاً من نظام الأمن الذي يفرضه محمّد. ولكنّ عدداً من القبائل، بخاصّة في الطريق إلى سوريا، كانت قبائل مسيحيّة، بدرجة أو بأخرى. أما الواحات الشماليّة فكانت بيد اليهود. ومن بين هذه التحالفات لم يكن هناك سوى عدد قليل ممن دخل في الإسلام. أجبر سكان الواحات، الذين أثبتوا عدائيّتهم الشرسة، على القبول بالاعتماد على المدينة وعلى منح جزءٍ من محاصيلهم لها، من خلال

الحملات العسكريّة التي بدأت في السنة التالية لغزوة الخندق. في المقابل، تمّ التعامل مع البدو ذوي التوجّه المسيحيّ، الذين كانوا مستعدّين للتعامل مع محمّد، كحلفاء متساوين. على أنّ الاعتراف بمحمّد باعتباره قائداً لهذا التحالف المشترك كان أمراً بديهيّاً في هذه الحالة.

بناءً على ذلك، صار مجتمع محمّد يضمّ المسلمين وغير المسلمين على درجات متفاوتة من العضويّة. لم يعد هذا المجتمع مجرّد قبيلة جديدة من المؤمنين، أو حتّى رابطة طوعيّة لمجموعة محليّة؛ فقد بات مجتمعاً معقّداً وشاملاً يتضمّن عناصر غير متجانسة، مُنَظّمة بطريقة أكثر إحكاماً مما كانت عليه الحال في النظام المكّي (على المستوى الديني والسياسي). لقد بات واضحاً بأنّ البنية السياسيّة التي يؤسسها محمّد هي دولة، مثل دول الشعوب حول الجزيرة العربيّة، بحكومة مركزيّة تمتلك سلطة فاعلة، لا يُمكن تجاهلها والإفلات من عقابها. كان محمّد يرسل المبعوثين لتعليم القرآن ومبادئ الإسلام، وجمع الزكاة، وربما للتحكيم في النزاعات للحفاظ على السلام ومنع الثأر المتبادل. لقد أصبحت مهمّة مسلمي المدينة هي جلب نمط من العيش العادل والإلهيّ إلى مناطق الحجاز. وقد اعتمدوا بالأساس، إن توخينا الدقّة، على إرادة الغالبيّة القبولَ بالنظام الجديد للحصول على المكاسب الفوريّة وعلى السلام بينهم واكتساب القوّة في مواجهة الأعداء الخارجيين. ولكنّ النموذج كان يتأسّس، سواء بالتعاون النشيط للقبائل المختلفة أو من دونه.

فتح مكّة

لم يكن لمثل هذا النظام أن يكتمل، أو حتى أن يستمرّ في الوجود، من دون ضمّ مكّة واستغلال الطرق التجاريّة بين اليمن وسوريا: أي من دون أن يحلّ محلّ النظام المكيّ فعليّاً. في عام ٦٢٨، ومع اقتراب انقضاء ستّ سنوات في المدينة، تحرّك محمّد مع ما يقرب من ألف رجل إلى مكّة بهدفٍ مُعلن، وهو المشاركة في الحجّ السنويّ. بعد مفاوضات متوتّرة في الحديبية، خارج مكّة، وقّع محمّد معاهدة مع قريش تقضي بأن ينسحب المسلمون هذا العام (احتاج الأمر إلى كلّ ما يملكه محمّد من سلطة كاريزماتيّة لإقناع أصحابه بالتخلّي عن الحجّ هذا العام)، على أن تُخلي قريش مدينتها في العام التالي لتسمح للمسلمين بالحجّ من دون تدخّل عدائيّ. مؤقتاً على

الأقل، كان المسلمون سيتحكّمون بالمعابد المكيّة. ولكنّ المعاهدة كانت تميل فيما يبدو لصالح قريش: فقد أعطاهم محمّد هدنة تمتدّ إلى عشر سنين، لن تتعرّض خلالها تجارتُهم لأيّ اعتداء. على أنّ المعاهدة كانت تتضمّن سماحَ قريش لحلفائها البدو بتركها والالتحاق بمحمّد؛ وبالفعل التحقت بعض القبائل فوراً بمحمّد. نظراً للمكانة الكبيرة التي بات محمد يحظى بها واقعاً، فإنّ المعاهدة كانت تعترف ضمنياً بنظامه القبليّ في الحجاز، وتسمح للنظام المكيّ القديم بالزوال. ومع ذلك، فقد أظهر محمّد في المفاوضات درجة عالية من الودّ، بل والكرم تجاه مكّة. ومن ثمّ فقد كانت قريش متأكّدة بأنّها ستحظى بموقع جيد في نظام محمّد إن دخلت فيه.

في العام التالي لصلح الحديبيّة، أكمل محمّد إخضاع عدد من الواحات في الحجاز. تمّ الحجّ في العام التالي كما كان مخططاً له. ومع استعادة البيزنطيين لسوريا في ٦٢٩، أرسل محمّد حملة عسكريّة كبيرة (٣٠٠٠ رجل) إلى مؤتة في الطرف الجنوبيّ من سوريا، كنوع من استعراض القوّة.

في عام ٦٣٠، في السنة الثامنة لمحمّد في المدينة، اعتبر محمّد بأنّ المناوشات التي وقعت بين حلفاء قريش من البدو وحلفاء المسلمين هي انتهاك للمعاهدة من طرف قريش؛ فقام بجمع حلفائه من البدو، وزحف إلى مكّة بعددٍ يفوق أعداد جيش مكّة بكثير؛ نحو ١٠ آلاف مقاتل. بعد مقتل العديد من قادة قريش في بدر، أصبح أبو سفيان (من بني أميّة) القائدَ الأبرز في قريش؛ وقد حاول مراراً، منذ انتهاك الهدنة، أن يصل إلى تسوية مع محمّد من خلال المفاوضات؛ أما الآن فقد جاء إلى معسكر محمّد ليُعلن إسلامه على مضض، وعاد إلى مكّة ليُعلن بأنّ محمّداً سيمنح المكيين عفواً عامّاً إن سمحوا له بدخول مكّة كسيّد منتصر. وافقت قريش على ذلك. لم يواجه جيش محمّد سوى مقاومة بسيطة. قَبِل محمد استسلام معظم أعدائه القدامى؛ باستثناء مجموعة صغيرة ممن ذمّوه علناً في أشعارهم.

ورث المسلمون الآن موقع قريش بين العرب. وعلى الفور شاركت قريش في حملة محمّد ضدّ القبائل البدويّة التي ظلّت تقاوم سلطته، وقد تمّت مكافأة قادة قريش بسخاء من الغنائم، إلى درجة جعلت أصحاب محمّد المقرّبين يشتكون. أُجبر معظم البدو على الاستسلام، وكان الاستسلام يعني

الآن القبول الكامل بالإسلام. تمّ تحطيم الأصنام، والأحجار المقدّسة، ومعابد الآلهة الوثنيّة في مكّة وفي المناطق المحيطة بها. في السابق، تمكنت الطائف، منافسِةُ مكّة وشريكتها كمدينة تجاريّة، من مقاومة الحصار، ولكنّها الآن وجدت نفسها معزولة ومجبرة على الاستسلام أيضاً.

أُطلق على العام التالي لفتح مكّة، عام الوفود؛ إذ إنّ وفوداً من ممثّلي القبائل في الحجاز ونجد قد بدأت تصل بحثاً عن تفاهماتٍ مع القوّة الجديدة لمحمّد. في بعض الحالات، كانت قبائل بكاملها مستعدّة للدخول في الإسلام. وأحياناً كانت تأتي فصائل في القبائل بحثاً عن الدعم في مواجهة خصومها. كانت الوفود تأتي من كلّ مناطق الجزيرة العربيّة، حتى من المناطق البعيدة عن الحجاز كالبحرين [منطقة الساحل الشرقيّ للجزيرة العربية] وعُمان. وقد أعلن جزء مهمّ من اليمن ـ حيث بدأت السيطرة الساسانيّة تضعف خلال الحرب ـ خضوعَه لمحمّد، بخاصّة المدينة المسيحيّة نجران. وقد سُمح لأهل نجران بأن يعترفوا بالسلطة السياسيّة لمحمّد من دون أن يتخلّوا عن ولائهم الدينيّ لنبيّهم عيسى، وذلك لأنهم موحِّدون.

كانت القبائل الشماليّة، في الطريق نحو سوريا، لا تزال غير مستعدّة للخضوع لمحمّد؛ فبعد هزيمة الساسانيين، جددت هذه القبائل صِلاتها بالبيزنطيين. ويبدو أنّ اهتمام محمّد بهذه القبائل كان يفوق كلّ اهتماماته الأخرى، فوجّه كلّ جهوده العسكريّة باتجاههم. منذ انسحاب الساسانيين من سوريا، كان محمّد يُقدّم شروطاً جيّدة لكلّ من يخضع طواعية له، في حين كان يفرض جزية باهظة على من يرفض ذلك بعد هزيمتهم. بعد سنة من فتحه لمكّة، قاد محمّد بعثته الحربيّة الكبرى، نحو ٣٠ ألف مقاتل، ضدّ بني غسان [الغساسنة]، الحماة الرئيسين للحدود البيزنطيّة على الجبهة السوريّة، من دون أن تكون لهذه الحملة نتائج حاسمة.

في موسم الحجّ التالي لمكّة، لم يعد يُسمح للعرب الوثنيين بالمشاركة في الحجّ. وفي عام ٦٣٢، قام محمّد بالحجّ بنفسه، مُرسياً بذلك شكل شعائر الحجّ كما استقرّت في الإسلام. في النظام الإسلامي، كما في النظام المكّي، كان للحجّ مكانة مهمّة؛ ولكن مع أسلمة الحجّ، أصبحت العبادة أكثر تركيزاً. لم يعد الحجّ موسماً تشارك فيه القبائل وتتداخل لأنّ أصنامها

المختلفة موجودة حول الكعبة، بل لأنّه عبادة تتجاوز أيّ قبيلة؛ بما في ذلك قريش. وعلى الرغم من أنّ الإسلام قد حافظ على مراعاة بعض الأماكن الثانويّة واحترامها، فإنّه قد جعل الحجّ معتمداً على زيارة الكعبة والطواف حولها، بيت الله الذي أقامه إبراهيم وإسماعيل. يقبّل المسلمون الحجر الأسود في ركن الكعبة، كفعل رمزيّ للتأكيد على الولاء لله، الذي أرسل كلّاً من إبراهيم ومحمّد لهداية البشريّة، وليس بوصفه تجسيداً وثنيّاً.

بعد عدّة أشهر، وفي أثناء الاستعداد لإرسال حملة عسكريّة أخرى نحو سوريا، مرض محمّد وتوفّي بين ذراعي عائشة، ودفن في موضع وفاته.

نشأة ثقافة جديدة للمنطقة

لا شكّ بأنّ الفترة التالية كانت ذات أهميّة فائقة فيما يتعلّق بتكوّن الحضارة الإسلاماتية. ولكنّ اهتمامنا هنا سينصبّ على العناصر التي ستكوّن الحضارة، والتي لم تُوجد إلا لاحقاً، بدلاً من التركيز على الحياة الثقافيّة العامّة لذلك الوقت. طوال مرحلة النشأة، قبل وفاة محمد وبعدها، استمرّ التيار العام للحياة الدينيّة والفنيّة والفكريّة التجاريّة، في منطقة النيل إلى جيحون، في كونه انعكاساً للولاءات الثقافيّة المهيمنة السابقة. فالتطوّر الثقافي الإسلاماتي لم يكن يشكّل إلا نطاقاً محدوداً وسط ما كان يحدث في تلك الفترة، التي تمثّل فترة واعدة وخصبة وولّادة لما بعدها. داخل هذا النطاق، نهتمّ أحياناً ببعض الأحداث التي تمتلك أهميّة في وضعيّتها الثقافية وتمتلك ذات الأهميّة فيما يتعلّق بالتطوّر الإسلاماتي: ومن ثمّ فإنّ بعض التطوّرات في الإمبراطوريّات الرومانيّة والساسانيّة ما قبل الإسلاميّة، في المناطق التي تطوّرت فيها الحضارة الإسلاماتية، هي تطوّرات مهمّة في سياق الإسلام أيضاً. ولكننا في بعض الأحيان، وعلى الرغم من أننا نستبعد بعض النواحي ذات التأثير الكبير في ذلك الوقت، نهتمّ ببعض النواحي الأخرى التي تبدو ذات أهميّة ثانويّة في الحياة الثقافيّة السائدة في ذلك الوقت. فمثلاً، تحوز ثقافة الجزيرة العربيّة في مرحلة ما قبل الإسلام على أهميّة كبيرة في ظلّ الإسلام، ولكنّها كانت هامشيّة في زمانها؛ فلم يكن لدى الإغريق ولا الآراميين ولا الفرس سبب كافٍ يدفعهم في ذلك الوقت للاهتمام بصعود التقليد الشعري البدوي (الفنّي الماهر، وإن لم يكن تقليداً عالي الغنى والتنوّع).

بل إنّ ظهور الدين الإسلامي وتوسّع سلطة العرب ونفوذهم أيضاً، والذي شكّل في النهاية تقليداً جديداً مهيمناً على كلّ الحالة الثقافيّة، لم يكن له آنئذٍ تأثير كبير، وكان يبدو على الأرجح أمراً مؤقّتاً ومصطنعاً. فمن زاوية نظر الحضارات القديمة، لم يكن المجتمع الأقلّوي للمسلمين ـ على الرغم من قوّته وسلطته ـ يعبّر عن أعلى مستويات الثقافة أهميّة؛ ولم يكن ليصبح محطّ اهتمامنا وبؤرة تركيزنا إلا بأثر رجعي [أي نتيجة لتأثيره اللاحق].

تُمثّل هذه الجماعة الأقلويّة نقطة اهتمام رئيسة؛ فقد مثّلت بوعي وقصد تقليداً جديداً يتمّ تأسيسه في مقابل التقاليد العظيمة للحضارات القديمة. فتدريجيّاً، كان بعضهم يتخيّلون بأنّهم سيستبدلون بجميع المجتمعات السابقة مجتمعاً جديداً يقوم على قيمهم الجديدة. على المدى البعيد، فإننا أمام شيء يقترب من كونه تجربة اجتماعيّة كاملة؛ وربما يكون أحد أهمّ التجارب الكبرى في التاريخ. ولكنّ هذه التجربة لم تبدأ بالنضج إلّا مع نهاية هذه الفترة؛ ومع اكتمال نضجها، نكون قد دخلنا عالم الحضارة الإسلاماتيّة بالمعنى الحقيقيّ للكلمة. ولكنّ البذور كانت حاضرة عند المجموعة الصغيرة من المسلمين الأوائل.

في تلك المرحلة من تشكّل الحضارة، كان للمجموعة الصغيرة من العائلات العربيّة المعنيّة، بعاداتها العربيّة في التفكير غالباً، أهميّة خاصّة. على أنّ تأثير التقاليد الإيرانيّة ـ الساميّة في الأراضي المستقرّة، الذي انعكس على تعديل توقّعاتهم وتغيير أنماط حياتهم ذات الخلفيّة العربية ما قبل الإسلامية، كان ذا آثار مستمرّة بين المسلمين عموماً. في الوقت نفسه، علينا ألا نتناسى ـ كما هي الحال في كثير من الأحيان ـ أنّ العرب، من وجهة نظر تاريخيّة عامة، كانوا أجانب بالأساس، وتمّ استيعابهم في الأنماط الثقافيّة الجارية، التي ساهموا هم في تعديلها وتغييرها، جزئياً عبر بعض الأجزاء المستلّة من تراثهم القديم، ولكن بالدرجة الأساس عبر عاملين جديدين متساويين في الجدّة: [العامل الأوّل هو] حضورهم المحفّز بوصفهم الطبقة الحاكمة الجديدة؛ والعامل الثاني هو الإسلام الذي كانوا هم حَمَلَته. إنّ ما نتعامل معه هنا هو تاريخ كلّ المركّب التاريخي الإيراني ـ السامي وتحوّلاته؛ ومن ثمّ فإنّ تعاملنا مع التاريخ الداخلي للطبقة الحاكمة الجديدة

يتعلّق بصلتها بهذا المركّب(٢).

تأسيس دولة الخلافة

في سياق سعيه لتأسيس نظام أخلاقي شامل وجديد، أعاد محمّد تشكيل معظم عناصر النظام المكيّ في نظام أوسع، حافظ على الاستقلال المحايد لقريش، بل ووسّعه على المستويين السياسي والديني. كان هذا العمل الاجتماعي عملاً شخصيّاً لمحمّد. دعم القرآن هذا الجانب من العمل، ولكنّ تركيزه كان ينصبّ على المستوى الأكثر فرديّة. ومن ثمّ فإنّه لم يقدّم خطوطاً سياسيّة واضحة لمرحلة ما بعد وفاة النبيّ.

كانت أولى الأسئلة المطروحة بعد وفاة محمّد هي ما إذا كان يجب الإبقاء على الدولة أم لا. فالإسلام أساساً علاقة شخصيّة بين البشر - رجالاً ونساءً - وبين الله. ولمّا كان النبيّ هو حامل الدعوة، فقد كان متوقّعاً منه أن يقدّم الإرشاد والجواب عما يُريده الله ما دام حيّاً. أما مع وفاته، فقد باتَ متوقّعاً من كلّ مجموعة قبلت الإسلام أن تجد طريقها الخاص لطاعة الله؛ إلا في حال أرسل الله نبيّاً آخر لاتّباعه، كما كان يتوقّع البعض. لقد أشار القرآن إلى وجود عدد كبير من الأنبياء، ولم يُشر بصراحة إلى أنّ محمّداً هو آخرهم(*). وهكذا، فقد ظهر أكثر من نبيّ توحيديّ في السنوات التالية، في قبائل بعيدة عن سلطة محمّد المباشرة، وقد كانوا على الأرجح يستلهمون مثال محمّد. كان أبرزهم هو مسلمة (الذي سُمّي تحقيراً بـ«مسيلمة»)، من

(٢) إنّ الفشل في إدراك دور الأقليّة، الممثّلة بمجموعة من العائلات العربيّة، في التطوّر الاجتماعي في ذلك الوقت، قد أنتج واحدة من أكثر النزوعات تشوّهاً في كلّ دراسات الإسلاميّات، وهو ما يُمكن أن نطلق عليه الانحياز الاستعرابي، وهو انحياز ساهم كثيراً في تشويه التحليلات، لا للفترة المبكّرة وحسب، بل للتاريخ الإسلاماتي ككل. ومن بين النتائج الناجمة عن ذلك، الفكرة المتكررة القائلة بأنّ الحضارة الإسلاماتيّة كانت «مفاجأة» في ظهورها وازدهارها؛ كما لو أنّها منقطعة عن بقيّة تراثها في صحراء الجزيرة العربيّة، وكما لو أنّ كلّ شيء اقتبسته هذه الحضارة كان بمثابة «استعارة» تمّ دمجها واستيعابها سريعاً من قبل البدو. قارن ذلك بالتحليل المتعلّق بالانحيازات، إلى نهاية جزء تاريخ دراسات الإسلاميّات في المقدّمة تحت عنوان «المنهجيّة التاريخيّة». انظر أيضاً:

Marshall G. S. Hodgson, "The Unity of Later Islamic History," *Journal of World History*, vol. 5 (1960), pp. 880-882.

(*) لا أعرف كيف فات المؤلّف الإشارة الصريحة إلى ذلك في سورة الأحزاب، الآية ٤٠، ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠] (المترجم).

بني حنيفة في وسط الجزيرة العربيّة؛ وحين استنكر محمّد زعم مسيلمة النبوّة، اعتبر أتباع مسيلمة ذلك نوعاً من الغيرة من قِبل محمّد لأنّ الوحي قد نزل على غيره؛ وبعد وفاة محمّد، لم يعد لديهم شكّ بواجب اتّباعه من قبل المؤمنين؛ بل إن بعض العرب من غير بني حنيفة قد فكّروا في اتباعه أيضاً.

شعرت العديد من القبائل، التي خضعت لمحمّد، بأنّها باتت في حِلٍّ من الالتزامات المفروضة عليها، في ظلّ غياب أيّ نبيّ لتتبعه، ورفضت بالتالي أن تدفع الزكاة للمدينة؛ في حين اختارت العديد من القبائل الأخرى أن تنتظر ما سيفعله المسلمون في مكّة والمدينة؛ ذلك أنّ قريشاً، حتى في ظلّ غياب محمّد، كانت لا تزال قوّة لا يستهان بها. في المدينة، عمّت حالة من القلق والتردد؛ فقد اقترح الأنصار بأن يختاروا أميراً منهم على أهل المدينة، وأن تختار قريش أميراً منها على مكّة.

وبدا بأنّ هذا هو الحلّ الواضح للأزمة القائمة. ولكنّ بعض الرجال كان لديهم مفهومٌ طَمُوح عن الإسلام وعن الأمّة الذي أنشأها محمّد. فالإسلام ليس مجرّد مسألة طاعة شخصيّة بين الأفراد وبين الله؛ بل هو ميثاق يربط جميع المسلمين ببعضهم البعض. وهذا الميثاق لا ينتهي بوفاة محمّد؛ فنمط الحياة الذي أسسه محمّد يُمكن أن يستمرّ تحت توجيه أصحابه الذين كانوا على مقربة منه، المسلمين الأوائل. ومن ثمّ، فإنّ من ينفصل عن مركز المسلمين في المدينة يكون قد تخلّى عن الإسلام نفسه، وهو بالتالي خائن للقضيّة الإلهيّة التي قاتل محمّد وأصحابه في سبيلها زمناً طويلاً. كان ينبغي استمرار القتال لأجل هذه القضيّة، وهذا يتطلّب أميراً واحداً يُبايعُه الجميع.

نجح أبو بكر وعمر في إقناع المسلمين بوجهة النظر الجريئة هذه؛ فقد اقتحما اجتماع قادة الأنصار ودعيا إلى الوحدة: بايع عمر أبا بكر، وتبعه الأنصار، وكذلك فعلت قريش. وعندما اتخذت المدينة ومكّة قرارهما بالحفاظ على دولة محمّد، بات مطلوباً من البدو تقديم البيعة. توجّهت طاقات المسلمين لإخضاعهم فيما بات يُعرف باسم «حروب الردّة»، على أساس أنّ رفض الولاء والتمرّد يساوي الردّة. وجد المسلمون ممن دخلوا متأخّراً في الإسلام قائداً عبقريّاً، وهو خالد بن الوليد، والذي كان عدوّاً للمسلمين في غزوة أحد. تمّت مهاجمة القبائل المتمرّدة عبر سلسلة من

الحملات العسكريّة السريعة، وتمّ إجبارهم على الطاعة. كان نظام محمّد قد وصل إلى قبائل وفصائل بعيدة جدّاً، ولم يعد من الممكن أن تبقى هذه الفصائل على حالها، فعليها أن تعلن إما ولاءها أو خيانتها. في غمرة موجة الحماسة، اعترفت العديد من القبائل الصغيرة بمحمّد ـ وبعضها لم تكن قد فعلت ذلك مسبقاً ـ ولكنّها باتت مجبرةً الآن على الاعتراف بالإسلام ودفع الجزية لجامعي الزكاة من المدينة. تمّ الإعلان بأنّ جميع مدّعي النبوّة كاذبون؛ وعلى أساس ذلك تمّ إرساء مذهب أنّه لا نبيّ بعد محمّد، وهو مذهب بات مكافئاً للتأكيد على وحدة المسلمين. وقد أصبح المجتمع المنظّم في المدينة هو صاحبَ السلطة الشرعيّة في الإسلام، وباتت قرارات أصحاب محمّد هي المقبولة في جميع المسائل المتعلّقة بالصالح العام. في الوقت نفسه، أصبح جميع العرب، من حيث إنهم مسلمون، سواسية أمام هذه القيادة. خلال أقلّ من سنتين، باتت قوّة المجتمع الإسلامي، بعد إعادة تشكيله، أكبر وأوسع انتشاراً مما كانت عليه في زمن محمّد.

هكذا، تمّ استبعاد خيارين ممكنين، كانا يُمكن أن ينجما عن التحدّي المحمّدي. إذ يُمكن لنا أن نتخيّل استمرار موجة القادة النبويّين، رجالٍ من قبائل مختلفة يستلهمون التقليد المحمّدي في الجزيرة العربيّة. صحيح أنّ ذلك كان سيؤدي إلى تجزئةٍ وتشظيةٍ كبيرتين، إلا أنّه كان سيحمل تأكيداً على الاستقلال الثقافي. أو يُمكن للمرء أن يتخيّل صيرورة يتمّ عبرها هضمُ المهمّة المحمّديّة واستيعابها كجزء من الكتاب المقدّس العبراني، مما يعني في النهاية ذوبانها في التقليد اليهوديّ الأوسع. ولكنّ تأكيد محمّد على البناء السياسي كان يعني بدلاً من ذلك أنّ العرب سيكونون متحدين ومستقلّين. ولكنّ هذه الوحدة لا يُمكن أن تحافظ على نفسها إلا من خلال الفتوحات التوسّعية في الأراضي المجاورة، وهو ما يتطلّب وجود قيادة مركزيّة.

قبل أن تكتمل الحملات العسكريّة لإخضاع البدو، بدأ بعض العرب بشنّ هجمات على الإمبراطوريّتين الساسانيّة والبيزنطيّة. كان محمّد قد خطط قبل وفاته لحملة عسكريّة ضخمة نحو سوريا، وهو ما تمّ إنجازه بعد وفاته. وعلى الرغم من أنّ هذه الحملة قد انسحبت بعد أن استعرضت قوّتها في المنطقة، فقد تلتها مجموعة من الحملات العسكريّة الصغيرة في سنة ٦٣٣ على جنوب فلسطين. في ذلك الوقت، لم تعد الجبهة الجنوبيّة في سوريا

مدعومة من قبل البيزنطيين، المنهكين اقتصادياً؛ ومن ثمّ فإنّهم لم يضعوا سوى حامية عسكريّة صغيرة. بخلاف حالة البيزنطيين، فإنّ الازدهار البيروقراطي المفرط لدى الساسانيين قد أغراهم بالتخلّي عن دعم اللخميين [المناذرة] على جبهتهم الجنوبيّة، وإضعاف روابطهم بالعرب، وتوليهم هم [أي الساسانيين] مهمّة التحكّم بالعرب التابعين لهم على نحوٍ مباشر. كان بعض العرب المستقلّين في الشمال الشرقي من الجزيرة قد نجحوا بالفعل (في عام ٦١٠ تحديداً) في تحقيق بعض الانتصارات على الساسانيين؛ ومن ثمّ فإنّ احتماليّة شنّهم هجماتٍ على جبهة العراق بات مرجّحاً. ومع زيادة حجم العمليات، باتوا أحرص على التعاون وقبلوا بقيادة المسلمين في الحجاز. وتحت القيادة الجريئة والبعيدة النظر لخالد بن الوليد، أثبتت هذه الهجمات ضدّ الإمبراطوريّات المنهكة نجاحَها، وجلبت كميّة كبيرة من الغنائم. فقد تمّ احتلال الحيرة، العاصمة السابقة للخميين. اشتركت مجموعات قبليّة مختلفة في هذا العمل. كانت قيادة المسلمين في المدينة بمثابة المُحكّم العام، الذي جعل من هذا التعاون الضروريّ والواسع النطاق ممكناً. وقد قبل العرب المشاركون في المعارك بذلك وأطلقوا على أنفسهم لقب المسلمين. ومع تطوّر الغارات والحملات على المناطق الشماليّة، انتفت مشكلة القبائل العربيّة الوثنيّة الرافضة للاعتراف بالإسلام.

في السنوات التالية، بات لدى قيادة المدينة هدفان رئيسان: الأوّل هو نشر الإسلام بشكل أكثر جديّة بين القبائل، وتنظيم الحملات العسكريّة ضدّ الإمبراطوريّات كتعبير عن قوّة المسلمين. ولأجل تحقيق **الهدف الأوّل**، تمّ إرسال قرّاء القرآن، كما كانت عليه الحال في زمن محمّد، لتعليم العرب مبادئ الدين الإسلامي. (لم يكن متوقّعاً أن يتمّ تحويل القبائل المسيحيّة إلى الإسلام). ولكنّ هذا التعليم كان ملتحماً **بالهدف الثاني**: تنظيم العرب وقيادتهم في الحملات العسكريّة. أصبحت مبادئ التضامن الأخلاقي والمالي المتضمّنة في القرآن هي الأساس للتوسّع العسكري. لتحقيق الهدف الثاني، اتخذ مسلمو المدينة قراراً مهمّاً في عام ٦٣٥؛ فبدلاً من أن تهدف الغارات إلى جلبِ الغنائم، أو فرض سيادة المسلمين على الفلاحين في المناطق المجاورة، أصبح هدف الحملات هو السيطرة الكاملة على المدن، واستبدال حكومات من المسلمين بحكوماتها.

التسلسل الزمني من أبي بكر حتى عبد الملك بن مروان ٦٣٢ ـ ٦٩٢

٦٣٢ ـ ٦٥٦	الاحتلال العسكري للإمبراطوريات، الذي تمت قيادته من المدينة المنورة.
٦٣٢ ـ ٦٣٤	خلافة أبي بكر: هزيمة القبائل العربية في حروب الردة، واستقرار القيادة في المدينة المنورة في مجتمع مسلم واحد، الذي تمّ فيه توحيد جميع الجزيرة العربية.
٦٣٤ ـ ٦٤٤	خلافة عمر: فتح معظم الهلال الخصيب، ومصر، والكثير من أجزاء إيران، وإنشاء نمط المستوطنات العسكرية [الأمصار] والنظام المالي للحكم الإسلامي.
٦٤٤ ـ ٦٥٦	خلافة عثمان: الفتوحات تستمر شمالاً، وشرقاً في إيران، وغرباً في مصر، مع تحقّق ثراء هائل للعائلات ذات الامتيازات في المدينة المنورة ومكة. فرّقَتْ الغيرة والاستياء بين المسلمين؛ تمّ ضبط النص القرآني وجمعه في سبيل تحقيق الوحدة.
٦٥٦ ـ ٦٦١	الفتنة الأولى: مقتل عثمان، في الحروب الأهلية. بدأ علي بخسارة ولاء المسلمين بعد أن حظي في البداية باعتراف واسع النطاق بصفته الخليفة في الكوفة؛ التخلي عن المدينة المنورة كعاصمة، وتشكّل الفرق، بخاصة الخوارج الأشدّ عناداً في نزعتهم الطهوريّة (٦٥٨).
٦٦١ ـ ٦٨٣	الأمويّون السفيانيّون:
٦٦١ ـ ٦٨٠	الأموي معاوية خليفةً على دمشق، معتمداً على القوة العربية السورية وعلى رغبة المسلمين في الوحدة؛ استؤنفت الفتوحات، خاصة في حوض البحر الأبيض المتوسط (بأسطول بحري قويّ)؛ وتم كبح الاستياء الداخلي من خلال التهديد بالقوة؛ زياد بن أبيه يحكم المناطق الساسانية سابقاً.
٦٨٠ ـ ٦٨٣	تولّي يزيد بن معاوية الخلافة (بما يتضمّنه ذلك من فكرة الحكم الوراثي)؛ الحسين بن علي، حفيد محمد، يُقتل في كربلاء، في محاولة للتمرّد في الكوفة في العراق (أصبح موته رمزاً لمشايعي الحكم العلوي).
٦٨٣ ـ ٦٩٢	الفتنة الثانية: مع وفاة يزيد، يُعلن ابن الزبير المدينةَ المنورة عاصمةً لخلافته؛ ولكن في معركة مرج راهط (٦٨٤) يستعيد الأمويون سوريا تحت حكم مروان، ويحاول المختار الثقفي في الكوفة (٦٨٥ ـ ٦٨٧) إرساء حكم العلويين؛ يستعيد الأمويون السيطرة على جميع الولايات الإسلامية تحت حكم عبد الملك بن مروان (٦٨٥ ـ ٧٠٥)، في الحروب الأهلية.

لم تكن هناك محاولات لتحويل سكان الأراضي الإمبراطوريّة إلى الإسلام، والذين كانوا جميعاً ينتمون إلى أحد الأديان الملّية. فقد كان يُنظر إلى الإسلام على أنّه بالأساس، وإن لم يكن بشكل حصري، متعلّقٌ بالعرب، ولم تكن فكرة وجوب دخول الناس في الإسلام قائمةً إلا في حدود الجزيرة العربيّة. ومع ذلك فقد كان مسموحاً للقبائل المسيحيّة أن تشارك بفعاليّة في الفتوحات. أما في الأراضي الزراعيّة غير العربيّة، فلم يكن الهدف هو تحويل الناس إلى الإسلام، وإنّما كان الهدف هو الحكم. فقد تمّ تعميم المثال

المحدود، الذي قام فيه محمّد بإخضاع اليهود والمسيحيّين المستقرّين في غرب الجزيرة العربيّة، على المناطق التي يصلها المسلمون خارج الجزيرة. وهكذا فقد كان تفوّق الإسلام كدين، وتقديمه لنظام اجتماعيّ، مبرراً لحكم المسلمين: ومبرراً للصفقة العادلة التي يقوم المسلمون بمقتضاها بالحلول محلّ الممثّلين السابقين، المستبدّين والمحتكرين للامتيازات، من أتباع الولاءات الدينيّة الفاسدة السابقة. لم تعد دولة الخلافة مجرّد دولة عربيّة مستقلّة، بل أصبحت عجلةً تُسيّر الفتوحات خارج حدود الجزيرة البدويّة، وباتت تعتمد على الفتوحات في وجودها الماليّ والنفسيّ.

فتح الإمبراطوريّة الساسانيّة

في عام ٦٣٤، وبعد سنتين من وفاة محمّد، توفّي أبو بكر، ملازم النبيّ، وولّي عمر الخلافة. ربما يكون عمر هو المسؤول عن قرار احتلال المقاطعات الزراعيّة. وأيّاً يكن صاحب القرار، فإنّ عمر هو من انتهج هذه السياسة بشكل منظّم. يُمكن أن تُعزى النجاحات العسكريّة الأولى في عام ٦٣٥، بخاصّة في سوريا ـ والتي تمّ على إثرها احتلال دمشق لبعض الوقت ـ إلى عامل المفاجأة. في عام ٦٣٦، تمّ تدمير الجيش الروماني في سوريا ـ ليس الجيش الرئيس للإمبراطوريّة طبعاً ـ حيث اختار المسلمون موقعاً ممتازاً على نهر اليرموك؛ وفي تلك اللحظة الحاسمة، انتقلت القوّات العربيّة الرديفة التي كانت تدعم الرومان وتشكّل جزءاً كبيراً من الجيش الروماني، إلى صفوف المسلمين. بعد ذلك، سقطت معظم مدن سوريا من دون كثير مقاومة. شجّع ذلك المسلمين على توحيد جهودهم وتركيزها في العراق. في عام ٦٣٧، تمّ تدمير الجيش الرئيس للإمبراطوريّة الساسانيّة في القادسيّة على ضفّة الفرات. وقد انتقلت القوّات العربيّة الموالية للساسانيين بعد المعركة إلى صفوف المسلمين. استسلمت معظم مدن العراق. ومن بين المدن التي استسلمت في العراق عاصمةُ الإمبراطوريّة طيسفون [المدائن]، من دون كثير مقاومة. وبحلول عام ٦٤١، عندما توفّي الإمبراطور الروماني هرقل، تمّ احتلال جميع الأراضي المنخفضة التي يسكنها المتحدّثون بالآراميّة، بما في ذلك الجزيرة (منطقة ما بين النهرين) في الشمال، إضافة إلى منطقة نهر كارون [نهر الدجيل] في خوزستان.

يبدو أنّ القوّة الإقليميّة الرومانيّة في سوريا والقوّة المركزيّة للساسانيين في العراق قد فقدتا كلّ معنويّاتهما وتهاوتا بسرعة من دون أيّ محاولات جديّة لإعادة تجميع قوّاتهما أو إيجاد شكل من التعاون الداخلي. في سوريا على الأقل، يبدو أنّ ذلك قد تمّ نتيجة لعدم اكتراث السكان، لا المزارعين فقط، بل سكان المدن أيضاً، الذين كانوا في العادة، في العصر الزراعي، يُشاركون في بعض امتيازات الطبقة الحاكمة، ومن ثمّ فإنّهم كانوا في الغالب يُقاومون احتلال مجموعة غريبة لمدنهم. عان غالبيّة اليهود السوريين من الاضطهاد من قبل الإمبراطوريّة المسيحيّة، ومن ثمّ فإنّهم قد دعموا سابقاً الاحتلال الساساني لسوريا؛ ولكنّهم لم يكونوا يمتلكون سبباً وجيهاً لتفضيل المسلمين على البيزنطيين. كما أنّ غالبيّة المسيحيين السوريين قد عانوا من الاضطهاد أيضاً؛ ذلك أنّهم رفضوا القبول بقيادة الكنيسة الإغريقيّة التي تمسك بزمام السلطة في القسطنطينيّة، كما رفضوا القبول بعقيدة مجمع خلقيدونية، التي كانت تلك القيادة الكنسيّة تسعى لفرضها. كان السوريّون في الغالب يفضّلون دعم مجتمع ديني خاص بهم، يخضع لقيادة آراميّة تتبنّى مذهب «الطبيعة الواحدة للمسيح»(*)؛ ويبدو أنّهم قد دعموا الساسانيين أيضاً. وعلى الرغم من محاولات هرقل تحييد العقيدة عندما أعاد فرض سيطرته على سوريا، فإنّ حكمه لم يُنتج سوى المزيد من الاضطهاد. في الوقت نفسه، كانت الكنيسة الإمبراطوريّة (الإغريقيّة) ـ التي سمحت باستعمال جزء من ثرواتها وكنوزها خلال الحرب الماضيّة ـ بحاجة إلى إصلاح نفسها، ومن ثمّ فقد فرضت نسباً مرتفعة من الضرائب. عندما انهزم الجيش الإمبراطوري، قَبِل سكان المدن بمعاهدات فرديّة مع المسلمين (تنصّ على فرض مستويات منخفضة من الضرائب) واستقبلوا المسلمين بودّ. أما مُلّاك الأراضي من المتحدّثين بالإغريقيّة فقد انسحبوا إلى مرتفعات الأناضول ولم يعودوا بعد ذلك.

على المدى الطويل، كان انهيار الساسانيين في العراق ذا تأثير أكثر حسماً ونفاذاً. فمنذ عهد أنوشروان على وجه الخصوص، كانت معظم أجزاء

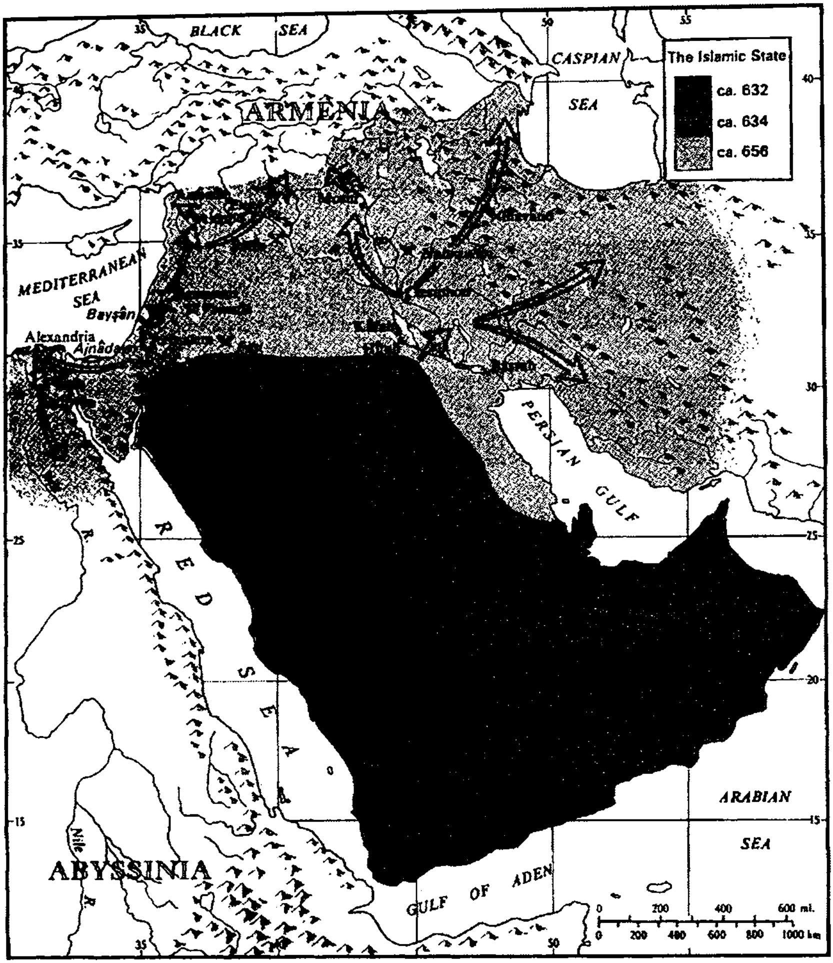
(*) المونوفيزيّة (Monophysite) أو «الطبيعة الواحدة» هو مذهب يقرر وجود حقيقة واحدة إلهيّة للمسيح امتزجت بها طبيعته البشريّة على خلاف ما قرّره مجمع خلقدونيّة من وجود طبيعتين إلهيّة وبشريّة للمسيح (المترجم).

السهل الرسوبي لما بين النهرين قد أصبحت بمثابة مزرعة للدولة، فلم تكن عوائد الأراضي في «**السواد**» [المنطقة الجنوبيّة الخصبة من منطقة ما بين النهرين وما حاذاهما] تُوزّع على مالكي الأراضي. كان الحفاظ على الزراعة يتمّ من خلال نظام ريّ هائل، والذي لم يعد يُدار على نحوٍ مستقلّ في كلّ قطعة من الأراضي كما كانت عليه الحال في السابق، حتى في الفترات الأولى من حكم الساسانيين [أي إنّه بات يُدار مركزيّاً]. وقد شكّل ذلك الأساس المادّي للجيش المركزي، كما شكّل الأساس لقيام إمبراطوريّة بيروقراطيّة مركزيّة. ومن ثمّ فقد أصبح الحفاظ على هذا النظام مرهوناً بإدارة مركزيّة مغلقة. وبالتالي، فإنّ انهيار المركز كان يعني امتداد الخراب في الأراضي الزراعيّة الواسعة؛ وهي كارثة ستنعكس بوضوح على الخزينة المركزيّة. ولكن بعد هزيمة الساسانيين في الحرب الأخيرة مع الرومان، مرّت سنوات من الفوضى السياسيّة وتكاثرت المطالب والادعاءات بالأحقيّة بالعرش، وتنازعت فصائل الجيش على الظفر بجائزة السلطة. كانت المقاطعات الساسانيّة المختلفة تُسيّر على نحوٍ مستقلّ من قبل القادة العسكريين. تسبَّبَ انحرافٌ حدث في مجرى نهر دجلة في تكوّن مستنقعات دائمة في العراق الأدنى وخرابِ العديد من الأراضي الزراعيّة حتى قبل نهاية الحرب. من المحتمل بأنّ التغيّرات في تشكيلات الأرض كانت قد بدأت بالفعل، وهي ما تسبب لاحقاً في جعل عمليّة ريّ السهل الرسوبي أكثر صعوبة. ولكنّ الاضطراب السياسيّ وحده كان كافياً لتوليد الظروف الكارثيّة غير المسبوقة في العراق. تسببت هذه الكارثة بدورها في زيادة صعوبة مهمّة الفائز في الحروب الأهليّة (يزدجرد الثالث في عام ٦٣٢) في فرض سلطته. لقد انتهت سياسات أنوشروان إلى حالة من الانهيار، لبعض الوقت على الأقل(٣).

---

(٣) Robert M. Adams, *Land Behind Baghdad: A History of Settlement on the Diyala Plains* (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1965).

وهي دراسة عن الريّ الزراعي في سهول ديالى (شرق بغداد) منذ الأزمنة السومريّة إلى وقتنا الحاضر، وتقدّم دلائل أركيولوجيّة مهمّة لهذا الانهيار. ثمّة صعوبة كبيرة في إثبات وقت حدوث ذلك، ومن ثمّ فإنّ بناءنا للأحداث سيبقى تخمينيّاً بدرجة ما. ولهذه الدراسة أيضاً أهميّة أساسيّة فيما يتعلّق بالتاريخ الاقتصادي خلال الفترة الإسلاميّة.



فتح الهلال الخصيب والأراضي المجاورة إلى سنة ٦٥٦

بغضّ النظر عن حالة الاضطراب، لم يكن لدى سكان سهول ما بين النهرين مصلحةٌ في الحفاظ على أراضي الدولة لصالح حكومة بدلاً من حكومة. كان معظم هؤلاء السكان من المسيحيين واليهود، أو من المانويين، وقد عانوا من الضعف والعجز في ظلّ حكم الإدارة الهرميّة التي يتولّاها المزديّون. لم تكن للطبقات الزراعيّة الساسانيّة العليا مصالح شخصيّة في سهول ما بين النهرين؛ فقد كانت هذه الطبقات متمركزة

بالأساس في المرتفعات الإيرانيّة. كان الجزء الأهمّ من الجنود الساسانيين ـ أصحاب المصالح المحليّة في العراق، هم العرب ـ وقد تمّ تجريد بعضهم من استقلالهم مؤخّراً. عندما قامت القوات الساسانيّة بانسحاب استراتيجي إلى المرتفعات، غادر النبلاء الساسانيّون معهم؛ وانتقل الساسانيّون العرب إلى صفّ الدولة العربيّة الجديدة المستقلّة. ولم يكن لدى المزارعين أو سكان المناطق الحضريّة مصلحة في مقاومة السادة العسكريين الجدد.

عندما تأكّدت سيطرة العرب على أراضي الهلال الخصيب، بدأت هجرة القبائل بالجملة من كلّ أجزاء الجزيرة العربيّة إلى العراق. كان الرجال يصطحبون عائلاتهم معهم للالتحاق بالجيوش المنتصرة. وقد شكّل هذا سريعاً قوّة عسكريّة هائلة. سكنت العائلات في قواعد عسكريّة بُنيت على عجل على أطراف الصحراء، فيما كانت الجيوش تذهب إلى الأراضي المجاورة. بدأت أولى الحملات العسكريّة إلى المناطق الأبعد من الأراضي الآراميّة المنخفضة في عام ٦٣٩ إلى مصر، التي كانت معروفة لدى المكيين بثرائها. في مصر، كان السكان الأقباط أيضاً يُقاومون الكنيسة الإغريقيّة الإمبراطوريّة باسم مذهب الحقيقة الواحدة للمسيح، وقد عانوا كثيراً من الاضطهاد بعد انسحاب الساسانيين. خلال عام ٦٤١، تمّ احتلال معظم البلد، وتمّ احتلال الإسكندريّة أيضاً في عام ٦٤٢، العاصمة المحليّة للرومان. خلال سنوات قليلة، كانت مصر تزوّد الحجاز بالحبوب كجزية، مثلما كانت تزوّد البيزنطيين من قبل.

في عام ٦٤١، بدأ التقدّم في المرتفعات الساسانيّة والرومانيّة. وعلى الرغم من بعض التراجعات، إلا أنّ معاوية (ابن أبي سفيان، القائد السابق لقريش)، بوصفه حاكم سوريا، قد تمكّن في السنوات التالية من شنّ هجمات على قيليقية (جنوب شرق جبال طوروس [في الأناضول])، ثمّ تقدّم في شبه جزيرة الأناضول، ووصل إلى عموريّة في عام ٦٤٦؛ ولكنّه لم يتمكّن من الاستيلاء على الأراضي الواقعة خلف ملطية على نحوٍ دائم. وفي عام ٦٤٧، كان عليه تدمير الحصون في الأراضي الرومانيّة، التي توقّع بأنّه لن يستطيع الحفاظ عليها لوقت طويل.

ولكنّ التقدّم الأكثر أهميّة كان في الأراضي الساسانيّة من جهة البصرة والكوفة تحديداً. فقد هاجر غالبيّة العرب إلى هاتين المدينتين، وتفوّق عددهم على العناصر السابقة، المعتادة على حياة المدينة، والتي عرفت الحكم الساساني والخدمة الساسانيّة منذ وقت حكم اللخميين للحيرة. على أنّ العناصر المُقابلة للعرب قد استمرّت في كونها هي العناصر السائدة والغالبة في سوريا. أُرسل الجيش إلى عراق العجم، الهضبة الممتدّة في غرب إيران، وتمكن من الانتصار على الجيش الرئيس للساسانيين في معركة نهاوند في عام ٦٤١. وبحلول عام ٦٤٣، كانت المدن الرئيسة للمقاطعة قد استسلمت تباعاً. أصبح الساسانيّون، بعد أن سقطت عاصمتهم وقُطعت عنهم الإيرادات التي كانت تصلهم من سهول ما بين النهرين، عاجزين عن تجميع قوّاتهم. وعلى خلاف البيزنطيين، الذين كانت قوّاتهم الاحتياطيّة ومراكز قيادتهم الرئيسة لا تزال سليمة في القسطنطينيّة البعيدة، فإنّ الساسانيين، بعد هذه الهزائم، قد تحوّلوا إلى جيوب مقاومة متوزّعة في المقاطعات بشكل مستقلّ. في النهاية، سقطت الإمبراطوريّة الساسانيّة وورث العرب مواردها الرئيسة وإمكاناتها السياسيّة. وبهذه الطريقة، فإنّ نجاح العرب في العراق قد مكنّهم من تشكيل إمبراطوريّة جديدة قادرة على الاستمرار، على الرغم من فشلهم النهائي في اجتياح الإمبراطوريّة البيزنطيّة في موطنها الرئيس.

تمكن العرب البدو من السيطرة على البلدان الثلاثة المجاورة لهم بسهولة كبيرة؛ فقد خضعت اليمن لهم منذ عهد محمّد، ولم تعد تحت سيطرة الساسانيين أو الأحباش، كما أنّها بلد نصف عربيّة أصلاً؛ أما سوريا فقد كانت تخوض نزاعات مع حكامها البيزنطيين، واستيقظت فيها الروح الساميّة التوحيديّة الجماعيّة في مواجهة الطبقات الهيلينيّة الحاكمة، التي فقدت منذ أمد بعيد الروحَ الابتكاريّة للدولة ـ المدينة اليونانيّة؛ أما في العراق، حيث شكّل العرب عنصراً حربيّاً أساسيّاً، كما في سوريا، فلم يعد ثمّة طبقات مهيمنة مستقلّة خاصّة. سقطت مصر بسهولة أيضاً، فهي، كالعراق، لم تكن تمتلك قوّة عسكريّة خاصّة بها، وكانت دوماً خاضعة لجارتها الأقوى. يُمكن القول أيضاً ـ من دون أن يعني ذلك أنّ الأمر كان مخططاً له سلفاً ـ بأنّ العديد من العناصر في سوريا، وربما في اليمن، قد

تعاونوا مع المكيين المسلمين، الذين كانت تربطهم بهم علاقات تجاريّة قديمة؛ ويبدو الأمر كما لو أنّه كان ثمّة محور يمني - مكي - سوري، وأنّه كان قوياً بما فيه الكفاية ليتمكّن من السيطرة على كلّ من مصر والعراق بقوّته العسكريّة والتجاريّة. يبدو أنّ السوريين كانوا مستعدّين بما فيه الكفاية للتعاون مع حكامهم المكيين على الفور: وإذا كان انشقاق العناصر العسكريّة من بين المؤمنين بالطبيعة الواحدة للمسيح - الفرق العربيّة الرديفة - هو ما سهّل سقوط سوريا بيد العرب، فإنّ التعاون السريع من قبل الأسطول البحري للسوريين غير العرب هو ما أتاح للعرب أن يصعدوا كقوّة بحريّة منذ البداية، فتمكّنوا من هزيمة القوّات البحريّة البيزنطيّة الهزيلة. لم يحتج تجار مكّة الكبار سوى إلى القليل من الوقت لاختراق التنافس على الامتيازات، في العراق على وجه الخصوص. ولكن، من غير الواضح ما إذا كان نجاحهم في ذلك قد تمّ بدعم ومساعدة من السوريين أم لا. ولكنّ السيطرة على الأراضي المركزيّة في هذه البلدان الثلاثة المجاورة كانت مسألة أخرى؛ ففي تلك العمليّة، كانت هناك ظروف خاصّة أتاحت للعرب أن ينجحوا في مسعاهم.

أرسل العرب في وقت مبكّر حملة عسكريّة بحريّة ضدّ الحبشة، ولكنّها فشلت. وقد كان من مقتضى الحكمة عدمُ إرسالهم حملة أخرى؛ فقد كانت الحبشة تمثّل قوّة عسكريّة قويّة، لم تتأثّر بخسارتها في اليمن؛ ولم يكن هناك أيّ مبرر لتوقّع أن يتنازل الأحباش عن أراضيهم أو أن يسمحوا للعرب بموطئ قدم فيها. كما أنّ منطقة نيل السودان، التي لم تكن قد اندمجت في الإمبراطوريّة الرومانيّة، كانت قد حافظت على نظامها الاجتماعي الخاصّ سليماً، ومن ثمّ فإنّ العرب لم يكونوا يمتلكون أفضليّة تؤهّلهم للسيطرة عليها؛ وهكذا فقد نجحت هي الأخرى في صدّ هجوم المسلمين. وكذلك كانت الحال مع البيزنطيين، الذين تتمركز قوّتهم في أشباه الجزر شماليّ البحر الأبيض المتوسّط، المواجهة للبحر، والتي تشكّل وحدةً قادرة على الحياة بذاتها من دون مصر أو سوريا. ومن ثمّ فإنّ السيطرة على مرتفعات الأناضول كان يتطلّب قوّة كاسحة مستعدّة للسيطرة على كلّ مدينة، من دون أن يكون لدى الطبقات المحليّة ذات الامتيازات أيّ سبب يدفعها لتفضيل الحكم الأجنبي. وقد كان من المشكوك به ما إذا كان الاستيلاء على

القسطنطينيّة نفسها سيُؤدّي إلى نتائج قادرة على الاستمرار طويلاً، كما حصل مع الحملات الصليبيّة في ١٢٠٤. بخلاف ذلك، كانت المرتفعات الإيرانيّة مرتبطة بشكل وثيق بالعراق. فبحكم كونها جزءاً من المنطقة القاحلة، فإنّ تلك المرتفعات الداخليّة كانت مرتبطة بالأنهار المجاورة التي يعتمد عليها الريّ، بخاصة نهر جيحون في الشمال والنيل والفرات في الغرب (أما نهر السند فقد كان منفصلاً بمجموعة من الحواجز عن الأجزاء الرئيسة من هذه المرتفعات). كانت عاصمة الإمبراطوريّة الإيرانيّة منجذبة باستمرار نحو الأراضي المنخفضة فيما بين النهرين، منذ شوشان [العاصمة القديمة للفرس في عهد الإمبراطوريّة البارثيّة، وتقع في خوزستان] إلى طيسفون [المدائن]. كان التداخل المتبادل بين التقاليد الإيرانيّة والساميّة أمراً راسخاً، نظراً لظروف القحل والجفاف المشتركة. وكجزء من هذا النمط الثابت والشامل، كانت الدولة الإيرانيّة معتمدة في أساسها الاقتصادي على سواد العراق.

إذاً، فمن بين الإمبراطوريّات الثلاث التي كان المكيّون وخلفاؤهم يحافظون على الحياد وسطها، كانت الإمبراطوريّة الساسانيّة هي الوحيدة القابلة للسقوط على يد العرب؛ عندما اجتمعت قوّة الوحي القرآني مع قدرات البدو القتاليّة التوسّعيّة. ومع استيلائهم على هذه الإمبراطوريّة، أصبح المسلمون قادرين أيضاً على الاستيلاء على الأراضي المجاورة التي لم تكن خاضعة للإمبراطوريّة، أو تلك التي كانت خاضعة لها قبل وقت طويل. لقد كانت هناك مجموعة من الأسباب السياسيّة التي أتاحت لهم الاستيلاء على الإمبراطوريّة الساسانيّة: وتحديداً الأزمة التي عصفت بالساسانيين، وما لحقها من انهيار القوّة الساسانيّة عندما حُرمت من عاصمتها. ولكنّ هذه الأسباب السياسيّة كانت تعبيراً عن أسبابٍ ثقافيّة أكثر ديمومة، ألا وهي الوحدة الدائمة بين أراضي الثقافة الإيرانيّة ـ الساميّة بين النيل وجيحون، والتمايز عن الأراضي الإغريقيّة القُحّة في شبه جزيرة الأناضول. كانت المغرب وإسبانيا هي المناطق البعيدة التي تمكّن العرب من السيطرة عليها من دون أن تكون ذات صلة بالقوّة الساسانيّة؛ ولكنّهم هناك تمكّنوا من تحفيز مجموعة مستقلّة وقيادتها، وهي البربر، التي كانت تمتلك زخمها وإيقاعها الخاص.

التسلسل الزمني للفتوحات العربيّة ٦٣٢ ـ ٦٥٥

٦٣٢ ـ ٦٣٣	وفاة محمّد وما تلا ذلك من حروب الردّة؛ أبو بكر يتمكّن من ترسيخ ولاء المسلمين بين القبائل العربيّة، التي كان ولاؤها الأساسيّ تابعاً لقيادة محمّد السياسيّة؛ دارت العديد من المعارك في أجزاء متفرّقة من الجزيرة العربيّة؛ تمّ دفع المجموعات المحاربة خارج الجزيرة العربيّة إلى الشمال الشرقي والشمال الغربي.
٦٣٣	فتح الحيرة، معقل الساسانيين بالقرب من نهر الفرات.
٦٣٤	هزيمة القوّة البيزنطيّة في سوريا.
٦٣٥	فتح دمشق؛ تبعه فتح مجموعة أخرى من المدن السوريّة.
٦٣٦	معركة اليرموك، بالقرب من نهر الأردن، وسحق الجيش البيزنطي القويّ بقيادة شقيق الإمبراطور، ومقتله؛ وبذلك باتت سوريا مكشوفة؛ استعادة دمشق.
٦٣٧	معركة القادسيّة، بالقرب من الحيرة، وتدمير الجيش الساساني القويّ بقيادة القائد الرئيس رستم، ومقتل رستم؛ فتح الأجزاء الغربيّة من نهر دجلة في العراق؛ فتح العاصمة الساسانيّة طيسفون [المدائن].
٦٣٨	فتح بيت المقدس؛ تأسيس البصرة والكوفة كمدن للحاميات العسكريّة [أمصار].
٦٤٠	فتح قيساريّة (الميناء الفلسطيني) بعد جهد؛ لم تعد ثمّة قوّة بيزنطيّة في سوريا؛ غزو مصر (في نهاية ٦٣٩)؛ فتح خوزستان.
٦٤١	فتح الموصل؛ لم تبقَ ثمّة قوّة ساسانيّة غرب جبال زاغروس؛ معركة نهاوند في قلب منطقة زاغورس، وفتح تلك المنطقة عبر تدمير بقايا الجيش الساساني؛ فتح حصن بابيلون (الموقع الذي تمّ تأسيس الفسطاط فيه).
٦٤٢	فتح الإسكندريّة؛ الهجوم على برقة (طرابلس) (٦٤٢ ـ ٦٤٣)؛ الهجوم على سواحل مكران، جنوب شرق إيران (٦٤٣)
٦٤٥ ـ ٦٤٦	البيزنطيّون يستعيدون الإسكندريّة، والمسلمون يستردّونها من جديد.
نحو ٦٤٥	المسلمون يُنظّمون الأساطيل من مصر وسوريا؛ بداية القوّة البحريّة للمسلمين.
نحو ٦٤٧	فتح طرابلس.
٦٤٩	فتح قبرص: أولى العمليات البحريّة المهمّة للمسلمين.
٦٤٩ ـ ٦٥٠	فتح برسبوليس [تخت جمشيد]، المدينة الرئيسة في فارس والمركز الديني للزرادشتيّة.
٦٥١	اغتيال يزدجرد، آخر الحكّام الساسانيين في خراسان.
٦٥٢	خضوع معظم أرمينيا؛ صدّ الأسطول البيزنطي عن الإسكندريّة؛ نهب صقلية؛ عقد معاهدة مع النوبة جنوب مصر.
٦٥٤	نهب رودس.
٦٥٥.	أساطيل المسلمين المشتركة تحطّم الأسطول البيزنطي الرئيس جنوب غرب سواحل الأناضول؛ وهرب قائد الأسطول بصعوبة.

تنظيم عمر للفتوحات

بخلاف حالة المسيحيّين أو المزديين، لم يكن الفصل الصريح بين الدين والدولة ممكناً بين المسلمين. فكما كانت عليه الحال في وقت محمّد، كان رئيس المشاريع الكبرى للمسلمين هو ذاته رئيس مجتمع المسلمين وكلّ المجتمع الذي يتحكّم به المسلمون أيضاً. على أنّ مسار المجتمع ككلّ كان يتحدد ضمن إطار مجتمع العرب المسلمين. ففي وقت محمّد، في الحجاز، كان غير المسلمين يُعاملون بوصفهم في موقع الرعيّة التابعة التي يتمّ التسامح معها؛ وقد تُركوا ليُنظّموا حياتهم المستقلّة تحت حماية المجتمع الإسلامي وتحت إدارته الشاملة. كانت المفاهيم والمُثل الحاكمة للمجتمع العربي المهيمن مُحددة من خلال الإسلام. وهكذا، فإنّ المؤسسات الإسلاميّة قد صُمّمت في البداية كتعبيرات عمليّة عن الجوانب المختلفة لحياة المسلمين العرب. وكانت العادات والأعراف العربيّة المُرضية مقبولة، والأمر ذاته ينطبق على أنماط العلاقات بين الحكّام والمحكومين في الأراضي الزراعيّة. أما الأعراف والعادات التي تتعارض مع الدين الجديد فقد تمّ استبدالها.

كانت المشكلة المركزيّة في زمن محمّد هي كيفية إرساء نظام يقوم على الحياة المشتركة الخاضعة لمحكّم واحد بدلاً من نظام القبائلً المتناحرة داخل المجتمع. في عهد عمر، تجددت هذه المشكلة في ظروف جديدة، وتمثّلت في ضرورة فرض درجة من الانضباط العام بين الفاتحين في الأراضي الجديدة، الذين سيصبحون من دونها بلا قانون. ومن ثمّ فقد تمّ تبنّي الحلّ الذي قدّمه محمّد، والذي يتمثّل بالتوزيع المركزي للثروة على المحتاجين، وإقامة منظومة عقابيّة أخلاقية إلهيّة لحل الخلافات مركزياً وتوسيعها. ولكنّ مشكلة عمر وأهل المدينة الذين يُمثّلهم كانت تكمن في تحديد طبيعة السلطة في هذا المركز.

كان أبو بكر معروفاً بأنه ممثّلٌ ونائبٌ عن محمّد؛ **خليفته**. وقد كان ذلك بالضرورة تعبيراً عن حالة طارئة. استمرّ استعمال لقب الخليفة لوصف «عمر»، ولكنّه فضّل استعمال لقب «أمير المؤمنين» في الاستعمالات الرسميّة. فالسلطة الوحيدة التي يعترف بها العرب هي سلطة القائد/الأمير العسكري في الحملات على المراعي الجديدة أو في الحروب. ومع أنّ القرآن يركّز على فكرة المجتمع، الذي تكتمل أفعال الأفراد الأتقياء بالعمل

المشترك فيه في سبيل الله، إلّا أنّ ذلك لم يتحقق سوى لحكومة النبيّ نفسه. ومن ثمّ فإنّ المنصب الوحيد، الذي يُمكن أن يُمنح الشرعيّة هو منصب القائد العسكري بسلطة أضيق نطاقاً. وقد رأى عمر بأنّ هذا هو منصبه. ولكنّ الحرب قد باتت هي العمل الرئيس للمجتمع في الحاضر، ومن ثمّ فإنّ مثل هذا المنصب قد فتح نطاقاً واسعاً من المسؤوليات.

قبل المسلمون بعمر قائداً للمجتمع في أيّ مسألة لا يستطيع فيها الأفراد أن يتصرّفوا فيها من تلقاء أنفسهم. كان منصب الأمير يعتمد على المكانة الشخصيّة؛ وفي هذه الحالة على المكانة الدينيّة له. وبما أنّ سلوك أيّ مجموعة خارج إطار مصالحها القبليّة كان يُعتبر مسألةً دينيّة، فيُمكننا القول بأنّ عمر كان خليفة للنبيّ في المسائل الدينيّة تحديداً، وكان قراره يتمّ بالاتساق مع ما أعرب عنه محمّد من الإرادة الإلهيّة. وبما أنّه لم يتلقَّ وحياً خاصّاً من الله، فإنّه لم يكن يمتلك سلطة دينيّة مستقلّة؛ وكانت قراراته مخصوصة بالمسائل السياسيّة الراهنة التي يتخذ فيها قراره على أساس دينيّ. على أيّ حال، كانت سلطته تعتمد على قربه الشخصيّ من مبادئ محمّد ونموذجه، وعلى الاعتراف به داخل المدينة ـ وبالتالي اعتراف مجموع المسلمين به عامّة ـ بوصفه يمثّل فعلاً طريقة محمّد ومنهجه.

إذاً، كان منصب عمر الديني والعسكري يعتمد على العلاقات الشخصيّة المباشرة مثلما كان منصب محمّد. ولكن، مع تزايد أعداد أفراد المجتمع تزايداً هائلاً، حتى بين طبقة العرب الحاكمين (عدا عن الشعوب التابعة)، كان عليه وضع تنظيم أقلّ اعتماداً على العنصر الشخصي. وهو ما كان يعني في الواقع وجود مؤسسة قادرة على العمل من دون تدخّل مباشر من أي شخص. كانت المؤسسة تتمحور حول **ديوان** الجند، الذي يُدوّن كلّ المسلمين من مكّة والمدينة في الجيوش الفاتحة (وأبنائهم ومن تلاهم). وكانت غنائم الفتوحات توزّع كمعاشات فرديّة للرجال (وللنساء أحياناً) المسجّلين في الديوان وفقاً لمراتبهم. كان بعض المسلمين البارزين يتلقّون إيرادات من أراضٍ مخصوصة، ولكنّ معظمهم كانوا يلتقّون حصصهم من خلال نظام الديوان.

أقرّ هذا النظام بأنّ الفتوحات كانت هي حجر الأساس لدولة

المسلمين، بل وساعد هذا النظام في الحفاظ على هذه الحالة. لمّا أصبحت الغنائم هي المورد المادي الأكثر جاذبيّة للدولة، كان من الواضح بأنّ هناك رغبة باستمرار الفتوحات. وعلى الرغم من أنّ ذلك لم يكن، ربما، هو نيّة عمر، إلّا أنّ الفتوحات قد استمرّت، ولا شكّ بأنّها ساعدت بنتائجها المثمرة السريعة في تفعيل ترتيبات عمر الجديدة. ولكنّ عمر عمل أيضاً على استمرار وضع الأراضي المفتوحة كمُمتلكات. كانت الغنائم القابلة للنقل تتوزّع بين الجيش في لحظة الفتح، مع الاحتفاظ بحصّة النبيّ في الخُمْس تحت تصرّف الخليفة ليوزّعها على المحتاجين وعلى مصالح الدولة. أما الغنائم التي لا يُمكن نقلها - إيرادات الأراضي أو الضرائب - فلم تكن تُقسّم في الغالب، وكان يتمّ التعامل معها على أنّها (**فيء**)؛ أي بوصفها مصدراً للدخل يتمّ إنفاقه على العرب الفاتحين وأبنائهم (نظرياً) من قبل المركز، الذي كان يُرسل إليه الخمس. كان كلّ عربي قادراً على الحصول على مستحقاته كما يُحددها المقرّ الرئيسّ من خلال ديوان الجند، ولكنّ استلام المستحقّات كان يتمّ في الولايات المختلفة.

لم يكن للعرب - حتى لو أرادوا - أن يستقرّوا في المدن القديمة كسادة جدد (فقد تمّت تجربة وضع حامية عسكريّة في طيسفون [المدائن]، عاصمة الساسانيين، وأدّى ذلك إلى نتائج أخلاقيّة سلبيّة). كان على العرب وأطفالهم أن يبقوا في مدن مخصصة للحاميات (**مِصر**، وجمعها **أمصار**) كطبقة فاتحة منفصلة، تعيش على المعاشات التي تَرِدُها من الجزية. كانت الأمصار تُقام للوصول إلى أقصى درجات الفعاليّة العسكريّة، وغالباً ما كانت تُقام بالقرب من الصحراء، التي يُمكن أن تكون طريقاً مفتوحاً لأيّ انسحاب. كانت الكوفة، في منطقة طيسفون (ليس بعيداً عن عاصمة مملكة اللخميين العرب، الحيرة)، والبصرة، الواقعة بين الصحراء وموانئ الخليج العربي، هما أكبر مدن الحاميات في العراق، ومنهما كانت الحملات العسكريّة تنطلق إلى المناطق الأبعد في الشرق. أما الفسطاط (التي ستصبح لاحقاً القاهرة القديمة) فقد أُقيمت على رأس دلتا النيل، كعاصمة لمصر وكمقر لأنطلاق البعثات العسكريّة إلى الغرب. في سوريا فقط، حيث كان الفاتحون العرب يمتلكون صلات وثيقة مع السكان المحليين قبل الفتح، بقيت دمشق، المدينة القديمة، هي المركز الرئيس، بدلاً من تأسيس مِصْر

جديد. ومن دمشق، كانت الحملات العسكريّة تنطلق نحو الشمال الغربي ضدّ العدوّ الكبير الوحيد، بيزنطة.

بوصفهم مسلمين، لم يكن العرب مجرّد جيوش محتلة؛ فقد كانوا يمثّلون أيضاً النظام الإلهيّ الخيِّر بين البشر، الذي يقوم على اتباع الوحي الإلهي. في كلّ مصر من الأمصار، وفي كلّ مدينة استقرّت بها حاميات المسلمين، بُنيت المساجد، التي كانت في ذلك الوقت عبارة عن مكان مسيّج بسيط، يعلوه سقف، ويصلح لاجتماع الناس؛ وفيها كان المؤمنون يجتمعون لأداء الصلاة جماعةً، بخاصّة يوم الجمعة. يبدو أنّ نمط صلاة الجمعة يُرددُ صدى الصلوات اليهوديّة والمسيحيّة (وقد اعتمدت الثانية على الأولى بطبيعة الحال) في النظام العام للعبادة؛ فعلى سبيل المثال، كانت الخطبة تُقسّم إلى قسمين، وهو ما يُشبه الطقوس الأقدم، إذ يُقرأ النصّ المقدّس في البداية ثمّ تتلوه قراءة أقلّ قداسة أو نوع من الموعظة؛ كما أنّ الخطبة تسبق الصلاة، كما يسبق قراءة الكتاب المقدّس طقس تناول القربان المقدّس، الأفخارستيا. (على مستوى التفاصيل، كان الخطيب يحمل عصا بيده حين يتحدّث، وهو ما يعكس عادة عربيّة وثنيّة قديمة). ولكن، من ناحية التأثير النهائي، فإنّ صلاة الجمعة كانت تُعبّر عن رؤية جديدة للمسلمين: فالخطبة لم تكن تركّز على النصّ المقدّس، وإنّما على حياة المجتمع المسلم على نحوٍ متساوٍ في الخطبتين. كان القرآن يُستعمل بشكل كبير في الخطبتين، ولكنّه كان يُتلى من قبل كلّ الأفراد، وأحياناً بحسب اختيارهم للآيات. (قارن بين جدول العبادات الإسلاميّة العموميّة والمخطط التوضيحي للصلاة[٤]. كما أنّ المسجد كان يُستعمل كمكان للأنشطة العموميّة أيضاً.

(٤) للاطلاع على وصفٍ بالإنكليزيّة للعبادة الإسلاميّة الأساسيّة، انظر:
Arthur Jeffery, ed., *Islam: Muhammad and His Religion* (New York: Liberal Arts Press, 1958), section V, "The Duties of Islam".
وفيه شرح تفصيليّ مستقى من مؤلّفي المسلمين المعتبرين. وقد ترجم لفظة «الصلاة» إلى «liturgical prayer» [أي الصلاة الطقوسيّة].
وللمزيد من التفاصيل، انظر:
Abu Hamid Muhammed el-Gazali, *Worship in Islam*, English Translation by Edwin E. Caverley, 2nd ed. (London: Luzac, 1957).
(وهو بالمجمل ترجمة لرسالة لأحد العلماء المسلمين الكبار، الغزالي).

العبادات العامة كما ظهرت في الزمن المرواني

* **الصلاة** (خمس مرات في اليوم: الفجر، الظهر، العصر، المغرب، العشاء):
يتمّ الدعوة إليها من خلال: **الأذان** = دعوة إلى العبادة يجهر به صوت: **المؤذن** = الصادح بالأذان، والمتمركز في: **المئذنة** (المنارة) = برج في أعلى المسجد؛ ويمكن تأديتها، مع كل ذلك، في أي مكان، وفقط بعد **الوضوء** = الاغتسال الطقوسي (غسل الوجه والذراعين والقدمين [ومسح الرأس]) وبينما يتم استقبال اتجاه **القبلة** = اتجاه الكعبة، المكان المقدس في مكة (بالنسبة إلى معظم المسلمين في القرن العشرين، فهي تقريباً باتجاه الغرب، لا الشرق) وتلاوة عبارات عربية، خاصة العبارات المقتبسة من القرآن، بما في ذلك: **الشهادة** = الإقرار بالعقيدة الإسلامية، وأيضاً **التكبير** = «الله أكبر»؛ وتتكون من اثنتين أو أكثر من **الركعة** = سلسلة من الركوع والسجود؛ وقد تؤدّى الصلاة في **المسجد** = مكان خُصِّصَ **للصلاة**، في مجموعة من الصفوف يصطف فيها المصلون ويقودهم **الإمام**، الذي ينتظم المصلون خلفه مع أدائه للصلاة، باتجاه **المحراب** = ركن في الجدار باتجاه القبلة.
* **يوم الجمعة**:
صلاة منتصف النهار (الظهر) التي يؤديها جميع الذكور البالغين في **الجامع** = مسجد خاصّ كبير لجميع المجتمع المحلي، ومع الصلاة يتمّ أداء **الخطبة** = موعظة (باللغة العربية، ولاحقاً في نماذج محددة) ـ تتضمن ذكر اسم الحاكم المسلم المعترف به ـ يُلقيها الخليفة أو واليه (الذي حلَّ الخطيبُ محلَّه لاحقاً) من على **المنبر** = مجموعة من الدرجات التي يقف عليها الخطيب.
* **سنوياً**:
رمضان = الشهر القمري التاسع، وشهر الصيام في النهار، وفي نهايته يُحتفل بـ: العيد الصغير (**عيد الفطر**)، بصلاة صباحية جماعية خاصّة، يليه في الشهر الثاني عشر **الحج** = السفر والحج إلى مكة بصورة كاملة، مع أداء شعائر خاصة في مكة وجوارها، وفي نهايته يكون: العيد الكبير (**عيد الأضحى**)، يحتفل به في مكة وكل مكان، وأداء صلاة صباحية جماعية خاصّة، وشعيرة الأضاحي

هكذا كان كلّ مصر من الأمصار، بتمركزه حول المسجد وبقائده الذي يحافظ على نظامه، يُشكّل مجتمعاً مسلماً مكتفياً بنفسه، يسيطر على قطاعات من الأراضي التي تقع تحت سلطته العسكريّة ويعيش منها. في هذه العمليّة، تمّت قولبة الشعوب داخل الأنماط الإسلاميّة. في كلّ مصر، كان يتمّ تعيين قائد [والي] يُمثّل الخليفة، يُكلّف بإمامة الصلاة وبقيادة البعثات العسكريّة التي تنطلق من مصره، كما كان مكلّفاً بإدارة الجزية التي يجمعها. كان مطلوباً من القائد أن يحافظ على النظام داخل مصره، وأن يحلّ النزاعات بين المؤمنين بروح العدل وبما ينسجم مع أوامر القرآن. كان عمر بحاجة إلى رجال يمتلكون القدرة الإداريّة اللازمة للتعامل مع البدو، الذين كانوا (بخاصّة من ليسوا من سوريا أو من حرّان) غير معتادين على الانقياد لسلطة خارجيّة؛ وأن يكون هؤلاء الرجال قادرين في الوقت نفسه على رؤية المشاكل البعيدة الأمد فيما يتعلّق بإدارة الأراضي الزراعيّة وخراجها. كان من الممكن إيجاد مثل هؤلاء الرجال من قريش ـ ومن حلفائهم من قبيلة ثقيف في الطائف ـ ولكنّ ذلك كان أحياناً على حساب كمال أخلاقيّاتهم الإسلاميّة في حياتهم الشخصيّة.

على الرغم من ضعف بعض ولاة عمر، إلا أنّه كان دائم التأكيد على أنّ الإسلام هو أساس حياة العرب. كان محمّد قد ترك العديد من الأسئلة المعلّقة في الحياة المتطوّرة في المدينة. ومع حياة المسلمين في الأمصار، الزاخرة بالداخلين الجدد في الإسلام، والتي بدأت تحظى بثروة لم يكن يتخيّلها العرب، كان على عمر أن يضع معايير صارمة وواضحة لمنع الانحلال الأخلاقي السريع. فقد أرسل القرّاء إلى الأمصار، ولكنّه لم يترك الأمر رهناً لذلك وحسب. فقد قرر عمر فيما يبدو ما هو الحدّ الأدنى الأساسي من الشعائر العموميّة التي يجب على الجميع مراعاتها، وهو أمر لم يجد محمّد الوقت الكافي لعمله، على الرغم من اهتمامه بتحديد هكذا وصفة: على سبيل المثال، عبر فرض الحجّ كفريضة إلزاميّة على المسلمين. وفقاً للتقاليد الإسلاميّة المتأخّرة على الأقل، فقد شدّد عمر على قانون الأسرة، وأكّد العقوبات المغلّظة على الزنى؛ ومنع العادة العربيّة القديمة من الزواج المؤقت [زواج المتعة] (وهو ليس بعيداً عن الدعارة)، وهو زواج كان محمّد قد تساهل معه؛ ومنح الأَمَة المملوكة موقعاً أكثر أماناً في حال

أنجبت من سيدها. بالعموم، أكّد عمر على الانضباط الصارم (وكان قاسياً مع شاربي الخمر). وعبر كونه نموذجاً شخصيّاً أوّلاً، وربما عبر بعض المراسيم، شجّع على الزهد والتخلّي عن الترف، الذي يمثّل نتيجة طبيعيّة للثروة التي تراكمت مع الفتوحات. وبمساعدة بعضِ أصحاب النبيّ ذوي العقول الحكيمة، تمكّن عمر من جعل الإسلام معياراً طهوريّاً للمجتمع العربي.

كان عمر يضع الطابع الدينيّ للمجتمع العربي نصب عينيه في تأسيس ديوان الجند، إضافة إلى الطابع العسكري المتعلّق بالفتوحات. فقد أعطى الديوان مكانة اجتماعيّة واضحة لجميع المسلمين العرب، حتى لأولئك الذين انهزموا في حروب الردّة، جنباً إلى جنب مع المجتمع الأصلي في المدينة ومكّة. لم تكن المكانة الاجتماعيّة بدورها تعتمد على النسب وإنّما على الإيمان. كان رجال القبائل، بالعموم، يصنَّفون بحسب قبائلهم، ذلك أنّ القبائل قد دخلت في الإسلام جملةً؛ ولكنّ كلّ عربي كان يحظى بمكانته بوصفه فرداً. كان المعيار الرئيس هو أسبقيّة المرء في الدخول في الإسلام. عملياً، فإنّ ذلك قد منح أفضليّة لمسلمي المدينة، خاصّة أنّ أقدميّتهم كانت مُتحقّقة في مجالات شتّى. ولكنّ كلّ من دخل الإسلام مبكّراً من أيّ قبيلة أخرى كان يحظى بالاعتراف ذاته. مُنحت زوجات محمّد وعائلته مكانةً خاصة بحكم قربهم منه. إذاً، فقد كان المجتمع العربيّ بأكمله مصنّفاً بحسب معايير إسلاميّة صارمة. فقد كان مركز الدولة هو المدينة التي تأسست على المكانة الدينيّة لمحمّد؛ ولكنّها [أي الدولة] تضمّ، كجزء لا يتجزّأ منها، أعضاء جميع الطبقات الحاكمة من العرب المتوزّعين في الأراضي المفتوحة.

تمثّلت روح النظام الجديد في نظام التأريخ الذي تبنّاه عمر: إذ بدأ التأريخ من هجرة محمّد، التي مثّلت قطيعة مع الماضي القبلي وبداية تأسيس النظام الجديد في المدينة. كما أنّ مصطلح الهجرة كان ينطبق أيضاً على هجرة الأفراد أو القبائل إلى المدن العسكريّة الجديدة: في المشاركة في المجتمع المسلم الفاعل، يُكرر كلّ فرد الخطوة الأساسيّة التي انطلق المجتمع المسلم ككل منها. إضافة إلى التأريخ بدءاً من الهجرة، كرّس عمر التقويم القمري، الذي كان يمثّل قطيعةً عن البيئة المحيطة؛ ذلك أنّه (بوعي

أو من دون وعي) كان يتجاهل السنة الموسميّة، ويؤوّل آية قرآنيّة غامضة نزلت في السنوات الأخيرة من حياة محمّد على أنّها رفضٌ لأيّ توفيقٍ بين الدورة القمريّة والفصول الموسميّة. هكذا، أصبحت السنة الإسلاميّة، التي تتكوّن من ١٢ شهراً قمرياً، أقصر من السنة الموسميّة بـ١١ يوماً، ولم يعد هناك أيّ تزامن بين السنة القمريّة واحتفالاتها من جهة وضرورات الحياة الرعويّة أو الزراعيّة من جهة أخرى؛ فضلاً عن أن تتزامن مع التقويمات الأخرى.

أولى حروب الفتنة

توفّي عمر في عام ٦٤٤، وكان عمره نحو ٥٢ سنة، وعيّن مجموعة من قادة المدينة لاختيار خليفته. وبحكم غيرتهم المتبادلة، اختاروا أضعفهم، عثمان بن عفان، الرجل التقي الذي دخل مبكّراً في الإسلام، والذي تزوّج ابنتي النبي. استمرّت الفتوحات والغارات في عهد عثمان في اتجاهات عديدة، ولكن مع تناقص واضح في حجم الغنائم، على الرغم من زيادة أعداد رجال القبائل المهاجرين. كانت أبرز الفتوحات هي الفتوحات في مرتفعات الهضبة الإيرانيّة. فبعد انقطاع قصير، تمّ احتلال المقاطعة الأمّ للساسانيين، فارس، عام ٦٥٠، ثمّ تحرّكت الجيوش نحو المقاطعة الكبيرة في الشمال الشرقي، خراسان، التي قبلت بشروط المسلمين بحلول عام ٦٥١. على الجهة الغربيّة، بعدما بات واضحاً بأنّ البيزنطيين لن ينسحبوا من الأناضول بفعل الغارات البريّة وحدها، انطلق العرب إلى البحر بقيادة معاوية. وقد شجّعهم النجاح الذي لاقوه في هجومهم على قبرص في عام ٦٤٩ على القيام بالمزيد من الجهود. بالمهارات البحريّة التي يتمتّع بها السوريّون والمصريّون، تمّ احتلال قبرص وتمّ تحطيم الأسطول البيزنطي ـ المجرّد من جزئه السوريّ ـ في عام ٦٥٥. ولكنّ هذه العمليات لم تعد تجلب من الغنائم نفس المقدار الذي كانت تجلبه قبل عقد من الزمن. وقد توقّفت هذه العمليات على إثر حركة العرب المستائين الذين ثاروا على الخليفة.

تابع عثمان نهج عمر وسياساته، ولكن بمهارة أقل. ففي عهد عثمان، ظهرت مبادئ ما يُمكن أن يُطلق عليه الخلافة «الأمويّة» (لأنّ جميع الممثّلين

الفاعلين للخلافة، وأوّلهم عثمان، كانوا من بني أميّة). كان على رجال القبائل المحاربين (**المقاتلة**) في الأمصار، الذين سكنوا هناك بأمرٍ من عمر للاستعداد للحرب، أن يبقوا هناك بشكل دائم على الرغم من أنّ المعارك أصبحت أمراً عارضاً، وأن يعيشوا كعرب في منأى عن السكان غير العرب؛ وقد كانوا محكومين من قبل عائلات تجاريّة من قريش ومن حليفتها ثقيف (من الطائف)، ومعظمهم من بني أميّة، الذين كانوا يمسكون بزمام السلطة المركزيّة في وجه النزعات القبليّة والمحليّة. وهو وضع كان يبدو مؤقّتاً في عهد عمر، ولكنّه تحوّل الآن إلى سياسة مطردة وثابتة. وكان على كلٍّ من المقاتلة وولاتهم أن يبقوا منضبطين بالحميّة نحو الإسلام المشترك، الذي يجعل المرء عربيّاً بحقّ.

لم يتمكّن عثمان، على عكس عمر، من تجنّب السماح للعائلات التجاريّة الغنيّة في مكّة بالذهاب إلى الولايات، بخاصّة في العراق، للقيام برحلات ومشاريع تجاريّة هناك، إلى درجة أدّت إلى انزعاج العرب المحليين الأقلّ حظّاً. ولكنّه تمكّن من عكس النزوع (الميول) نحو السماح بتكوين ممتلكات خاصّة وعِزبات في السواد، أرض العراق المرويّة بوفرة. فقد أجبر عثمان أولئك الذين بدؤوا بتشكيل هكذا ممتلكات على نقل استثماراتهم إلى الحجاز؛ ليتمّ العمل على تنظيم موارد الريّ من الواحات المختلفة لتصبح متوفّرة طوال العام. وقد قلل ذلك من خطر ذوبان الثقافة العربيّة في ثقافة الهلال الخصيب، وقوّى في الوقت نفسه مركزَ الخلافة ماديّاً. ولكنّ هذه الإصلاحات لم تجعل عثمان محبوباً بين المكيين.

بعد عدّة سنوات، بدأت الاحتجاجات والشكاوى بالتزايد. وكان لا بدّ من معاقبة هذا الشغب بسفك الدماء العربيّة في الكوفة. بعد انتهاء الحملات العسكريّة في إيران على وجه الخصوص، تزايدت حالة الاستياء في الأمصار. بعد فترة من الوقت، كان معظم البصريين راضين عن والي عثمان [عبد الله] بن عامر، الوالي الجيّد الذي تمكّن من تحقيق بعض الثراء في أوقات السلام، ولكنّه شجّع الآخرين على فعل الأمر نفسه. كان السوريون راضين بحكم معاوية. أما في الفسطاط والكوفة، فيبدو أنّ عثمان لم يكن قادراً على إرضاء العرب مهما فعل. كان شرب الوالي للخمر جريمةً واضحة، ولكنّه لم يكن أسوأ من الجرائم التي اضطرّ عمر للتسامح

معها أحياناً. وقد احتجّ البعض على تنظيماته الثانويّة لشؤون العبادات، التي أصبحت الآن تتخذ أشكالاً محددة الأوقات. واتساقاً مع دور الإسلام كرابطة توحّد العرب، أصرّ عثمان على توزيع نسخة واحدة جمعها من الوحي القرآني على الأمصار، وأن يُقتصر على استعمالها هي فقط. وطالب بإحراق جميع النسخ المحرّفة. وقد تمّ قبول ذلك في معظم الأمكنة (نسخة عثمان هي النسخة الحاليّة من القرآن)، ولكنّ ذلك قد تسبب بتنامي الاستياء بين طبقة القرّاء (بخاصة عبد الله بن مسعود في الكوفة)، الذين كان كثيرٌ منهم يمتلكون نسخهم الخاصّة من القرآن، التي تختلف اختلافاً طفيفاً في بعض التفاصيل. وهكذا فقد رفض أهل الكوفة الانصياع لأمر عثمان لفترة طويلة.

بدأ العديد يشتكون من ميل عثمان لمحاباة أقربائه، واعتبروا بأنّهم هم السبب في جميع المظالم. وعلى الرغم من أنّ عثمان من أوائل من دخلوا في الإسلام، لكنه كان ينتمي إلى بني أميّة، الذين عارض معظمهم، مع قائدهم أبي سفيان، محمّداً إلى آخر لحظة. كان عمر قد استفاد، على نحو واسع، من خبرات بعض الأمويين ومهاراتهم، ولكنّ عثمان أعطاهم وأعطى أقرباءهم ما يُشبه احتكاراً للمناصب الرسميّة، بل وتركهم يتحكّمون به أحياناً. وهذا ما جعل عثمان غير محبوبٍ في أوساط عائلات الأنصار في المدينة.

أخيراً، اشتكى بعض سكان الأمصار من النظام المالي نفسه (الذي كان عمر قد وضعه سابقاً، ولكنّ عيوبه بدأت تظهر في أثناء حكم عثمان)؛ فقد كرهوا أن يتمّ التعامل مع خراج الأراضي التي تقع تحت سيطرتهم على أنّه فيء، ملك للدولة، يُدار من قبل المدينة (مع وجود آثار للمحاباة مرّة أخرى) بدلاً من أن يحتفظوا هم بهذه الإيرادات. ويبدو أنّ البعض قد اقترحوا بأنّ يتمّ توزيع الأراضي المفتوحة، مثل غنائم المعارك، بشكل مباشر على الجنود. على أيّ حال، فإنّهم رأوا بأنّ هذه الإيرادات لا يجب أن تُرسل إلى المدينة. وهناك بعض المؤشّرات على أنّ علي بن أبي طالب، ابن عمّ النبيّ (وزوج ابنته)، الذي تربّى معه في منزله، قد عارض سياسات عمر وعارض عثمان بشكل أكبر. كان عليّ معروفاً بكونه محارباً صلباً وكان يُنظر إليه على أنّه المتحدّث الرسميّ باسم المعارضين لعثمان.

وقد أصبح الآن رمزاً لحزب المعارضين(٥).

في عام ٦٥٦، وصل هذا الاستياء إلى ذروته. وقد شجّع أهلُ المدينة أهلَ الأمصار على احتجاجهم، خاصّة في الكوفة، حيث تمّ رفض والي عثمان صراحةً. عادت مجموعة من الجنود العرب من مصر [إلى المدينة] للمطالبة بما يرون أنّه حقٌّ لهم، بعدما شعروا بأنّهم قد خُدعوا من قبل مساعدي عثمان، إذ عادوا إلى بيوتهم مع وعود كاذبة بالإصلاح والاستجابة لمطالبهم؛ وعندما اكتشفوا بأنّ القرار كان قد اتُّخذ بإعدام قادتهم عوضاً عن ذلك، عادوا غاضبين إلى المدينة. بعد مدّة من المفاوضات العامّة والمكائد، التي وقفت فيها عائلات المدينة غير الأمويّة على الحياد، اقتحم المتمرّدون منزل عثمان وقتلوه. (كانت سلطته، مثل أبي بكر وعمر، تعتمد على مكانته الدينيّة فقط؛ ولم يكن لديه حرس خاص).

هكذا إذاً، بعد أربعة وعشرين عاماً على وفاة محمّد، بدأت مرحلة «**الفتنة**» التي استمرّت لخمس سنوات. والفتنة تعني حرفيّاً «الإغواء» و«الامتحان»، وهي فترة من الحرب الأهليّة للسيطرة على المجتمع المسلم وعلى الأراضي الواسعة التي تقع ضمن نطاق سيطرته. كان لعثمان العديد من المعارضين بين أصحاب محمّد في المدينة، الذين لم يقوموا بشيء لردع المتمرّدين المسلّحين. وقد انقسموا الآن حول الغنائم والمكاسب(٦). نادى المتمرّدون، ومعظم أهل المدينة، بعليّ بن أبي طالب خليفةً

(٥) يُمكن الاطلاع على دعوى تؤكّد دور عليّ النشيط في الاحتجاج في دراسة لورا فيشيا فاغليري:
Laura Veccia-Vaglieri, "Sulla origine della denominazione "Sunniti", "*Studi Orientalistici in anore di Giorgio Levi della Vida* (stituto per I'Oriente, Roma), no. 2 (1956), pp. 473-485.

وهي مادّة مرتبطة أيضاً بالأزمنة المروانيّة. إنّ جميع كتابات لورا فيشيا فاغليري حول هذه المرحلة مهمّة وتستحقّ القراءة.

(٦) يُمثّل صحابة محمّد، أي المسلمون الذين التقوا بالنبيّ شخصيّاً، جسماً مميّزاً من الرجال والنساء، بخاصّة في نظر المسلمين المتأخّرين؛ والعديدُ من أسمائهم معروفة. أستعملُ لفظة (associates) كمقابل للفظة «الصحابة»، في حين يستعمل العديد من الكتاب لفظة (companions). وأعتقد بأنّ لفظة companions تتضمّن معنى القربة والألفة بدرجة عالية، مما يستبعد صحابةَ محمّد الذين التقوه بشكل عابر أو لفترة مؤقّتة. ولكن لا ضير من استعمال اللفظة، إذا تمت الإشارة إلى ذلك، وإن كنت أرى لفظة associate أليق وأبعد عن التضليل، وأقلّ شخصيّة.

للمسلمين، وقبل بذلك بعد تلكّؤٍ بسيط. على أنّ زوجة محمّد المحبوبة عائشة، واثنين من أبرز الصحابة من المهاجرين المكيين، طالبوا عند ذلك بالثأر لعثمان، وهاجموا عليّاً لأنّه لم يقم بمعاقبة المتمرّدين بوصفهم قتلة، والذين أصبحوا الآن أكثر مؤيّديه حماسةً. ردّ المتمردون أنّ قتل عثمان كان عملاً عادلاً ومبرراً لأنّه غدر بهم ولأنّه لم يحكم بما يُوافق القرآن؛ ومن ثمّ فليس ثمّة ما يستدعي الثأر. وقد كان على عليّ أن يقبل بهذه الحجّة. انسحب عليّ إلى الكوفة، التي كانت تضمّ مؤيّديه، في حين كان معظم معارضيه في البصرة. وقد كانت كلّ القوّة العسكريّة موزّعة في الولايات. ولمّا كان عليّ المنتصرَ في الصراع الجاري، فقد جعل من الكوفة عاصمةً له. وقد أصبح قادراً على تعيين الولاة من مؤيّديه في معظم المقاطعات؛ ولكنّ قوّته الأساسيّة كانت في العراق. كانت الكوفة هي المركز الأساس للمسلمين في السواد، ذلك الجزء من سهول الهلال الخصيب الذي وصل فيه الاستثمار في الريّ الزراعي إلى ذروته، والذي كانت الدولة الساسانيّة في السابق تستأثر بإيراداته. كان السواد يمثّل المصدر الأكثر إدراراً للربح من الفيء. قام عليّ بتوزيع أموال الخزينة على الجنود، ولكنّه لم ينجح في توزيع السواد، هذا على افتراض أنّه كان ينوي القيام بذلك.

لم يتمّ الاعتراف بعليّ في سوريا، وقام معاوية بن أبي سفيان، بوصفه الوالي هناك، بالمطالبة بالثأر لابن عمّه عثمان. زحف عليّ باتجاه سوريا، ولكنّ المناوشات والمفاوضات في صِفّين، في أعلى الفرات، في عام ٦٥٧، لم تكن حاسمة إلى أن قام رجال معاوية (الذين كانوا على وشك الهزيمة وفقاً لرواية العراقيين) برفع المصاحف على رؤوس الرماح ودعوا للتحكيم وفقاً لكلمة الله. قَبِل العديد من أتباع عليّ بهذه الطريقة لإنهاء الاقتتال بين المسلمين وأجبروه على قبولها. وقف العديد من قادة الصحابة على الحياد، ورفضوا أن ينضمّوا إلى أحد المعسكرين في النزاع الدائر بين المسلمين. أُجبر عليّ على اختيار واحد من هؤلاء ليكون ممثّلاً له، فاختار أبا موسى الأشعري، الذي كان الكوفيّون قد عيّنوه والياً عليهم في تحدٍّ لعثمان، والذي لم يكن صديقاً مقرّباً من علي.

أحداث الفتنة الأولى ٦٥٦ ـ ٦٦١

٦٥٦ مقتل الخليفة عثمان في المدينة المنورة (حصار بيت عثمان) على يد المتمردين من مصر مقابل المدافعين عن بني أمية	
حزب علي (ابن عم محمد وصهره) يقدمونه للخلافة	معارضة من قبلَ الحزب الذي يطالب بالانتقام لعثمان
بدعم من المتمردين، وأنصار المدينة، والكوفيين	على رأسهم عائشة (زوجة محمد المفضلة) والزبير وطلحة (المقرّبان من محمد)
انتصار علي في موقعة الجمل (جمل عائشة) قرب البصرة	
حزب علي، الخليفة على الكوفة، يحظى بالاعتراف والمبايعة من معظم الولايات.	حزب معاوية (الحاكم الأموي على سوريا) لا يزال يقاوم ويطالب بالانتقام لعثمان.
٦٥٧ نهاية مسدودة لمعركة صفين على نهر الفرات (القائد العسكري لعلي: مالك الأشتر) أدت إلى:	
٦٥٨ تحكيم عديم الفائدة (رفضه كلٌ من علي ومعاوية) في أذرح في البادية السورية.	
(وسيط علي: أبو موسى الأشعري، والي الكوفة).	(وسيط معاوية: عمرو بن العاص، والي مصر)
انقسام أنصار علي: جماعة الخوارج (معارضون للتحكيم) مقابل جماعة علي (الشيعة). هُزم الخوارج في النهروان في العراق.	في غضون ذلك، ظفر معاوية بمصر، وأصبح عمرو بن العاص والياً عليها.
٦٦٠	أُعلن معاوية خليفةً في القدس
٦٦١	مقتل علي على يد [عبد الرحمن] بن ملجم، أحد الخوارج.
الحسن بن علي يتنازل عن حقّه بالخلافة لمعاوية	

في أثناء ذلك، شعر بعض جنود عليّ بالندم على قبولهم التحكيم من قبل محايدين في مسألة ـ معصية عثمان ـ يرون أنّها مُقرّرة وأكيدة وفق المعايير القرآنيّة أصلاً. وعندما رفض عليّ الانضمام إليهم وبقي على خياره بقبول التحكيم، انفصلوا عنه وكوّنوا معسكرهم الخاص، بدايةً عند حروراء، بالقرب من الكوفة. وقد ضمّت هذه المجموعة بعضاً من أتقى أتباعه، ومن

ضمنهم العديد من القرّاء؛ وقد اتهموا عليّاً بالمساومة مع أعوان الظلمة وبخيانة الأمانة، التي تتمثّل في تصحيح الأخطاء التي ارتكبها عثمان. قام هؤلاء المتطرّفون ـ «**الشُّراة**»، أو كما اشتهر اسمهم (على الرغم من أنّه أقلّ دقّة) «بالخوارج» ـ باختيار قائدٍ منهم، استقلالاً عن بقيّة المسلمين. وقد تمّ القضاء على معظم المجموعة الأولى منهم على يد قوات عليّ، ولكنّ حركتهم انتشرت، وورثت المطالب المتصلّبة بالعدالة المساواتيّة التي برزت عند خصوم عثمان.

عندما وقع التحكيم في عام ٦٥٨، تمّت إدانة المتمرّدين، وإدانة عليّ أيضاً ضمناً. رفض عليّ هذا القرار (ولكن من دون ندم على انتظاره، وبالتالي من دون مصالحة مع الخوارج، الذين باتوا ينظرون إليه الآن على أنّه يتصرّف لصالح سلطته الشخصيّة) وحاول أن يتحرّك بجيوشه مجدداً نحو سوريا. ولكن، يبدو أنّ شدّته على الخوارج قد أضعفت شعبيّته حتى في الكوفة، إذ لم يستطع أن يجمع جيشاً للقتال. بعد ذلك، وفي السنوات التالية من القتال المتقطّع، تمكّن معاوية من إحراز تقدّم ثابت، وقد بدأ ذلك بضمّه لمصر. بقي العديد من العرب محايدين، وخسر عليّ العديد من أتباعه. حاول التحكيم الثاني، الذي شارك فيه معظم قادة المسلمين، من دون حضور عليّ، الوصولَ إلى توافق حول مرشّح آخر لمنصب الخلافة؛ إذ إنّ أتباع معاوية باتوا الآن يصرّون على أنّ معاوية ينبغي أن يكون هو الخليفة، وكان معظم الآخرين غير مستعدّين للقبول بهذا الخيار. لم ينجح هذا التحكيم سوى في إضعاف مطالب عليّ بالخلافة. ولكنّ جيوش معاوية أثبتت قدرتها على هزيمة المقاومين لها في الجزيرة العربيّة. وفي عام ٦٦١، قُتل عليّ على يد أحد الخوارج، فتوصّل ابنه الحسن (الذي كان أتباعه الأوفياء في الكوفة لا يزالون يتحمسّونه) إلى تسوية مع معاوية تنازل بموجبها عن مطالبته بالسلطة وعاد إلى المدينة. ومن ثمّ فقد تمّ القبول بمعاوية، الذي كان نسيباً للنبيّ [فهو أخو أمّ حبيبة، زوجة النبيّ]، كخليفة للمسلمين في جميع المقاطعات.

خلال فترة الاحتراب الأهلي، تمّ إخراج العرب من مقاطعة خراسان على يد بقايا القوّة الساسانيّة، ولكنّها لم تتمكّن من إحراز أيّ تقدّم آخر، وسرعان ما تمّ تدارك هذا التراجع. ولكنّ الصراع بين الفرق قد تصاعد. فقد أسس الخوارج نمطاً قابلاً للتكرار: في الكوفة والبصرة، اللتين أصبحتا تحت

سلطة خلافة معاوية. شكّلوا مجموعات من الرجال المتعصّبين، الذين شنّوا حرب عصابات ضدّ مجموع العرب، ودعوا المسلمين إلى الالتزام بمعايير أعلى وأكثر مثاليّة، وعاشوا على الغنائم والنهب. وقد رأى الخوارج أنفسَهم على أنّهم هم المجتمع الإسلامي الوحيد، وأنّهم وحدهم المناصرون للعدالة الإلهيّة. وقد كانوا مقتنعين بأنّ طريق الإسلام الحقّ يتضمّن إعلان الحرب على كلّ مُدّعي الإسلام الذين لم يقبلوا معايير الخوارج الصارمة. وبعيداً عن الأمصار، فإنّ المجموعات الأكثر نشاطاً من الخوارج كانت تقوم بذلك أينما أمكنها ذلك. ثمّة نقطة على ذات الدرجة من الأهمية، وهي أنّ عرب العراق وعرب سوريا قد أصبحوا متشاحنين وساخطين على بعضهم البعض. هدأ معظم العراقيين بعد بعض الوقت، ولكن في الكوفة، ظلّ عليّ وعائلته يُعتبرون رموزاً للسلطة المحليّة ضدّ السوريين. والحقيقة أنّ عليّاً من حيث المبدأ كان أكثر من مجرّد رمز. لقد كفّ عليّ عن الوقوف لأجل المبدأ المجرّد كما فعل في البداية؛ وهذا ما جعله الخوارج أمراً مستحيلاً. ولكنّ مصيره قد اتخذ معاني عميقة على المستوى الرمزي؛ فقد كان يُنظر إلى عليّ بوصفه رجلاً عظيماً (وقد كان بالتأكيد محبوباً جدّاً من قبل أتباعه الذين ظلوا معه على الرغم من التكلفة الباهظة لذلك)، سقط على يد منطق الأحداث الخسيس، وبوصفه رجلاً مستقيماً تخلّى عنه الناس وتمّ جرّه إلى الهزيمة التي لا يُمكن أن تُحتمل نظراً لمكانته الشخصيّة، وإن كانت هزيمته مستحَقّة على المستوى العملي لسياساته. وقد أصبح عليّ هو الشخصيّة المناسبة التي يُمكن حشد كلّ المحتجّين ضدّ منطق الأحداث، وكلّ المحتجّين على ظلم السلطة المركزيّة حولها. وفي وقت مبكّر، تمّت كتابة تاريخ عليّ بوصفه الشخص النبيل الذي هلك نتيجةً لتقلّب أصحابه وخبث أعدائه في مواجهة القوّة الباطشة، التي يجب علينا دوماً أن نواجهها من دون مبرر أو تعليل!

على الجانب الآخر، كان هناك عدد كبير من المسلمين الذين اعتبروا بأنّ حروب الفتنة هي درس في أهميّة وحدة المسلمين. بالنسبة إليهم اتخذت الجماعة، مجموع المجتمع الإسلامي ككل، قيمةً روحيّة بالغة الأهميّة باعتبارها محميّة ومصونة بالرعاية الإلهيّة. ولكنّ مفهوم الجماعة كان ذا أهميّة أساسيّة على نحوٍ خاص لأولئك المحايدين، الذين بايعوا معاوية على مضض، ولم يندمجوا مع أنصاره السوريين. فقد اعتبروا بأنّ السلطة السوريّة

بديلٌ مؤقّت. وإذا كانوا في السابق غير مقتنعين تماماً بعليّ، فإنّهم لا يزالون مستعدّين لإدانة معاوية إذا فشل في تحقيق توقّعاتهم العالية. كان بإمكان معاوية أن يستعيد سياسات عثمان، ولكنّه لم يكن قادراً بالطبع على استعادة مكانة عثمان وهيبته. وحتى أولئك الذين رفضوا الأشكال الأولى من التشيع في ذلك الوقت لصالح الولاء للمجتمع ككلّ في مصيره التاريخيّ الفعليّ، قد أصبحوا معارضين في أعماقهم. فمع مقتل عثمان، تمّ سحب السلطة، بشكل لا رجعة فيه، من المدينة المنوّرة، المحايدة والمثاليّة، والتي تحتفظ بظلال المكانة المحمّدية، إلى الأمصار التي تقوم على القوّة العسكريّة. وهكذا، منذ تلك اللحظة فصاعداً، لن يجتمع المسلمون معاً من دون أن تحضر القوّة العسكريّة لهذا الفصيل أو ذاك.

في مستهلّ مغامرة الإسلام، فإنّ الأحداث التي دارت في الجيل الأوّل بعد محمّد كانت على ذات القدر من الأهميّة في تشكيل ما يليها، من الأحداث التي جرت في عهد محمّد نفسه. وليس من قبيل المصادفة أن يُعرّف المسلمون اللاحقون أنفسَهم من خلال مصطلحات هذه الأحداث وأن ينسبوا أنفسهم إلى الفرق التي نشأت في تلك المرحلة. فقد أوّلوا التاريخ كله من خلال الرمزيات المشتقّة من تلك المرحلة، وقد جعلوا من هذه التأويلات ومن الشخصيات الأساسيّة في تلك المرحلة الاختبارَ الأساس للولاء الديني. وقد أدّى ذلك بالطبع إلى تشويش الصورة التاريخيّة الفعليّة؛ ولكنّه في الوقت نفسه أضاء مجموعةً من النقاط التي يجب أن ننظر إلى أحداث ذلك الوقت من خلالها لنفهم تطوّر الوعي والإدراك الديني لدى المسلمين.

عهد معاوية والفتنة الثانية

استعاد معاوية وحدة المجتمع العربي الحاكم. على مستوى الأسس، استعاد معاوية النظام الذي ابتكره عمر، والذي تحوّل في عهد عثمان إلى تقليد سياسي مطّرد. على أنّ معاوية (الأمويّ) لم يعتمد كثيراً على العائلة الأمويّة كداعم رئيس لسياساته. غير أنّ استعادة معاوية للوحدة لم تقم على أساس مكانة مدينة محمّد أو على أساس إجماع أصحاب محمّد فيها، وإنّما قامت على الإدراك العام للمصالح المشتركة، إضافةً إلى القوّة العسكريّة لقوات معاوية السوريّة. وهكذا فإنّ العرب، الذين كانوا مُدركين لخطورة

موقعهم في الولايات التي فتحوها، والذين كانوا قلقين من توسّع الانقسامات داخل الإسلام، كانوا سعيدين بالمجمل للقبول بالترتيبات الجديدة التي أنهت الخلافات المتبادلة على أساس توافقات عقلانية كريمة، على الرغم من أنّ أحد الأطراف، وهم السوريّون بطبيعة الحال، كانوا قد حصلوا على الحصة الأكبر من الامتيازات. لم يعتمد معاوية، كما فعل عمر وعثمان، على المكانة الدينيّة النابعة من صحبته لمحمّد، على الرغم من حقيقة أنّه كان يمتلك مثل هذه الصلة (وإن كان ذلك في اللحظات الأخيرة فقط)؛ ولكنّ قوّاته السوريّة العربيّة كانت تحترم شخصه، وكانت مستعدّة لاستعمال القوّة ضدّ المسلمين الآخرين. وقد كانت هذه القوّة هي ما ساهم في اقتناع معظم المسلمين بالنظر إليه على أنّه الرجل الأقدر على إستعادة الوحدة بين المسلمين؛ وبالتالي، فقد بايعوه قائداً للمسلمين.

باتت دولة الخلافة تقف الآن كقوّة إمبراطوريّة دنيويّة، ولم تعد تعتمد على الإسلام اعتماداً مباشراً. بدلاً من ذلك، باتت الدولة مدعومة، داخليّاً وخارجيّاً، من قوى ماديّة عسكريّة؛ مدعومة بدورها بالدين الإسلامي. **عسكريّاً**، كان معاوية قادراً على الاعتماد، في أوقات الأزمات، على العرب السوريين - الذين يشملون المسيحيّين والمسلمين - الذين سمح لهم انضباطهم العالي بالتفوّق (إن لم يكن بالهيمنة) على جميع العرب. أما بقيّة القوّات العربيّة، فقد كانت لا تزال تشكّل الجزء الأكبر من قوّات الدولة، وكانت تحت تصرّف معاوية ما دام يسيطر على سوريا. **وماليّاً**، كان معاوية قادراً في أوقات الأزمات على الاعتماد على سوريا وحدها؛ غير أنّ عائدات المقاطعات الأخرى مجتمعةً كانت أكبر. اتخذ معاوية مجموعة من المعايير لجعل السيطرة المركزيّة على العوائد أكثر فعاليّة مما كانت عليه في عهد عمر. فقد أدّى التدخّل الضريبي المباشر الضروري في سواد العراق، الذي بدأ منذ عهد عمر، إلى فرض أنماط ضريبيّة مشابهة في سوريا وفي أماكن أخرى. وقد تمّ تعديل المعاهدات الأصليّة على مستوى معياري موحّد؛ وأصبحت الضريبة المفروضة على الأفراد متدرّجة بدلاً من أن تكون مبلغاً مقطوعاً عن كلّ فرد. هكذا أصبحت الدولة أكثر مركزيّة.

خلال حروب الفتنة، حافظ العديد من المسلمين على حقّهم برفض البيعة لأيّ من المطالبين بالخلافة، مُصرّين على أنّهم لا يُمكن أن يُحْكموا،

بوصفهم عرباً ومسلمين، من قِبَل شخصٍ لا يرضون به. أما الآن، فعندما قام حِجْر بن عديّ في الكوفة، وهو مشايع متحمّس لعليّ، برفض بيعة معاوية، وأساء إلى والي معاوية مهدداً بإشعال ثورة، قام معاوية بإلقاء القبض عليه، وجلبه إلى سوريا، وبعد استمراره بالرفض قتله. رأى الكوفيّون في هذا الفعل انتهاكاً للكرامة الحرّة لرجال القبائل؛ بل ورأوا فيه ما يرقى لأن يكون انتهاكاً لمبدأ المسؤوليّة الفرديّة المباشرة بين المسلمين والله. وقد كانوا محقّين في ذلك. في حين رأى معاوية، محقّاً بدرجة ما أيضاً، بأنّ هذا الفعل خطوة ضروريّة للحفاظ على سلامة المجتمع الإسلامي.

على أنّ معاوية قد احترم حريّة المسلمين وكرامتهم ما داموا يعترفون بحكمه. وقد كان الإسلام هو حجر الأساس لسياساته. لقد كان على معاوية أن يُلجم أولئك المتسبّبين باضطراب المجتمع، من خلال فرض السلطة محليّاً، وأن يُلجم أيضاً أولئك الذين يدعون إلى السلطة المركزيّة من دون أن يضعوا الهدف الديني الذي قامت هذه السلطة على أساسه نصب أعينهم. لقد كان معاوية يُمثّل في الحقيقة المجتمع الإسلامي بكليّته، **الجماعة**. فكما كانت الحال في زمن محمّد، فإنّ سياسة المجتمع المسلم قد تشكّلت على يد الحاكم، وإن لم تكن سياساته نابعة من القرآن مباشرةً، وكانت بحاجة دوماً إلى دعم فعّال من قِبل الحاكم. لم يكن معاوية مستبدّاً، ولكنّه كان أقرب إلى الزّعيم العربيّ، الذي يحظى بمكانة أعلى من أتباعه المتساوين فيما بينهم. وعلى الرغم من أنّه من بني أميّة، مثل عثمان، إلّا أنّه لم يمنح الأمويين أسبقيّة وأفضليّة خاصّة. وعلى الرغم من اعتماده على السوريين، إلا أنّهم لم ينالوا سوى مقدار ضئيل من الامتيازات. وقد كانت مطالبته الأولى ـ والتي منحته النصر في الفتنة ـ هي الوحدة في الإسلام.

شهد عهد معاوية إعادة السيطرة على معظم أراضي خراسان، كما شهد تحقيق تسوية نهائيّة مع الأمصار؛ تمّ إخضاع المزيد من المناطق في المرتفعات الإيرانيّة شرقاً، بما في ذلك أجزاء من وادي جيحون الأوسط. أُقيمت حاميات للمسلمين لبعض الوقت في معظم أجزاء الأناضول، وتمّ الحفاظ على السيادة البحريّة في شرقيّ البحر الأبيض المتوسّط، كما تمّ حصار القسطنطينيّة؛ على أنَّ التقدّم في الأراضي البيزنطيّة كان ضعيفاً، باستثناء إخضاع المرتفعات الأرمنيّة. أما في غرب مصر، فقد تقدّمت

الفتوحات لأوّل مرّة في أراضي البربر في المغرب، وصولاً إلى أراضي الجزائر الحديثة. وكما يليق بمن استعاد الخلافة، أعاد معاوية تجديد القوّات الإسلاميّة الفاتحة. ولكنّ القوّة التوسّعيّة لم تعد منذ ذلك الحين قوّة طاغية. فقد كان التوازن السياسي الجديد بحاجة إلى بعض الوقت ليتطوّر في الأراضي التي لم يتمّ إخضاعها وهزيمتها هزيمةً نهائية منذ البداية، ومن ثمّ فإنّ التقدّم في الفتوحات كان عائداً ـ إضافةً إلى موارد الإمبراطوريّة الكبيرة، التي لا تزال تحتفظ بقوّتها الحيويّة ـ إلى ضغط الحماسة الجماهيريّة التي ظلّت تتعاظم منذ عهد عمر وعثمان.

في أثناء حياته، أصرّ معاوية على أن يعترف المسلمون بابنه يزيد على أنّه الخليفة التالي. (يُمكن القول بأنّ يزيداً كان المسلم الوحيد الذي سيقبل به السوريّون؛ فأيّ رجل من عائلة أخرى كان سيجلب معه روابطه العائليّة والعشائريّة إلى الحكم، وهو ما من شأنه أن يُخلّ بتوازن القوى الدقيق الذي أرساه معاوية). استمرّ يزيد على نهج معاوية وحافظ على سياساته طوال أربع سنوات مضطربة (٦٨٠ ـ ٦٨٣)، ولكنّه كان أقلّ حظّاً من أبيه في حكمه. فقد استمرّت قواته بالتقدّم في الشمال الشرقي من إيران، ولكنّه اضطرّ للتحوّل إلى الوضع الدفاعي في مواجهة البيزنطيين. فقبل وفاة معاوية، انتهى حصار القسطنطينيّة الذي استمرّ لأربع سنوات بخسارة كبيرة. وحتى داخل سوريا، كان بعض المتمرّدين المسيحيّين يشنّون غاراتٍ بدعم من البيزنطيين. وكان على يزيد أن يبدأ حكمه بتحصين الجبهة البيزنطيّة. كما أنّ ولاته على المغرب قد تسببّوا بنشوب ثورة ناجحة للبربر.

بعد ذلك، أصبح يزيد مشغولاً ببداية الجولة الثانية من حروب الفتنة. فقد رفضت عائلات المسلمين القديمة في المدينة بيعته وشجّعت على مقاومته. تمّت دعوة الحسين، الابن الثاني لعليّ وحفيد محمّد (من جهة أمّه فاطمة)، إلى الكوفة للبدء بتمرّدٍ من هناك؛ ولكنّ الحكومة السوريّة تمكّنت من إرهاب الكوفيين وتخويفهم قبل وصوله. رفض الحسين والقوّة الضئيلة التي معه الاستسلام، فتمّ عزلهم في الصحراء بالقرب من كربلاء، وتمّ قتل الحسين (٦٨٠). بعد ذلك نشبت ثورة في الحجاز نفسه؛ وأبرز شخصيّات تلك الحركة هو عبد الله بن الزبير، ابن أحد كبار صحابة محمّد، الذي [أي الزبير] كان سابقاً قد عارض عليّاً بعد وفاة عثمان.

أحداث الفتنة الثانية ٦٨٠ ـ ٦٩٢

سوريا	الحجاز	العراق
٦٨٠ يزيد الأول يخلف معاوية		٦٨٠ الحسين بن علي يحاول التمرّد في الكوفة، ويُقتل في كربلاء.
	٦٨١ ابن الزبير يُشعل ثورة في مكة والمدينة.	
٦٨٣ وفاة يزيد، تاركاً ابنه الصغير (معاوية الثاني)، الذي مات بعد وقت قصير.	٦٨٣ القوات المروانية تستولي على المدينة (تحت قيادة مسلم بن عقبة، في معركة الحرّة)، وتحاصر مكة. رفع الحصار عن مكة، والاعتراف بابن الزبير على أنه الخليفة في العموم.	
٦٨٤ في معركة مرج راهط، انتصرت قبائل كلب والأمويون على أتباع قيس وابن الزبير. حكم مروان معظم سوريا، وانطلق منها للاستيلاء على مصر.	٦٨٤ تمرد الخوارج في نجد، بقيادة نجدة بن عامر.	٦٨٤ صعود الأزارقة الخوارج، أغلبهم من البصرة، في العراق وإيران؛ وتمت مواجهتهم من قِبل المهلب بن أبي صفرة (الذي هزمهم أخيراً في ٦٩٩).
٦٨٥ عبد الملك يخلف أباه مروان في سوريا.		٦٨٤ التوابون الشيعة في الكوفة يهاجمون السوريين انتقاماً للحسين.
	٦٨٧ ـ ٦٩١ سيادة الخوارج في معظم الجزيرة العربية.	٦٨٥ المختار ينادي بحكم محمّد بن علي بن الحنفية في الكوفة.
	٦٩٢ هزيمة ابن الزبير ومقتله على يد السوريين (بقيادة الحَجّاج) في مكة.	٦٨٧ مصعب بن الزبير (شقيق الخليفة)، والياً على البصرة، يخمد ثورة المختار.
		٦٩١ هزيمة مصعب على يد السوريين.

انتهى هذا التمرّد تقريباً مع وفاة يزيد من دون أن يترك خليفة مناسباً من عائلته. وبوفاته، انتقل دعم معظم المسلمين إلى المرشّح الأبرز للخلافة: ابن الزبير، الذي بدأ الآن في تعيين الولاة في المقاطعات من عاصمته في مكّة. ولكنّ التنافس القبليّ في بعض الولايات والتحزّبات الدينيّة في ولايات أخرى قد أدّت إلى تقويض سلطته. فقد استمرّت القوى المحليّة التي بايعت ابن الزبير بالعمل بشكل ذاتيّ، كلٌّ واحدةٍ بحسب مصالحها. في سوريا، انقسمت القبائل العربيّة إلى **القيسيين**، المهاجرين الجدد عموماً، و**الكلبيين**، الذين استقرّوا في المنطقة منذ وقت أطول، والذين كان معاوية قد طوّر معهم علاقات وثيقة. وقف الكلبيّون ضدّ ابن الزبير لصالح ابن عمّ معاوية، مروان (الذي كان المستشار الرئيس لعثمان)، وبهزيمة القيسيين تمكّنوا من تصوير حكم ابن الزبير على أنّه خروجٌ على الخليفة(٧).

في أماكن أخرى، أصبح فريق المعارضين المرتبطين بعليّ نشيطاً، ولكنّه انقسم أيضاً إلى مجموعة من الفرق والأحزاب. على الرغم من أنّ بعض الخوارج كانوا مستعدّين لدعم ابن الزبير، إلا أنّ فرق الخوارج قد أسست،

(٧) في هذه الحالة، وفي حالات أخرى مشابهة، فإنّ المقولات التاريخيّة المستعملة في هذا الكتاب تختلف عن السائد. فعادة ما يُعتبر مروان هو الخليفة الشرعيّ، في حين يُصوّر ابن الزبير على أنّه خارج على الخليفة؛ ولكنّ هذا التصوّر قائمٌ فقط لأنّ المروانيين قد انتصروا. في ذلك الوقت، لم يكن ثمّة سؤال عن الشرعيّة، وقد كان ابن الزبير في الحقيقة هو الأقرب لأن يكون خليفة يزيد على السلطة، أو على المكانة على الأقل. وقد أدّى تجاهل هذه الحقيقة من قبل بعض المؤلّفين إلى إساءة تقييم معنى انتصار عبد الملك، الذي يُمكن أن يُصوّر على أنّه مجرّد قمع للتمرّد. ينشأ الغلط عن النظر الارتجاعي من دون الانتباه إلى أنّ مفهوم شرعيّة السلالة كان مفهوماً غريباً في ذلك الوقت.

لم يحدث هذا الغلط في حالة مروان فقط، وإنّما في الفترة الأولى المبكّرة أيضاً: فقد حدّد الكتّاب مراحل الخلافة بناءً على معايير غير جوهريّة. فالكتّاب السنّة المتأخّرون اعتبروا بأنّ عهد عليّ (وعهد الحسن) يمثّل الخلافة الرابعة (الراشدة) في المدينة، وأنّها بالتالي منفصلة عن عهد معاوية، الذي يُصنّف (هو وابنه) ـ بحكم كونهما أمويّين ـ مع مرحلة المروانيين، في حين لا يُصنّف عثمان معهم (على الرغم من محاباته للأمويّين). بالنسبة إلى المؤرّخين المسلمين القدامى، فإنّ هذا التمييز بين الخلافة الراشدة والأمويّة له دلالاته الرمزيّة. فحين تمّ تصنيف عليّ مع الخلفاء الثلاثة الأوائل في المدينة (وهو ما حصل في وقت متأخّر)، تمّ تصنيف معاوية بالتالي على أنّه من المروانيين. وقد أتاح هذا للمسلمين تقسيم عمليّة بناء الخلافة إلى قسمين: الجزء «الجيّد» من العمل (الذي يشمل كلّ ما هو مقبول من عمل الخلفاء اللاحقين)، والذي يُعزى إلى عمر؛ والجزء «السيّئ» (الذي يشمل كثيراً من الأفعال التي قام بها عمر أيضاً)، والذي يتمثّل في عمليّة إرساء «المَلَكيّة»، التي تُعزى إلى معاوية وإلى الأمويين. لهذا السبب، يتمّ اعتبار عثمان خليفة راشدياً وليس خليفة أمويّاً. ولكنّ مثل هذه الاعتبارات لا يجب أن تُقيّد المؤرّخ الحديث. فهذا التصنيف ينتمي إلى ذات النزوع نحو اعتبار أي شكل من الإسلام لم تقبل به الأغلبيّة (أو بعض الكتّاب المسلمين المُعتبرين) هرطقةً ومروقاً.

في إيران وفي الجزيرة العربيّة نظامي حكم منفصلين؛ وقد تمكّنوا من السيطرة على معظم أجزاء الجزيرة العربيّة لبعض ألوقت. كانت المساواتيّة والطهرانيّة حاضرة بينهم بقوّة إلى درجة أنّ الحاكم كان يُمكن أن يُخلع في أيّ وقت إذا ما ارتكب خطأ أخلاقيّاً تُدينه الجماعة. مبدئيّاً، لم يُميّز الخوارج بين العرب وغير العرب: فالمهم هو أن يكون المرء مسلماً؛ ولكنّ الخوارج في إيران (الذين يُدعون بالأزارقة) قد اعتبروا بأنّ جميع المسلمين الذين لم يقبلوا بكيانِهم مرتدّون؛ ومن ثمّ فإنّهم قد حكموا عليهم بالموت حرفيّاً.

من وجهة نظر السكان غير المسلمين بالعموم، كان شكل إسلام الخوارج هو الشكل المثاليّ للحكم: فقد بقي الخوارج منفصلين عن الذميين، وبحفاظهم على نقاء الحياة الإسلاميّة وطهرانيّتها، ضمنوا سيطرة واضحة على المسلمين في تلك الأراضي، والذين لم يعودوا منافسين لهم [أي لغير المسلمين] على المؤسسات المحليّة. وحين اصطفّ الخوارج ضدّ الأمصار، في العقد التالي على الأقل، تلقّوا درجة من الدعم (على الأقل في الجزيرة) من قبل سكان الأرياف. وقد كانوا قادرين على الحفاظ على حالة من حرب العصابات في الجزيرة وإيران. خلال الفتنة الثانية، كان الخوارج هم من نجحوا في السيطرة على مساحات واسعة من الأراضي، على الرغم من أنّهم لم يتمكّنوا من السيطرة على أيّ من الأمصار المهمّة. على أنَّ دعم المزارعين المحليين لم يكن له أن يُعوّض عن غياب الدعم من قبل المسلمين المنظّمين (فيما عدا الدعم الذي يأتي من القبائل العربيّة، التي لم تنزلق إلى درجة السماح للخوارج بالوصول إلى سلطة متفوّقة، وذلك لتجنّب دعم الخوارج ضدّ مسلمي المدن الأخرى). وقد حافظت قوى البصرة، التي تتلقّى دعماً من أماكن أخرى، على تقدّم ثابت في مواجهة الخوارج.

في الكوفة، ساد فريق آخر من المعارضين: وهو الفريق الموالي لعليّ. وقد أثبت هذا الفريق أنّه أقلّ جذريّةً في مبادئه من الخوارج وأكثر تسامحاً. فبعد ندمهم على فشلهم في دعم الحسين في كربلاء، الذي كان موته فاجعةً بحكم قرابته من النبيّ، تحرّك العديد من الكوفيين للتكفير عن خطئهم. وقد بات يُطلق على الموالين لقضيّة عائلة عليّ: **شيعة عليّ**. وقد بدأ بعضهم بالتحرّك للانتقام لمقتل الحسين على يد السوريين من دون أن تُثمر هذه المحاولات نتائج إيجابيّة. تحوّل هذا الشعور إلى محاولة جديدة لتنصيب ابنٍ

آخر من أبناء عليّ، هو [محمد] ابن الحنفيّة خليفةً على المسلمين. وقد قاد هذه الثورة الشيعيّة المختار بن أبي عبيد [الثقفي]، والذي حاول أن يُرسي نوعاً من المساواة، الأكثر اعتدالاً من نظيرتها لدى الخوارج(٨). فقد منح المسلمين الجدد من غير العرب، الموالي، نصيباً مساوياً من الغنائم. ولكنّ ذلك أغضب العائلات الكوفيّة القديمة التي انقلبت عليه. وهكذا، فقد أُطيح بثورة المختار (٦٨٧) مع بعض الصعوبات على يد والي ابن الزبير على البصرة، الذي وجّه طاقات البصرة لبعض الوقت بعيداً عن الحملات ضدّ الخوارج.

كان جميع المطالبين بالخلافة يأملون بالسيطرة على جميع أراضي المسلمين، ولم يكن أحدٌ منهم مقتنعاً بأنّ ولايةً من الولايات يُمكن أن تكون قادرةً على الصمود وحدها بمعزل عن بقيّة الأراضي. من بين جميع القوى المتنازعة، أثبت البيت الأمويّ في سوريا أنّه الأقوى. فكما رأينا، قَبِل العراقيّون، الذين حيّدوا حركة الخوارج، بقيادة ابن الزبير، وتمكّنوا في ظلّها من هزيمة الشيعة في العراق. ولكنّ ابن الزبير نفسه، قائد المعسكر، كان لا يزال معزولاً في الحجاز، جزئيّاً بسبب سيطرة الخوارج على معظم أجزاء الجزيرة العربيّة. في أثناء ذلك، أثبت السوريّون بأنّهم الأقدر على الحفاظ على الوحدة من العراقيين. سرعان ما سقطت مصر في يد مروان وابنه [عبد الملك]، الذي خلف أباه في وراثة الخلافة في المقاطعة الأمّ للسوريين. في الخلاف اللاحق بين سوريا والعراق، انتصرت سوريا. وقد استمرّت قوّات الأمصار في صراعها ضدّ الخوارج تحت القيادة المروانيّة القويّة، مثلما كانت عليه في ظلّ القيادة المُفكّكة والفضفاضة لابن الزبير. (أستعمل المصطلح العام «المرواني» لوصف الرجال المرتبطين بمروان وأبنائه؛ «بنو مروان» أو «المروانيون»). وهكذا، ففي النهاية، تمكّنت القوات المروانيّة من التخلّص من جميع منافسيها: سيطروا على مكّة في ٦٩٢ ووضعوا نهاية لحياة ابن الزبير نفسه. (وفي أثناء هذه العمليّة، تدمّرت الكعبة، وكان لا بدّ من إعادة بنائها).

---

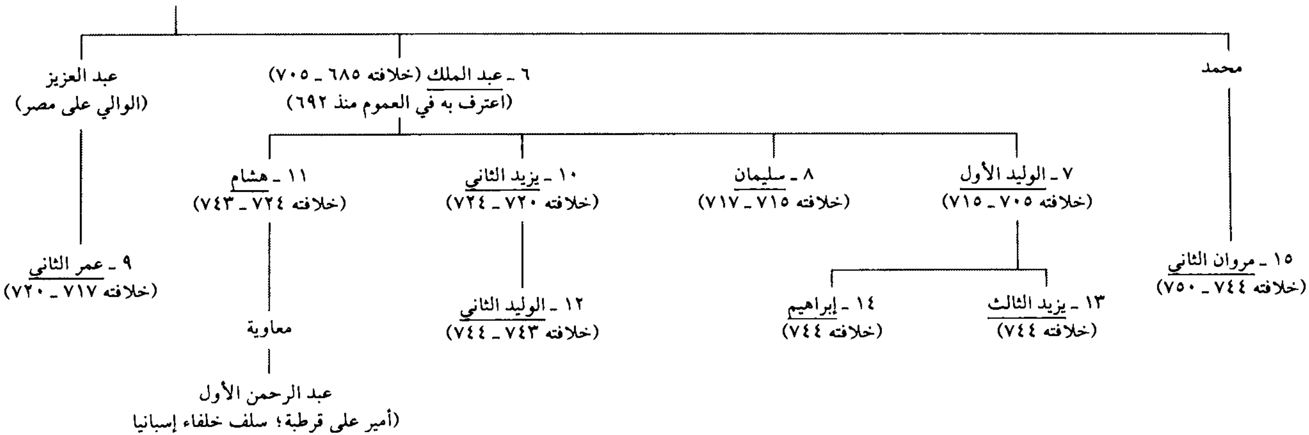
(٨) إنّ اشتقاق صيغة Shî'î من Shî'ah يبدو غريباً على أسلوب النطق الإنكليزي؛ فحتّى أولئك المعتادون على استعمال î- كخاتمة، بدلاً من الاستعمال القديم لـite-، يقولون غالباً Shî'ite. في الهند تستعمل شيعي Shî'î خطأً لوصف الشيعة/ التشيّع Shî'ah، ولكنّ الصحيح هو أنّ «الشيعة/ التشيّع Shî'ah» حزبٌ ولا تستعمل للفرد؛ إذا قال أحدٌ بأنّ الـ شيعة [فرق الشيعة] Shî'ahs قد قاموا بكذا وكذا، فإنّ ذلك يجب أن يعني بأنّ عدّة فرق من فرق الشيعة قد قامت بكذا وكذا ـ أي مثلاً، الشيعة الإثني عشريّة، والشيعة الزيديّة، إلخ ـ وليس الشيعة [الشيعيّين] Shî'îs بما هم أفراد.

الدولة المروانيّة

كان ابن مروان، عبد الملك (٦٩٢ ـ ٧٠٥)، هو من أصبح الخليفة العظيم الثالث في الإسلام، بعد عمر ومعاوية. لم تنتهِ أحداث الفتنة هذه المرّة بالتسوية والمصالحة؛ بل استمرّ القتال إلى النهاية. وبناءً على ذلك، كان على عبد الملك أن يُؤسس دولته على أساس القوّة الصريحة في المقام الأوّل، بحيث يأخذ الولاء الديني دورَهُ بعد أن تحسم القوّة سؤال من هو السيّد. أصبح منصب السلطة المطلقة منصباً وراثيّاً ينتقل بين أبناء عائلة مروان (أي إنّ الخليفة كان يُعيّن الخليفة اللاحق له)، وهو ما يُمكن رؤيته بوضوح في مخطط شجرة العائلة الأمويّة. تمّ تعيين الحجاج بن يوسف (ت٧١٤)، الذي أجبر مكّة على الطاعة (كان هو من قصف الكعبة [بالمنجنيق])، والياً على النصف الشرقي من الإمبراطوريّة؛ أي الأراضي التي كانت في السابق تحت يد الساسانيين. هكذا صعد المعلّم السابق من قبيلة ثقيف (التي تقطن الطائف) سلّم السلطة، بفضل كفاءته القاسية والصارمة. أضاف الحجاج بفضل إدارته الحازمة الكثير إلى موارد الدولة عبر زيادة الاستثمار في الزراعة في سواد العراق وتنظيمه، وتمكّن من السيطرة على مسلمي العراق عبر الإرهاب الصريح الموجّه ضدّ جميع الساخطين. بعد ثورة جديدة في العراق، قام الحجاج ببناء مدينة جديدة كعاصمة للولاية، وهي مدينة واسط، ما بين الكوفة والبصرة، التي يُمكن من خلالها الوصول بسهولة إلى مركز المعارضة في أيٍّ من المدينتين؛ ووَضَع المسلمين السوريين المخلصين له كحامية عسكريّة فيها؛ وقد تمّ إبقاء هؤلاء الجنود بمعزلٍ عن الاختلاط بمسلمي العراق. أمّا في المقاطعات الغربيّة (الرومانيّة سابقاً) فقد حكم عبد الملك (وأخوه عبد العزيز في مصر) هذه الأراضي بسياسات لا تقلّ حزماً، على الرغم من أنّهما لم يحتاجا إلى الإرهاب المباشر. (في هذه الترتيبات المناطقيّة، يُمكننا أن نشاهد السمات الأخيرة للنظام المكيّ، بالشكل الذي أعاد محمّد تشكيله على أساسه. كانت الأراضي الممتدّة من سوريا إلى اليمن لا تزال هي قلب الإمبراطوريّة، على الرغم من أنّها باتت محكومة من جانب واحد من سوريا؛ في حين باتت الأراضي الساسانيّة السابقة تُحكم بوصفها منطقة ضخمة تابعة للمركز). تولّى الوليد بن عبد الملك الخلافة بعد أبيه من دون كثير تشكيك في عام ٧٠٥، وتبعه بعد ذلك أعضاء آخرون في عائلته (المروانيون)، واستمرّ ذلك لما يقرب من نصف قرن.

الخلفاء الأمويون

- أمية
  - حرب
    - أبو سفيان (تقريباً ٥٦٥ ـ ٦٥٣؛ سيد مكة)
      - يزيد (الوالي على سوريا، ٦٣٩)
      - ٢ ـ معاوية الأول (خلافته ٦٣٩ ـ ٦٦١) (الوالي على سوريا ، ٦٣٩ ـ ٦٦١)
        - ٣ ـ يزيد الأول (خلافته ٦٨٠ ـ ٦٨٣)
          - ٤ ـ معاوية الثاني (خلافته ٦٨٣) (رئيس شكلي)
      - أم حبيبة = محمد توفي ٦٣٢
        - رقية و أم كلثوم
  - أبو العاص
    - عفان
      - • ١ ـ عثمان (خلافته ٦٤٤ ـ ٦٥٦)
    - الحكم
      - ٥ ـ مروان الأول (خلافته ٦٨٣ ـ ٦٨٥) (المساعد الرئيس لعثمان، ٦٤٤ ـ ٦٥٦؛ لم يعترف به كخليفة في العموم مطلقاً)



ملاحظة: وضع خط تحت أسماء الخلفاء أو المطالبين بالخلافة، وتم ترقيمهم بشكل متسلسل
(لاحظ أن معظم المؤرخين يرفضون اعتبار عثمان ضمن الخلافة الأموية، لأسباب دينية)
تمّ وضع تاريخ الخلافة من سنة المطالبة بها لا من سنة السلطة الفعليّة).

كانت الدولة المروانيّة إسلاميّة تماماً، بحسب ما كان الإسلام يُفهم حينها. في الأجيال الأولى، كان الدين الإسلامي لا يزال بدائياً في وعي المؤمنين (بحسب المعايير اللاحقة): فقد كان فوق كلّ شيء علامةً وشعاراً على العروبة الموحّدة، كما كان عبارة عن نظام النخبة الفاتحة وطريقتهم. على هذا الأساس، أيّد عبد الملك وعائلته مبدأ الجماعة، أي التضامن بين المجتمع الإسلامي في مواجهة حزبيّة القبائل العربيّة وفصائليّتها وفي مواجهة التجمّعات المناطقيّة. كان عبد الملك وواليه الحجاج يفكّران في الحفاظ على سيادة الإسلام وهيمنته عندما قاما باستبدال عملة الإمبراطوريّات الكافرة القديمة وسكّ عملات جديدة بنقوش إسلاميّة، وعندما تدخّلا لضمان إخلاص قرّاء القرآن عبر التشجيع على اتباع طرائق أكثر دقّة في كتابة القرآن، عوضاً عن الطرائق الأقلّ دقّة التي كانت مُتّبعة. وإضافةً إلى الولاة، قاما بتعيين مُحكّمين متخصصين في المدن، يُسمّون بـ«**القضاة**»، كانت مهمّتهم هي تسوية النزاعات بين المسلمين على أسس إسلاميّة. لم يشجّع عبد الملك والحجاج دخول السكان التابعين إلى الإسلام، بل ثبطا ذلك؛ ولكنّ ذلك كان يتوافق مع الرؤية الأكثر شيوعاً للإسلام بين المسلمين. فالإسلام، من بين بقيّة الولاءات الدينيّة، هو ما يجب أن يتّبعه ولاة الأمر، وهؤلاء يجب أن يكونوا عرباً، فهم الذين جاء الإسلام إليهم.

حقق العالم العربي آخر تقدّماته الكبرى تحت حكم عبد الملك وابنه الوليد (٧٠٥ ـ ٧١٥). كانت الخسائر الناجمة عن أحداث الفتنة الثانية خسائر لا يُمكن تعويضها أو استعادتها، بخاصّة في وادي نهر جيحون وبين البربر الشرقيين. كان البربر، شعوب البرّ الداخلي في المغرب (شمال إفريقيا)، أشبه بالعرب من جهة أنهم مهمّشون عن الحضارات المدنيّة، على الرغم من أنّ حياتهم البدويّة الجبليّة كانت أكثر استقراراً من حياة العرب؛ ولم يكن لديهم دين مِلّي قويّ، ومن ثمّ فإنّهم قد دخلوا بالجملة في الإسلام. وحين بات عليهم أن يعترفوا بالسيادة والسلطة للعرب، اشتركوا معهم في الفتوحات التالية. وهكذا، فقد كان اندماج البربر الغربيين في هذه الحركة أكثر سهولة. ومن ثمّ، فقد تشكّل مركز ثانوي للفتوحات الإسلاميّة في الغرب، وكان بدرجة أو بأخرى مستقلّاً عن

المركز الرئيس. وبحلول عام ٧١١، بدأت الغارات على شبه الجزيرة الإسبانيّة، بمساعدة من قوات البربر المتحوّلين حديثاً إلى الإسلام، وقد سقطت هذه المملكة (التي كانت تُعاني من اضطهاد عنيف من الكنيسة، كحال الكثير من الأراضي المسيحيّة) بسرعة، وتمّت السيطرة عليها بالموارد المغربيّة المحليّة، وبقليل من المساعدة من شرقيّ البحر الأبيض المتوسّط.

أدّت البعثات الحربيّة المتكررة من سوريا إلى قلب الإمبراطوريّة البيزنطيّة إلى حصار جديد وكبير للقسطنطينيّة. ولكن عندما فشل الحصار، لم يعد بالإمكان الحفاظ على أيّ من الأراضي الواقعة خلف جبال طوروس في الأناضول. (تمّ احتلال المدن البيزنطيّة في المغرب عندما تحوّل البربر في أراضيهم الداخليّة إلى الإسلام). أما في الشرق، فقد تمّ احتلال وادي السند الأدنى عبر هجمات بريّة وبحريّة. ويبدو أنّ البوذيّين المحليّين، الذين كانوا تجاريي التوجّه، قد فضّلوا المسلمين على الطبقات الهندوسيّة الحاكمة.

أما الأهمّ من ذلك فقد كان فتح حوض نهري جيحون وزرافشان [نهر الصغد] في الشمال الشرقي من خراسان تحت قيادة القائد قتيبة بن مسلم [الباهلي]. وقد حاولت تلك المدن التجاريّة أن تستعين بالصينيين لمواجهة النفوذ الإسلامي، ولكنّها في النهاية أُجبرت على القبول بالسيطرة الإسلاميّة. وهكذا أصبحت الجبهة بين المسلمين والصينيين مفتوحةً فوق الجبال، في منتصف الطريق بين عاصمتي القوّتين الإمبراطوريّتين[٩]. كان للفتوحات الإسلاميّة، ككل الفتوحات، فصولها المظلمة؛ إذ تقول إحدى القصص بأنّ جيش قتيبة حين استولى على بيكند (بالقرب من بخارى)، قام أحد الضبّاط بأخذ ابنتين جميلتين لأحد المواطنين، وتجاهل شكوى الرجل

(٩) إنّ أفضل مدخل لفهم طبيعة فتوحات المسلمين بعد الموجات الأولى هو عمل هاملتون جب. انظر:

H. A. R. Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia* (London: The Royal Asiatic Society, 1923).

فهو يتناول التعقيدات التي طرأت بسبب الوضعيّة المحليّة والاتصالات بعيدة المدى، كما يتناول الدور الذي قام به الإسلام بما هو دين. كما أنّه يُظهر لنا كيف يُمكن استعمال الأدلّة للخروج من الروايات المؤسطرة إلى الوقائع. وصحيح أنّه يتحدّث عن منطقة بعينها، إلا أنّ خُلاصاته وأفكاره قابلة للتعميم بدرجة ما.

بأنّ عليه أن ينتقي إحداهما، فقام الرجل بطعن الضابط(*). وبما أنّ بقيّة المنطقة لم تُفتح، فعندما انسحب الجزء الأكبر من القوّات العربيّة إلى الجنوب، انتفضت المدينة على الحامية العربيّة وطردتها، وربّما كانت المدينة تعتقد بأنّ الهجمات العربيّة فيما وراء حدود الأراضي الساسانيّة القديمة مجرّد حدثٍ عابر ومؤقّت. ولكن، سرعان ما تمّت إعادة فتح المدينة وجعلها مثالاً وعبرة؛ فقد تمّ قتل الرجال الأسرى، وسبي النساء والأطفال، وتمّ تدمير المدينة عن بكرة أبيها. (على أنّ تلك القسوة كانت مخفّفة، ولا شكّ بأنّ لهذا التخفيف دلالة كما للقسوة دلالة؛ ذلك أنّ جزءاً كبيراً من تجّار المدينة ـ الجزء الأساسي من السكان ـ كانوا خارج المدينة في قافلة تجاريّة متجهة إلى الشرق، وحين عادوا إلى المدينة، سُمح لهم بافتداء (to ransom) زوجاتهم وأطفالهم، وسمح لهم في النهاية بإعادة بناء مدينتهم).

في أثناء حكم المروانيين المتأخّرين، تمّ ترسيخ سيطرة المسلمين على هذه المناطق (خاصّة عندما تمّ سحق تمرد وادي زرافشان [الصغد] ـ القريب من رافد نهر جيحون في الشمال ـ الذي كان يهدّد سيطرة المسلمين على المنطقة بأكملها في عام ٧٣٧). تمّ تحقيق تقدّم ضعيف في بعض النقاط، كما في جنوب بلاد الغال. ولكن، بالمجمل، فقد توقّفت الفتوحات. كانت جميع أراضي الإمبراطوريّة الساسانيّة ونصف أراضي الإمبراطوريّة الرومانيّة قد فُتحت، إضافةً إلى مجموعة أخرى من الأراضي التي تقع في المدار الثقافي لإحدى الإمبراطوريّتين من دون أن تكون خاضعة للحكم المباشر لأيٍّ منهما.

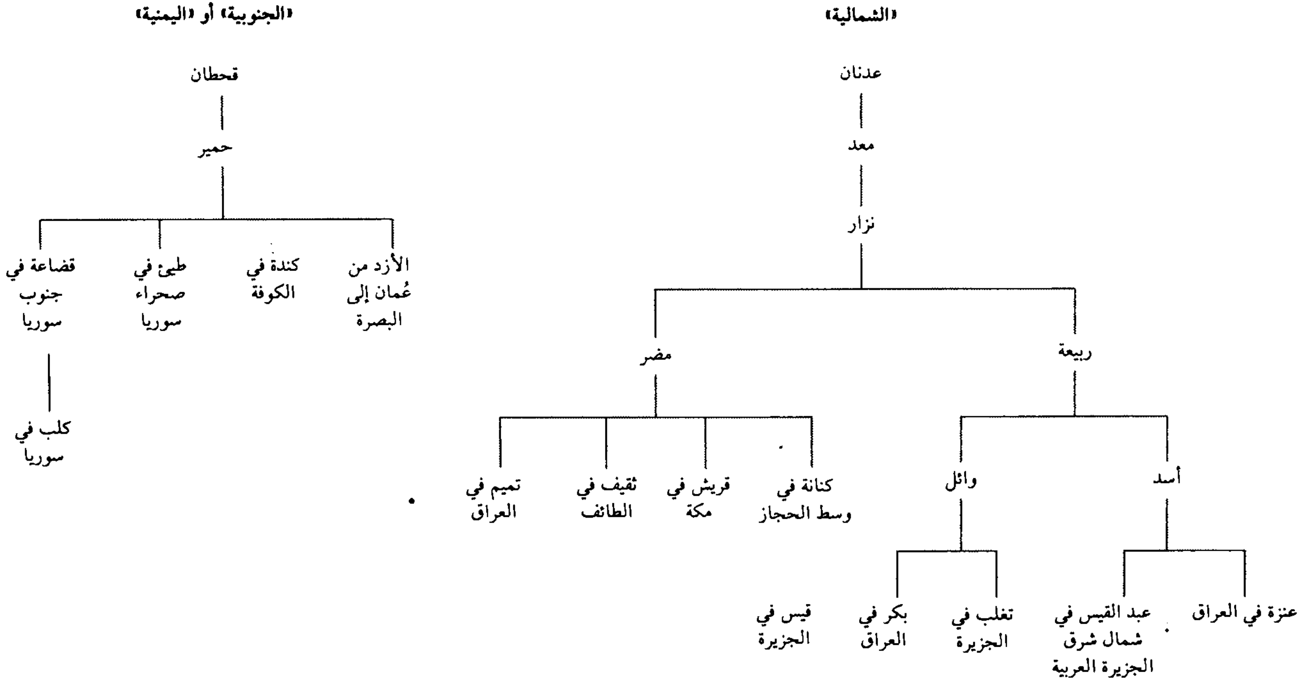
رسّخ رجال القبائل العربيّة سلطتهم في الأراضي المفتوحة بوصفهم حكّامها وبوصفهم المسؤولين النهائيين عن توزيع مواردها (وبحسب بعض

(*) ورد الخبر في **تاريخ بخارى** للنرشخي، ومفاده أنّ قتيبة قد آمن أهل بيكند وأمّر عليهم الورقاء بن نصر الباهلي. وكان غالب أهل بيكند خارجها في تجارة، فسبيت النساء وعاد الرّجال لفداء نسائهم. «وكان في بيكند رجل له بنتان جميلتان، أخرجهنّ ورقاء بن نصر، فقال الرجل: بيكند مدينة كبيرة [أي تستطيع أن تأخذ غيرهما]. فلم يجبه ورقاء، فوثب الرجل وطعن ورقاء بسكين في سرّته ولكنّها لم تكن قاضية ولم يُقتل. فلما بلغ قتيبة الخبر، عاد وقتل من كان في بيكند من أهل الحرب جميعاً واسترقّ من بقي منهم، بحيث لم يبقَ أحد في بيكند، وخربت...» (المترجم).

المصادر التي تعود إلى وقت تأسيس المدن، كان للحكام أن يأخذوا ما يشاؤونه من منتجات، من المنتجين المباشرين لها، من دون أن يتسبّبوا بإنهاكهم أو إضعافهم). وقد ترك العرب الحياة الداخليّة للمسيحيّين واليهود والمزديين والبوذيين، من المجتمعات في الأراضي المفتوحة، تتحرّك من دون تدخّل، وحافظوا على السيادة العليا للعرب. في ذلك الوقت، استمرّت الثقافة السائدة في كونها ثقافة هيلينيّة، ساسانيّة، مستمدّة من المكوّنات المحليّة، في حين حمل العرب معهم كلّ ما يُمكن أن ينتقل ويعيش من الثقافة العربيّة القديمة في البيئة الجديدة.

في الحقيقة، فإنّ الثقافة العربيّة كانت تمتلك قوّة وحيويّة معتبرتين. وقد عاشت الثقافة العربيّة وتعزّزت عبر النظام القبلي، الذي تمّت إعادة تشكيله على أساس المدن والأمصار (من دون أن يكون ذلك مؤثّراً على من استمرّوا في حياة البداوة في الجزيرة العربيّة). على المستوى الإمبراطوري، خسرت المجموعات القبليّة الصغيرة أهميّتها، وباتت المجموعات القبليّة ميّالة إلى التكتّل في تحالفات أكبر. في كلّ مصر من الأمصار، وفي كلّ بلد مفتوح، تشكّل جسمان أو ثلاثة أجسام قبليّة، والتي كانت تعترف بالحلفاء من الأجسام القبليّة المكافئة لها. وبالعموم، عرّفت هذه الأجسام نفسها (منذ أيام الصراع بين قيس وكلب في سوريا) من خلال التمييز بين العرب الشماليين (النزاريين)، الذي يمثّلهم القيسيّون، والعرب الجنوبيين (اليمانيين أو القحطانيين)، الذين يُمثّلهم الكلبيّون. (كان ذلك تقسيماً قديماً، كفّ منذ مدّة طويلة عن أن يكون له أيّ أهميّة جغرافيّة فعليّة، ولكنّه مُنح شكلاً مصطنعاً مرتبطاً بالأنساب). كان ثمّة تقسيم آخر، أقلّ أهميّة، بين «العرب الشماليين»، وهو التمييز بين قبائل مضر وقبائل ربيعة. كانت القبائل التي تنتسب إلى ربيعة وقحطان هي القبائل التي ارتبطت لوقت أطول بالسكان المستقرّين في سوريا والعراق؛ وكان كثيرٌ منهم مسيحيين. وهكذا فقد تحالفت قبائل قحطان وربيعة مراراً، أكثر مما تحالفت قبائل ربيعة ومضر. وعلى الرغم من أنّ بعض المجموعات غير العربيّة المهمّة قد تحالفت مع قبائل مضر، بالأخص قبيلة تميم، ففي النهاية، فإنّ معظم المسلمين غير العرب قد أصبحوا جزءاً من حركات مرتبطة، على نحوٍ أو آخر، بقبائل قحطان وربيعة.

الكتل القبلية في الأمصار بحسب سلاسل النسب المزعومة



على أساس هذه القبليّة الجديدة، دارت صراعات السلطة بين جماعة المسلمين: فقد كان النزاع بين الفرقاء يدور بين الأجسام القبليّة العربيّة. ولكنّ عناصر الثقافة العربيّة القديمة قد انتقلت إلى الأراضي المفتوحة أيضاً على أساس هذه النزعة القبليّة الجديدة. فمن دون هذه الأنماط العربيّة القحّة، ذات الأساس البدويّ المشترك، لم تكن قوّة الإسلام لتصمد في وجه الثقافة الآراميّة والهيلينيّة المتجددة، التي امتصّت واستوعبت الفاتحين العرب القدامى للهلال الخصيب.

نسبيّاً، لم تكن للتقاليد العربيّة صلةٌ متأصّلة بالإسلام. يمتلك الإسلام بلا شكّ قوّة ديناميكيّة هائلة بما هو تقليد ثقافيّ؛ ولكنّه لم يكن قادراً على تقديم الكثير فيما يتعلّق بالأسئلة الاجتماعيّة اليوميّة للحياة المستقرّة. وهنا، كان دور الأنماط الثقافيّة العربيّة المشتركة بين العرب كبيراً. في الأمصار ومدن الحاميات الجديدة، كون المرء عربيّاً كان، يُساوي في الأهميّة كونه مسلماً. فقد كانت القبائل العربيّة المسيحيّة، التي شاركت في الفتوحات، تُعتبر عربيّةً قبل كلّ شيء، ولم تكن مصنّفة مع المسيحيين الذميين في الأراضي المفتوحة. ولم يكن من المستغرب أن يكون أحد أبرز شعراء البلاط في دمشق هو الأخطل (٦٤٠ ـ ٧١٠)، المسيحيّ العربي، المادح للوليد بن عبد الملك. لقد استمرّ المروانيّون بعد معاوية في النظر إلى قوّتهم على أنّها قائمة على أساس الاتفاق بين القبائل العربيّة وليس بين الأفراد. وهكذا، على المرء الداخل إلى الإسلام، لكي يكون مسلماً بالمعنى السياسي للكلمة، أن يرتبط كمولى (وجمعها «موالي»)، بإحدى القبائل العربيّة المسلمة؛ وبهذا، فإنّه سيكون وذريّته في منزلة أدنى من الأعضاء الأصليين في القبيلة، ولكنّه سيحمل معهم الولاء ذاته. ومن ثمّ، فإنّ الداخلين الجدد في الإسلام أيضاً قد عبّروا عن مصالحهم من خلال الصراع بين الفرقاء العرب. وبهذه الطريقة، ظلّت هناك قاعدة تعبّر عن المُثل البدويّة القديمة، وانتقلت أيضاً إلى الداخلين الجدد في الإسلام.

عندما استقرّ شكل المجتمع في الأمصار، تمّت تبيئة الشعر العربي الكلاسيكي، القويّ في زمن محمّد، في الظروف والوضعيّة الجديدة؛ فقد كان الشعر، كما كان في المجتمع البدويّ، يخدم أغراض الفخر والطموح القبلي. (بقي الشعر البدويّ يُؤلَّف داخل الوضعيّة البدويّة نفسها، ولكنّه لم

يعد يعتمد مالياً على الإمبراطوريّات المتنافسة القديمة، ومنذ ذلك الوقت باتت أهميّته الثقافيّة أقلّ ديناميكيّة). كُتبت الكثير من الأشعار للتعبير عن الولاءات القبليّة الكبيرة الجديدة في الأمصار ومدن الحاميات. كما تكيّف الشعر أيضاً مع نمطٍ جديد من الولاء، وهو الولاء الدِيني؛ فقد كان العديد من الشعراء الكبار من الخوارج أو الشيعة المتحمّسين. فيما عدا الأخطل، كان أعظم شاعرين في ذلك الوقت هما الفرزدق (ت٧٢٨)، وهو شيعيّ، وجرير (ت٧٢٨)؛ وقد كان يتمّ الاحتفاء بتنافسهما في الحاضرة الإسلامية، وكان يشترك في ذلك العرب على نحوٍ عابرٍ للقبائل المختلفة (إذ إنّ الشاعرين كانا ينتميان إلى قبيلة واحدة). وكما كانت الحال قبل محمّد، كان الشعر يُكتب وفق اللسان البدويّ المعياري (الذي نزل القرآن مقارباً له). وقد أصبح هذا اللسان هو اللغة السائدة التي يكتب بها المسلمون التقارير والقرارات القانونيّة، وبهذا فقد تمّ استبعاد اللهجات القبليّة المخصوصة (بما في ذلك لهجة قريش)، كما تمّ أيضاً استبعاد اللهجة غير المصرّفة السائدة بين العرب المستقرّين، التي أصبحت أكثر انتشاراً في الأمصار[١٠]. وهكذا فقد تمّ الاحتفاظ بالجزء الأفضل من التقاليد العربيّة الوثنيّة بلغتها، وتكيّفت مع الظروف الإسلاميّة والحضريّة الجديدة؛ وهكذا ضمنت مكاناً في الثقافة الجديدة التي كانت على وشك التشكّل.

تحت حكم المروانيين، تحوّلت مجموعة الأراضي المفتوحة تدريجياً

---

(١٠) لقد أشار كتاب: Joshua Blau, "The Importance of Middle Arabic Dialects for the History of Arabic," in: Uriel Heyd, ed., *Studies in Islamic History and Civilization* (Jerusalem: Hebrew University, 1961), pp. 206-228.

إلى أنّ العربيّة المستقرّة المبكّرة كانت لغة غير مصرّفة (uninflected). وقد تكهّن بأنّه حتّى قريش ما قبل الإسلام كانت تستعمل لغة غير مصرّفة، كما هي الحال مع بعض العرب السوريين، ولكنّ ذلك يبدو غير معقول. فالفجوة النفسيّة بين اللغات المصرّفة وغير المصرّفة تبدو أكبر مما يفترضه بعض الباحثين في هذه المسألة، الذين يحلو لهم أن يعموا عن الحقائق باستعمال لفظة [لهجة] «عاميّة» في السياق الذي يجب أن يستعملوا فيه لفظة [لهجة] «مناطقيّة». والعمل الفارق في هذه الدراسات هو عمل يوهان فوك والذي يجمع العديد من المعلومات عن مصير العربيّة الكلاسيكيّة منذ زمن الفتوحات إلى زمن السلاجقة. انظر:

Johann Flick, *Arabiya: Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte* (Berlin: Akademie-Verlag, 1950).

لمزيد من النقاش حول اللهجات، انظر أيضاً:

Chaim Rabin, *Ancient West Arabian* (London: Taylor's Foreign Press, 1951).

إلى إمبراطوريّة موحّدة نسبياً، وقد أخذ العرب جهاز الحكم كلّه وأداروه بالعربيّة. في الوقت نفسه، ازداد عدد الداخلين في الإسلام من الآراميين والفرس، على الرغم من أنّ عدداً كبيراً من العاملين الإداريين كانوا لا يزالون غير مسلمين. على الجانب الآخر، تعلّم العرب بدرجة ما كيف يعيشون كسكان شرق حوض البحر الأبيض المتوسّط أو كملّاك الأراضي الإيرانيين. وبدأت التمييزات المتأصّلة في الظروف السياسيّة الأقدم، كمبدأ استقلال المناطق الساسانيّة سابقاً كجسم مستقل بالاختفاء؛ فقد كان الولاة يُعيَّنون في جميع الولايات مباشرةً من العاصمة. لم يعد العرب مجرّد قوّة فاتحة، بل أصبحوا الطبقة الحاكمة بين السكّان، الذين بدؤوا تدريجيّاً باستيعابهم، كما بدؤوا هم تدريجيّاً بالتكيّف بحسب التوقّعات الجديدة. هكذا بدأت الحضارة الجديدة، المشتركة في جميع المنطقة، باتخاذ شكلها الجديد.

الكتاب الثاني

الحضارة الكلاسيكيّة للخلافة العليا

بعد ذلك مشى [الحطاب القصديري](*) باحتراس شديد، وعيناه مثبتتان على الطريق، وعندما رأى نملة صغيرة كادحة، عبر من فوقها كي لا يُؤذيها... «أيها البشر ذوو القلوب» هكذا قال، «لديكم ما يدلّكم ويرشدكم، وبإمكانكم ألّا ترتكبوا أيّ خطأ»، أما أنا، فلا قلب لي، ولذا فإنّ علي أن أبقى محترساً وحذراً.

ليمان فرانك باوم

(*) ما بين القوسين المعقوفين هنا يعود إلى المؤلّف، والحطاب القصديري هو أحد شخصيات رواية «**ساحر أوز**» الشهيرة (المترجم).

توطئة الكتاب الثاني

مع استقرار دولة الخلافة كبُنية سياسيّة متينة، تتحرّك داخل إطارها الحياةُ الثقافيّة العليا للمنطقة، نكون قد وصلنا إلى الوقت الذي نرى فيه الدافع الإسلامي وهو يتكيّف ويأخذ حدوده من جهة، أو إلى الوقت الذي نراه فيه مؤثّراً تكوينياً إيجابياً في جوانب الحياة الثقافيّة الإيرانيّة ـ الساميّة كافة من جهة أخرى. ونكون الآن قد دخلنا في زمن الحضارة الإسلاماتية.

إعادة صياغة التقاليد

منذ عام ٦٩٢ [٧٣هـ] تقريباً، باتت دولة الخلافة إمبراطوريّة مستقرّة تقوم على أساس زراعي، واستمرّت على هذه الحال إلى نحو عام ٩٤٥ [٣٣٤هـ]، عندما أصبحت حكومة الخلافة خاضعةً لقوى أخرى. يُمكننا أن نصف هذه المرحلة بـ**الخلافة العليا** لتمييزها عن دولة الخلافة الأوّلية، التي امتدّت من عهد أبي بكر إلى معاوية، حين كان طابع الدولة وقدرتها على الصمود لا يزالان محلّ شكّ؛ ولتمييزها أيضاً عن دولة الخلافة العباسيّة المتأخّرة، بعد ٩٤٥، التي كانت في بعض الأحيان مجرّد كيانٍ شكليّ يقف على رأسه خليفةٌ صوري، حين أصبحت الخلافة في أفضل الأحوال سلطة محليّة تتمتّع بمكانة معنويّة خاصّة؛ وأيضاً لتمييزها عن الحكومات الأخرى التي ادّعت الخلافة من دون أن تنال اعترافاً واسعاً. (وهذا يتطلّب عمليّة تحقيب تاريخيّ مختلفة عن عمليّة التحقيب السائدة. وسيُظهر الرسم المتعلّق بالتحقيب المقارن كيف يتقاطع النظامان ويتعالقان).

تمتّعت هذه المرحلة بدرجة عالية من الازدهار. ولا يُمكن أن نجزم ما إذا كانت هذه الحالة من الازدهار قد عمّت الجزء الأفرو ـ أوراسي من

المعمورة، ولكنّ الصين بالتأكيد قد شهدت في هذه الفترة ما يُمكن أن نُسمّيه «ثورة تجاريّة». ففي ظلّ الحكم القويّ لسلالة تانغ، التي أعادت توحيد جميع الأراضي الزراعيّة الصينيّة وتمكّنت من الحفاظ على السلام الداخلي وعلى قوّة الدولة الخارجيّة إلى نهاية هذه الفترة تقريباً، توسّعت التجارة توسّعاً كبيراً وباتت أكثر تنظيماً. فقد تجاوز الزخم التجاري في الصين، وفي المناطق الحضريّة المجاورة لها، كلَّ المستويات السابقة، التي وصلت إلى ذروتها في القرون التالية للعصر المحوري، فقد وصلت في ذلك الوقت إلى ذات مستوى الزخم التجاري لحوض البحر الأبيض المتوسّط الهيليني. انعكس النشاط التجاري الصيني على نحوٍ مباشر على التجارة في البحار الجنوبيّة (المحيط الهندي والبحار الواقعة شرقَه)، حيث أصبحت الموانئ الصينيّة محطّات رئيسة مهمّة لسفن المسلمين. بالمجمل، في تلك الفترة بدأت مرحلة طويلة من الصعود الثقافي الصيني في المعمورة بالعموم؛ وصحيحٌ أنّه كان صعوداً محدوداً، إلا أنّه كان ثابتاً ومطّرداً. جاء هذا الصعود ليحلّ محلّ الصعود الهندي السابق ومحلّ الهيمنة الهيلينيّة الأسبق. ففي مجال الفنون والتقنيات، ظهرت الأفكار الجديدة تباعاً من الصين، أكثر مما ظهرت من أيّ مكان آخر، وانتشرت صورة الإمبراطوريّة الصينيّة ذات الحكم الرشيد انتشاراً واسعاً، على الأقل في أدبيات المسلمين.

يُمكن القول بأنّ النشاط الكبير للصين قد أعطى دفعة إيجابيّة قويّة للحياة التجاريّة في الأراضي الخاضعة لحكم المسلمين، خاصّة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الصلات المهمّة مع الصين، سواء عبر البحار الجنوبيّة أو عبر أراضي وسط أوراسيا. على أيّ حال، استفادت التجارة كثيراً من حالة السلام التي تمكّنت الخلافة من فرضها داخل أراضيها. فعلى خلاف الحروب الكارثيّة بين البيزنطيين والساسانيين، التي تسببت بتدمير المدن وتخريب الزراعة، مرّة تلو أخرى، في عدّة مناطق من الهلال الخصيب، لم تتعرّض المنطقة المركزيّة للخراب إلا في وقت قريب من نهاية هذه الحقبة. وحتّى عندما استقلّت أراضي الحاضرة الإسلامية في غرب حوض البحر الأبيض المتوسّط، وهو ما حصل في وقت مبكّر، فإنّ القتال بينهم [أي بين مسلمي غرب المتوسّط] وبين غيرهم من المسلمين كان قليلاً ونادراً، وقد هيمنت القوّات البحريّة الإسلاميّة على البحر الأبيض المتوسّط.

التحقيب المقارن للخلافة حتى عام ١٢٥٨ [٦٥٦هـ]

التحقيب في هذا العمل: على نحوٍ أعمّ	التحقيب في هذا العمل: على نحوٍ أخصّ	الأحداث والتواريخ (التاريخ الهجري ما بين قوسين)	التحقيب السائد
مرحلة نشأة الحضارة		٥٧٠ ميلاد محمد	المرحلة المكية لمحمد
		٦٢٢ (١) الهجرة	المرحلة المدنية لمحمد
	الخلافة في المدينة	٦٣٢ (١١) وفاة محمد	
	الخلافة الأوليّة	٦٥٦ (٣٥) وفاة عثمان	الخلافة الأرثوذكسية
		٦٦١ (٤١) عهد معاوية	
	الخلافة المروانية	٦٩٢ (٧٣) وفاة ابن الزبير	الخلافة الأموية
مرحلة الخلافة العليا		٧٥٠ (١٣٢) وفاة مروان الثاني	
	الخلافة العباسية العليا	٨٤٧ (٢٣٢) وفاة المتوكل	
		٩٤٥ (٣٣٤) احتلال بغداد	الخلافة العباسية
المرحلة الوسيطة المبكرة	الخلافة العباسية المتأخرة		
		١٢٥٨ (٦٥٦) سقوط بغداد على يد المغول	

قلّصت الخلافة مساعيها العسكريّة إلى حملات سنويّة ضدّ الإمبراطوريّة البيزنطيّة، وإلى مجموعة من العمليات الثانويّة على طول الجبهة الشماليّة، في المناطق التي تتركّز فيها قوّاتها، وذلك بهدف إرهاب أيّ تهديد محتمل من قِبَلها. داخليّاً، كانت الاضطرابات نادرة الحدوث، وغالباً ما كانت محدودة بمناطق صغيرة. وهكذا فقد ظلّت الحرب مقصورة على بعض المناطق في معظم الوقت طوال مرحلة الخلافة العليا.

تحت حكم الخلفاء المروانيين، وعلى نحوٍ أكبر تحت حكم الخلفاء العباسيين الذين تلوهم، ذابت الحواجز التي كانت تعوق تطوّر الحياة الثقافيّة تدريجياً لدى مجموعة من الشعوب، التي كانت مفصولة عن بعضها البعض، ومعزولة عن التطوّر الداخلي لطبقة الحكم المسلمة. هكذا، أصبحت الشرائح الاجتماعيّة القائدة للإمبراطوريّة، أيّاً كانت خلفيّتها - بل وحتى الأقليّات التي لم تُسلِم بعد - تعيش في مجتمع واحد واسع. وقد شكّلت أنماطهم الثقافيّة المشتركة ما يُمكن أن نُطلق عليه **حضارة الخلافة العليا**.

استمرّت هذه الأنماط الثقافيّة في التعبير عن نفسها إلى نهاية تلك المرحلة، من جهة تعدّد الخلفيات الدينيّة واللغويّة. حافظت اللغات السريانيّة والبهلويّة على دورها كنواقل للثقافة العليا، جنباً إلى جنب مع العربيّة الجديدة. كان إنعاش التراث الفكري الهيليني أحد أهمّ سمات تلك الحقبة، وقد ظهر ذلك من خلال ترجمة النصوص الإغريقيّة إلى السريانيّة والعربيّة؛ وهكذا اشترك المسلمون مع المسيحيين والمزديين واليهود، بل وبعض المجموعات الهيلينيّة الوثنيّة (في حرّان في الجزيرة)، في بعض اهتمامات عصرهم، سواء داخل تقاليدهم الدينيّة أو في مسائل تقع على خطوط التماس بين الأديان، وكثيراً ما كانوا يتعاونون معاً.

غير أنّ ازدهار المجتمع وتفتّح الحضارة قد تمّ في ظلّ الحكومة المشتركة وتحت حماية الخلافة. وقد كان حضور الإسلام هو ما جمع هذه التقاليد المتنوّعة معاً، على نحوٍ متزايد. فقد كانت جدالات المزديين، والمؤسسات الكنسيّة التابعة للمجتمعات المسيحيّة المختلفة، والنشاط التجاري لليهود، كلّها تعكس تأثير سلطة الخلافة، بل وكانت تعكس أحياناً التحدّي الذي فرضه الشعور الإسلامي بالإلهيّ. لم تتعلّم هذه المجتمعات

المختلفة احترام الحكومة المشتركة فقط، بل تعلّمت أيضاً احترام اللغة العربيّة المُضريّة، التي كان يستعملها مجتمع المسلمين في ذلك الوقت المبكّر، والتي كانت هي اللغة الوحيدة المعترف بها؛ وسرعان ما أصبحت هي اللغة المشتركة لإدارة الدولة، وأصبحت لغة التجارة البعيدة (مع شيءٍ من التأثّر باللهجات المحليّة)؛ وهكذا فقد كان على جميع الرجال الطموحين أن يتعلّموها. فقد كان الأفراد الذين يتعلّمون الحديث بالعربيّة، خاصّة إن دخلوا في الإسلام، يجدون أنفسهم في موقع امتياز، لا على المستوى السياسي والاجتماعي وحسب، بل على المستوى الفكري أيضاً.

وقد ازداد هذا الموقع الفكري أهميّة مع ترجمة النصوص من التقاليد الثقافيّة المختلفة إلى العربيّة (وهي في بعض الحالات تقاليد دينيّة، وفي بعضها الآخر نصوصٌ مرتبطة على نحوٍ غير مباشر بالدين). كما تمّ نقل المهارات والمعارف المختلفة إلى العربيّة أيضاً. وهكذا، بات المرء الملمّ بالعربيّة قادراً على الوصول إلى تراث المنطقة بأكمله والاطّلاع عليه. وما إن تمّ نقل هذه التقاليد إلى العربيّة، وتحوّل حملة هذه التقاليد إلى الإسلام، حتى بدأ الدافع الإسلامي في اختراق هذه التقاليد وبدأ يصبغها هي وحملَتَها بروحه.

مع نهاية هذه المرحلة، أفسحت المجتمعات الإيرانيّة والساميّة القديمة الطريقَ لمجتمع شامل واحد للمسلمين. فقد أصبح ممثّلو الثقافة المسيحيّة السريانيّة وممثّلو ثقافة المزديّة قلةً، ولم يعودوا منتجين ثقافياً. هكذا تجمّعت التقاليد الحيّة معاً وتحوّلت في كنف الإسلام. أما المساحات الناقصة في هذه العمليّة ـ بخاصّة على مستوى المذهب الديني، والأشكال والمُثل الأدبيّة ـ فقد تمّ ملؤها من التراث العربي القديم بشكله الذي استقرّ في المجتمع الإسلامي المبكّر، وعلى نحوٍ أخصّ من المعايير والتوقّعات التي طوّرها الإسلام نفسه، سواء في زمن محمّد أو في القرون التالية له، بوصفها استيعاباً واستكمالاً للتقاليد التوحيديّة للمنطقة. كانت الحياة الثقافيّة المهمّة تتدفّق داخل إطار اللغة العربيّة والعقيدة الإسلاميّة، بين المسلمين وبين أتباع التقاليد الدينيّة الأخرى، بعد أن تمّ استيعابهم ثقافياً ضمن المسلمين.

عن الاستمراريّة والازدهار الثقافي

تجاوزت عمليّة أسلمة التقاليد عمليّة دمجها وإصلاحها. وقد أطلقت

هذه العمليّة طاقات إبداعيّة هائلة. ولا شكّ في أنّ مرحلة الخلافة العليا كانت حقبة تتمتّع بازدهار وتفتّح ثقافيين كبيرين.

قبل الأزمنة الحديثة، كان ثمة شعورٌ قويّ، في المجتمعات المتحضّرة، بالاستمراريّة والتكرار لأنماط مستقرّة تمثّل ما يُشبه القنوات التي تتدفّق عبرها الحياة التاريخيّة. وكان النقاش داخل هذه التقاليد يتحرّك بحذر، من دون أن يُقدم على تغييرات جذريّة. ومن ثمّ فإنّ ظهور تقليد جديد، جدّة تامّة، كان أمراً نادر الحدوث. ولما كان البشر يواجهون دوماً ظروفاً جديدة ويبتكرون طرائق جديدة للتعامل معها، فقد كانت قيم المبادرة والأصالة قيماً مُعتبرة، إذا ما كانت على مستوى عالٍ وذات ذوق جيّد. ولكن، غالباً ما كان هذا «الذوق الجيّد» يستبعد الابتكارات الجذريّة.

من السهل تفسير الاستمراريّة. فقد كان هناك في الحقيقة محدوديّةٌ ضمن الظروف الزراعيّة، تحدّد مقدار الابتكار الذي يُمكن استيعابه؛ كان هناك، على سبيل المثال، حدّ لقيمة رأس المال المُتاحة للاستثمار؛ فهذه القيمة مرتبطة بالنهاية بفائض الانتاج الزراعي. ومن ثمّ، كان يتمّ استبعاد أيّ ابتكار يتطلّب مبلغاً ضخماً من رأس المال. وقد كان لهذه المحدوديّة آثار كبيرة على المدى البعيد. لا يستطيع البشر تحمّل تكلفة التخلّي عن كلّ شيء مضى وإعادة تدريب الكوادر الاجتماعيّة لبناء شيء جديد تماماً. ولكن، بصرف النظر عن هذه الاعتبارات، كان ثمّة ميل متأصّل ضدّ الابتكارات الجذريّة. فمع تطوّر أشكال معيّنة من التعبيرات الثقافيّة، كان البشر يرون بأنّهم قادرون على الوصول إلى مستويات أعلى من الدقّة والبراعة إذا ما عملوا على استغلال الإمكانات القصوى لأحد التقاليد الموجودة سابقاً، بدلاً من شطب التقاليد السابقة وإرساء أخرى جديدة محلها. وبالتالي، كان من النادر أن يتمّ الاستغناء عن أنماط الوعي والإدراك الموجودة بالفعل، لحساب تجربة فرديّة ما.

إذاً، فقد كانت حالات الازدهار الثقافي العظمى نادرة، أي تلك الحالات التي تنطلق فيها الإبداعات والابتكارات الثقافيّة وتنبعث منها التقاليد الأدبيّة والفنيّة والاجتماعيّة والدينيّة من جديد لتنتشر على امتداد الثقافة. كما أنّ الفترات التي كانت تسيطر فيها أحد الابتكارات الكبرى على

بعض جوانب الثقافة كانت أيضاً قليلة الحدوث والشيوع (حتى في المناطق المركزيّة)، بالمقارنة مع الفترات التي تشهد ابتكارات وإبداعات ثانويّة ضمن التقاليد الراسخة والمؤسسة. ولذلك، فحين يحدث الازدهار الشامل، فإنّه كان يطبع مسار التاريخ البشري ككل. لقد شهد «العصر المحوري» مثل هذا النوع من الابتكارات الكبرى في جميع المناطق المركزيّة الكبرى. وقد شهدت الهند مثل هذه الفترة المزدهرة في القرون الأولى من الألفيّة الأولى؛ ووصولاً إلى وقت مجيء الإسلام، كانت نتائج تلك الإبداعات الهنديّة شائعة ومنتشرة، على امتداد نصف الكرة الأرضيّة المعمور، في مجالات الفنون والعلوم والدين، إضافةً إلى مجالات أخرى ثانويّة. وفي أثناء الأزمنة الإسلاميّة، شهدت الصين، تحت حكم سلالتي تانغ (٦١٨ ـ ٩٠٧) وسونغ (٩٦٠ ـ ١٢٧٩)، مثل هذا الازدهار أيضاً. أما أوروبا الغربيّة، فقد عاشت هذه الأوقات من الازدهار لاحقاً؛ وهو الازدهار الذي قاد في النهاية إلى التحوّلات الثقافية الحداثية العالمية. لقد أدّى نضج ثقافة الخلافة العليا إلى مثل هذا الازدهار، وقد هيمنت نتائجه على تاريخ العالم طوال القرون التالية. ومن المؤكّد بأنّ هذه الفترات المميّزة من الإبداع قد قامت على عناصر من المعارف والتوقّعات التي تمّ استقبالها، وإن كان ذلك قد تمّ بطريقة ثوريّة. ولكن، حتى أكثر الابتكارات راديكاليّة كانت تفترض أوّليّة الاستمراريّة وسيادتها.

كثيراً ما تؤدّي الخلافات والتعارضات داخل تقليد معيّن ضمن مجموعة اجتماعيّة واحدة إلى تعزيز احتماليّة ظهور مشاريع إبداعيّة في أشكال جديدة لا تقوم بشكل كامل على أيّ من التقاليد الموجودة سابقاً؛ ولا شكّ في أنّ وجود مثل هذه التعارضات كان أحد الظروف التي جعلت الازدهار في الأزمنة الإسلاميّة المبكّرة ممكناً. ولكنّنا لا يُمكن أن نعدّ ذلك تفسيراً كافياً لهذا الازدهار؛ إذ إن الابتكارات الثقافيّة قد تظهر في ثقافات تعيش في الحدّ الأدنى من الخلافات والتعارضات، ويُمكن أن تحدث نتيجة حالة الحركة، بدلاً من أن تكون ناجمة عن مأزق داخلي تولّد عن انهيار الطرائق والأساليب القديمة، كما قد تنجم عن شكل من الانفتاح الداخلي حين تكفّ القيود والحدود القديمة عن كونها ذات معنى؛ كما أنّ الخلافات داخل التقاليد في كثير من الأحيان لم تُنتج أيّة نتائج إبداعيّة على الإطلاق. على أنّ ثقافة

الخلافة العليا قد أخذت أشكالاً إبداعيّة عبر صيرورة من الخلافات والتكيّفات المتبادلة بين عناصر ثقافيّة تنتمي إلى أصول ومشارب مختلفة. وهنا يكمن العديد من الفرص الإبداعيّة والابتكاريّة التي يتأتّى للبشر لاحقاً إدراكها وتحقيقها.

قبل الإسلام، كان لكلّ نوع من التقاليد نطاقه الخاصّ الذي يستحكم فيه؛ ليس فقط في حالة ثقافيّة معيّنة أو في طرائق الحكم أو ما شابه، وإنّما أيضاً كان نطاقه يتحدّد داخل حدود مجتمع ديني معيّن في الغالب. مع مجيء الإسلام، اضطربت التوازنات القديمة بين أنواع التقاليد المختلفة وتداخلت العناصر الجديدة معها. لقد أرسى الإسلام نفسه تقليداً جديداً، مستقلّاً نسبياً عن أيّ تراث سابق، وكان على البشر أن يصلوا إلى تفاهم ما معه. ومع ضمّ أراضٍ جديدة إلى الإمبراطوريّة، أراضٍ لم تكن تقع أصّلاً تحت حكم الساسانيين، دخلت التقاليد المحليّة لتلك الأراضي في هذا المعترك. والأهمّ من ذلك هو أنّه كان على جميع التقاليد أن تُعيد النظر في ذاتها وتُعيد صياغة نفسها داخل الولاءات والرموز التي استقرّت في المجتمع الواحد: وهو ما يُعدّ تغيّراً كبيراً في حياة المنطقة. وبقدر ما يبدو أنّ كلّ تقليد كبير من الأفكار والتوقّعات يستطيع، من ناحية الإمكان، أن يكون صالحاً للحياة كلّها، فإنّ التقاليد المختلفة قد دخلت في حالة من النزاع عندما انهارت التسويات القديمة التي كانت تضع الحدود لنطاقات أفعال كلّ واحدة من هذه التقاليد. وهنا تكمن ضرورة الابتكارات التأسيسيّة وفرصتها. في أزمنة الخلافة العليا، تمّ إرساء توازن جديد، بحيث نشهد تحوّلاً في التوجّهات المختلفة، لترسم لنفسها من جديد نطاقاتها التي تمارس فيها سيادتها.

التوجّهات الثقافيّة المتنافسة في ظلّ الخلافة العليا

أصبحت هناك مجموعة من مجالات الفكر والعمل الخاضعة لأهل التقوى(*) piety-minded الذين يمثّلون التطلّع الإسلامي للوصول إلى حياة

(*) تُشير تركيبة (piety-minded) إلى شكلٍ من المنزع أو الميل نحو التقوى، أو الذهنيّة التي تضع التقوى في محور اهتمامها. وهي في صيغتها الصرفيّة صفة، إلا أنّ هودجسون غالباً ما يستعملها عَلَماً على المجموعة التي تتمثّل هذا الميل، إما بأن يشفعها بألفاظ تدلّ على ذلك (مجموعات، ممثّلين، عناصر)، أو بإضمار هذه الألفاظ وإبقاء السياق واضحاً في الإشارة إلى التجسيد الجماعي لهذا =

شخصيّة واجتماعيّة إلهيّة (وهو تطلّع ظلّ متوارثاً من القساوسة والرهبان والربّيين المسيحيّين واليهود وأتباعهم). لقد تعلّم المسلمون من هؤلاء، ولكنّهم أثبتوا استقلاليّتهم من خلال تقديم شكل إسلامي متكامل لهذا التطلّع. يجب أن تكون حياة كلّ فرد خاضعة مباشرة لأوامر الله وتشريعاته؛ وكلّ أمرٍ في المجتمع لا يصبّ في خدمة الله وعبادته، هو أمر مرفوض يجب التخلّي عنه. وهكذا، ظهرت مجموعة من الرجال والنساء الأتقياء الذين بات يُطلق عليهم لقب «**العلماء**»، في المجتمعات السنيّة والشيعيّة، والذين صاغوا برنامج «**أهل الشريعة**» لكي تقوم الحياة الخاصّة والعامّة على قانون الشريعة. وكما يُمكن للقارئ أن يتوقّع، فقد سيطر هؤلاء العلماء على مجال العبادات الإسلاميّة العامّة، ومارسوا نوعاً من السلطة الواسعة، وإن لم تكن سلطة حصريّة، على الفكر الإسلامي في المسائل اللاهوتيّة والفكريّة. وقد مارس هؤلاء العلماء ضغطاً مؤثّراً ـ وإن لم يكن حاسماً ـ في مجال الحكم والنظام العام، وتحكّموا بالتطوّر النظري لقانون المسلمين. وقد كانت مجالات النحو العربي، وبعض أشكال الكتابة التاريخيّة، إضافة إلى النقد الأدبي للنصوص العربيّة، كلّها مجالات خاضعة لتأثيرهم. على أنّ العديد من جوانب الثقافة قد أفلتت من رقابتهم الدينيّة، بما في ذلك العديد من أشكال التديّن والتقوى في ذلك الوقت. ولعلّ مُثُلهم لم تقترب من التحقق بشكلها الكامل إلا بين طبقة التجار. غير أنَّ عملهم قد مَنَحَ مكانة رفيعة لكلّ البناء الاجتماعي؛ فقد كان هذا البناء، بالمجمل، يعكس طموح العلماء وتطلّعاتهم، كما يعكس الأنماط الفكريّة والاجتماعيّة التي انبثقت عنهم، أكثر مما كان يعكس أيّ مجموعة أخرى من المُثل.

= المنزع، وهذا شائعٌ بالإنكليزيّة. وهو يُكرّر هذه التركيبة في Shari'ah-minded، وتَدرُجُ هاتان التركيبتان، وغيرهما، وتتكرّران على طول الكتاب. ولو ترجمتُهما بصيغة تحافظ على بنائهما الصرفي (صفة): كأن أستعمل: الميل/ المنزع التقوي، لكان عليّ أن أضيفَ ألفاظاً من عندي في المواضع التي يُضمر فيها المؤلّف موصوفَهما ويُشيرُ بهما إلى مجموعة اجتماعيّة تتمثّل هذا الميل، ولصار النصّ ثقيلاً متكلّفاً. حين يستعمل المؤلّف هذه التراكيب للإشارة إلى مجموعة تجسّد هذا النزوع، فإنني أترجمها بـ«أهل التقوى» أو «أهل الشريعة»، وهي ألفاظ مريحة في دلالتها التراثيّة ودقيقة في الإشارة إلى مجموعة غير محدّدة الملامح تتبنّى نزوعاً غير منظّم تماماً نحو إيلاء التقوى أو الشريعة مكانةً عليا، وهو مُراد المؤلّف في هذه السياقات. أما حين يستعملهما للدلالة على النزوع نفسه ـ وهذا قليل في الكتاب ـ فإنني أستعمل المنزع التقوي والمنزع الشريعي (لتبرير دواعي استعمال «شريعي» في هذا السياق، انظر هامش المترجم الرقم (٢) في الفصل الثالث من هذا الكتاب «رؤية الشريعة الإسلامية») (المترجم).

ثمّة توجّهان دينيّان آخران عبّرا عن نفسيهما بدرجة أقلّ انتشاراً في الإسلام. فقد وجد تقليد الرهبنة والنسك في المسيحيّة (وربما في البوذيّة) نظيره بين المسلمين، الذين يُسمّون بـ**الصوفيّة**، والذين استفادوا من أسلافهم السابقين كما فعل أهل الشريعة، ولكنّهم لم يُقدّموا برنامجاً متكاملاً يتجاوز الجوانب التأمليّة من الحياة. أما الحركة الثانيّة، فهي الحركة **الباطنيّة**، التي كانت أوضح في مضامينها السياسيّة، والتي تمسّكت بتقليد الحبّ الباطني، الذي قد تكون له هو الآخر جذور ما قبل إسلاميّة. وقد أثبتت هذه الحركة قوّتها في لحظات الاحتجاج الاجتماعي.

في مقابل هذه المُثُل، وبالأخص مُثُل أهل الشريعة، ظهر ما يُمكن أن نضعه تحت عنوان «**الأدب**»(*)، وهو الثقافة الدنيويّة للطبقات المهذّبة. فبينما كان يتوجّب على رجال الحاشية، والإداريّين، وملّاك الأراضي المثقّفين من المسلمين، أن يستجيبوا لتطلّعات المسلمين، فإنّهم كانوا يبذلون الكثير من الجهد لعيش نمط حياة مختلف عما يوافق عليه المسلمون؛ فقد كانت آداب سلوكهم etiquette، ونقاشاتهم، وفنونهم الدقيقة، وآدابهم literature، وطرائقهم في استعمال الشعر والموسيقى والدين أيضاً، وأنماطهم ومناصبهم وامتيازاتهم الاجتماعيّة كلها، إضافةً إلى مؤسساتهم الاقتصاديّة والسياسيّة، كانت كلّها تشكّل مجموعة متمايزة من المعايير العليا، المقترنة بحياة الوجهاء والسادّة. وقد انتشرت هذه المعايير بين الأثرياء وذوي المكانة من المسلمين ومن غير المسلمين. انتشرت هذه المعايير، هذا **الأدب**، من طرف الحاضرة الإسلامية إلى طرفها الآخر. كانت الأزياء تُصمّم في الغالب في بغداد، المركز الأهم للحكومة، ثمّ يتمّ تقليدها واحتذاؤها في كلّ مكان آخر. في ثقافة **الأدب** تلك، كان للمُثُل الوثنيّة العربيّة مكانٌ ما، كما كان الإلهام بالشعر هو أعظم الهبات التي يُمكن أن ينالها المرء، وكانت اللغة العربيّة هي اللغة السائدة والمتفوقّة. غير أنّ ثمّة مكاناً أكبر بالعموم، حتى في الآداب،

(*) فصّلتُ في هامشٍ سابق (هامش المترجم السابع في التوطئة) في دلالات لفظتي «أدب» العربيّة و«literature» الإنكليزيّة/ اللاتينية وجذورهما. يستعمل المؤلّف هنا **الأدب** adab لوصف الثقافة «الدنيويّة» الموازية لثقافة أهل الشريعة، والتي ارتبطت بآداب البلاط ونمط حياة الطبقات العليا فيه. وللحفاظ على التمايز واضحاً فإنني سأكتب **أدب** بالخطّ الأسود حيثما أوردها المؤلّف بصوتها العربي adab. وستكون مقصورةً على هذه الدلالة وما يرتبط بها (المترجم).

كان محجوزاً للتقاليد الإمبراطوريّة الإيرانيّة التي تعود إلى الأزمنة الساسانيّة. وقد تمّ تكييف هذه العناصر بوعي مع الإسلام.

باستقلالٍ عن كلٍّ من التقليد النبويّ التوحيدي والتقليد الإمبراطوري، ظهر تقليد **الفلسفة** Falsafah(*)، الذي امتاز بدرجة عالية من الوعي بالذات. وقد كانت **الفلسفة** مصطلحاً شاملاً يدلّ على التعاليم الفلسفيّة والطبيعيّة للمعلّمين الإغريق. كان لبعض العناصر الأخرى المستمدّة من التقاليد الإغريقيّة مكانها أيضاً في تطوّر الثقافة الإسلاماتية، ولكنّ التقليد الإغريقي لم يكن مهيمناً إلا في هذا المجال الفكري. قبل الأزمنة الإسلاميّة، كان العلم الطبيعي هو المعقل الحصين للهيلينيين في الهلال الخصيب وإيران. فقد انتقلت جملة من العلوم، التي تعتمد حصراً على العقل الطبيعي في تطوّرها، بما في ذلك الفلسفة النظريّة، من التقاليد السريانيّة الإغريقيّة. وقد تمّ الاعتراف بكتّاب مثل أفلاطون وأرسطو وجالينوس بوصفهم معلّمين. عندما تمّت ترجمة الأعمال الكلاسيكيّة الرئيسة إلى العربيّة، أصبحت هذه الأعمال جزءاً أساسيّاً من الأدوات الفكريّة لطبقة التلاميذ (المسلمين، والمسيحيين، والوثنيين الحرّانيين)، الذين كانوا يلقون احتراماً من المجتمع بالعموم، على الرغم من أنّهم لم يُقبلوا بشكل كامل من قبل المسلمين المتمسّكين بالشريعة. وقد تألّقوا بدورهم كممارسين للطب وعلم الفلك، وهما من أشهر العلوم في ذلك الوقت. مبدئيّاً، كان لدى هؤلاء أيضاً تصوّرات شاملة عن الحياة، وهي تصوّرات تتنافس مع تصوّرات العلماء المتمسّكين بالشريعة، كما تتنافس مع ثقافة **الأدب** المنتشرة لدى المجتمع المرفّه والمهذّب.

تنبيه حول استعمالاتنا في التحقيب التاريخي

حين ندرس حضارة بأكملها، لا يُمكننا أن نتتبّع سلسلة من الأحداث،

(*) يُورد المؤلّف لفظة «الفلسفة» بصوتها العربيّ Falsafah، لا بلفظها الإنكليزيّ philosophy، للإشارة إلى التقليد الفلسفي في الحضارة الإسلاماتيّة، كما يستعمل لفظة philosophia للإشارة إلى التقليد بصورته الإغريقيّة والهيلينية؛ إذ إنّ الفلسفة falsafah هنا ليست مجرّد حقل فكري اختصاصي يتناول مسائل الميتافيزيقا والمنطق ويضع أسس العلوم وغير ذلك من مباحث الفلسفة، بل هي أيضاً عَلَم على طريقة فلسفيّة في العيش، كما سيفصّل في الفصل السادس من هذا الكتاب تحت عنوان «الفلاسفة والمجتمع». ومن ثمّ فإنني (سأُسَوِّدُ) لفظة **الفلسفة والفيلسوف** متى ما أوردهما بصوتهما العربيّ (المترجم).

تبدأ عند نقطة وتنتهي عند أخرى، كما نفعل عادة حين نتتبّع أصول مركّب ما من مركّبات الثقافة؛ إذ إنّ علينا أن نرى كيف تطوّر المجتمع على نحوٍ متزامن، في مجموعة من المجالات المتوازية والمتقاطعة. وهكذا، فإنّ علينا أن نأخذ قطعة معيّنة من الزمن، لتقدّم لنا أوّلاً نوعاً معيّناً من النشاط، ثمّ نوعاً آخر، وهكذا، في نفس الفترة التاريخيّة المُعطاة. ولكن، بما أنّ الثقافة دائمة التغيّر، من جهة علاقة الفنون أو الفكر الديني مثلاً بالأحداث الأخرى في أيّ فترة من الفترات، فإنّ ذلك يعني أنّ علينا أن ننظر إلى تلك الفنون أو إلى ذلك الفكر بطريقة خاصّة؛ إنّ علينا أن نركّز على الأمر الذي نراه أكثر تميّزاً في الفترة التاريخيّة التي ندرسها. فمثلاً، حين تكون الوحدة الزمنيّة المناسبة لمقارنة الجوانب المختلفة من الثقافة وحدةً تمتدّ إلى قرنين ونصف من الزمن، ٧٠٠ إلى ٩٥٠، فإنّ الحركة المستمرّة للتحزّبات الإسلاميّة الدينيّة في العقود الأولى تُساعدنا أكثر في الفهم مما لو ركّزنا على النزاعات القبليّة العربيّة العابرة في الفترة ذاتها، على الرغم من أنّ هذه الأخيرة تملأ السجلات التاريخيّة. بناءً على ذلك، فإنّ اختياراتنا في التحقيب التاريخي ستساعدنا في إعطاء درجة معيّنة من الأهميّة لمجموعة من الأحداث، وبالتالي للصورة الكلّية التي سنرسمها لهذه الحضارة ككل.

بالضرورة، فإنّ اختيار الفترات والمراحل التاريخيّة سيبقى أمراً اعتباطيّاً؛ بل وسيكون أكثر اعتباطيّة من عمليّة تعيين الخطوط الحدوديّة التي تفصل منطقة جغرافيّة عن أخرى. فمن ناحية، كلّما قصّرنا الفترات التاريخيّة التي ندرسها، أمكننا الحصول على درجة أعلى من الدقّة في فهم التطوّرات في تلك الفترة. ولكنّ الدراسة التفصيليّة لفترات زمنيّة قصيرة تمتدّ إلى عقود أو إلى أجيال، ستجعلنا نركّز على الأشجار من دون أن نرى الغابة بأكملها. ولكنّ التطوّر الداخلي الذاتي والمستقلّ لمجموعة من التقاليد التي جعلت الثقافة تؤول إلى صورتها الواضحة سيغدو أوضح إذا ما استعملنا تحقيباً تمتدّ فتراته إلى قرن أو اثنين أو ثلاثة. في الكتاب الثاني، سنركّز على الضغوط الاجتماعيّة، وعلى تيّارات الفكر، وعلى خطوط التقاليد، التي كانت ذات أهميّة مستمرّة نسبيّاً على طول مرحلة الخلافة العليا. سنتعامل مع بعض هذه التطوّرات، العلوم الطبيعيّة على سبيل المثال، بوصفها تمثّل تطوّراً واحداً في تلك المرحلة. ولكنّ ذلك لا يعني أنّ حركة العلوم الطبيعيّة كانت مستقلّة

تماماً، فقد كانت بالطبع معتمدة على مجموعة أخرى من الحركات التي أثّرت وتأثّرت بها. داخل هذه المرحلة الطويلة، سنحاول ما أمكن أن نفصّل ونقطّع بين الحركات المختلفة - وليس الحركات السياسيّة فقط - لكي نتمكّن من تتبّع التقاطعات التي حدثت بينها في الفترات التاريخيّة الأقصر، التي نشأت الظروف الثقافيّة العامّة وتطوّرت فيها. خلال هذه الفترة، كانت التطوّرات الفكريّة والدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة مترابطة في فترات تاريخيّة قصيرة بصورة كبيرة لا نكاد نشهدها في أيّ مرحلة تاريخيّة قبل الأزمنة الحديثة.

١

المعارضة الإسلاميّة

٦٩٢ ـ ٧٥٠ [٧٣ ـ ١٣٢هـ]

منذ زمن حروب الردّة على الأقل، اضطلع المجتمع المسلم أو قادته بمسؤوليات سياسيّة كبيرة، بوصفها لوازم أساسيّة لإيمانهم. وفي ظلّ الحكم المرواني وما صاحبه من ظروف، كان أولئك الذين أخذوا الإسلام بجديّة هم أنفسهم الأكثر جديّة بشأن المسؤوليات السياسيّة المترتّبة على القبول بالإسلام. وبحكم حساسيّة ضمائرهم، شعروا بأنّ النقص من حولهم كبير. فكان من الطبيعيّ، بحكم المسؤوليات السياسيّة التي يدعو إليها الإسلام، أن يلقى التقليد الديني تطوّراً أكبر وأكثر نشاطاً في البيئة السياسيّة المعارضة لأشكال الحكم.

على أنّ الحكّام المسلمين لم يكونوا يحكمون جماعة المسلمين فقط ـ سواء أكانوا من ذوي الضمائر التقيّة أم لا ـ وإنّما كانوا يحكمون أيضاً شعوب المناطق المفتوحة. وقد كان لهؤلاء أيضاً مُثلهم العليا؛ ولعلّ أبرز هذه المُثل كان توقهم إلى سلطة مركزيّة قويّة يُمكنها أن تُنهي الحروب وتدافع عن حقوق الضعفاء. وقد وجد الخلفاء هذه المطالب أكثر سهولةً وملاءمةً لهم فسعوا نحو تحقيقها. وتدريجيّاً، ساد مبدأ السلطة المطلقة الخيّرة في بلاط الخلفاء، ليقف في مقابل مبدأ المساواة الإسلاميّ الذي تبنّته المعارضة. وقد ظهر هذا التعارض جليّاً منذ الأزمنة المروانيّة.

دولة الخلافة تُقارب الحكم الملكي المطلق

من وجهة نظر الطبقات القائدة لشعوب الأراضي المفتوحة الخاضعة للمسلمين، كان حكم العرب مقبولاً ما دام أنّه يقترب، وبدرجة أكبر من الدول

السابقة، من مبادئ العدالة التي تمثّلت في التقليد الإمبراطوري الإيراني ـ السامي العظيم. في ذلك التقليد، كان يُتوقّع بأن يكون للحكم المَلَكيّ المطلق سلطة أعلى من نفوذ جميع المجموعات ذات المصالح، ومن الطبقات ذات الامتيازات، وأن يحافظ على درجة من التوازن بين هذه الطبقات، بحيث لا يتأتّى للقويّ أن يسلب حقّ الضعيف. منذ البداية، حظي العرب بدعم شعوب الأراضي الرومانيّة، وربما حظوا أيضاً بدعم شعوب العراق وبعض أجزاء إيران؛ وذلك لأنّهم أنهوا الحكم الذي مارس الاضطهاد الكنسي عليهم، ولأنّهم فرضوا درجة من المساواة بين الطوائف. كان تنظيم الإمبراطوريّة الذي أرساه عمر مُصمّماً للحفاظ على وحدة العرب المسلمين ونقائهم، ولكنّه في الوقت نفسه كان تنظيماً ملائماً لآمال الشعوب الخاضعة بدرجة معقولة. وهو أمرٌ يتضح أكثر ما يتضّح في مسألة حساسة، وهي مسألة الضرائب[1]. فقد كان تنظيم الضرائب يختلف من منطقة إلى أخرى، بناء على وضع المنطقة وعلى تقاليدها المحليّة. فقد سُمح لبعض المناطق بأن تتولّى بنفسها تحصيل الضرائب، وأن تُقدّم مبلغاً مقطوعاً ثابتاً للعرب. على أنّ العرب، في معظم المناطق الغنيّة، قد حافظوا على رقابة وإشراف دقيقين على الضرائب. لقد كان هذا أمراً ضروريّاً في البداية في سواد العراق، الذي يعتمد بدرجةٍ كبير على الإدارة المركزيّة، ثمّ تمّ تعميم هذه التجربة في مناطق أخرى. وقد أثبت هذا النظام فعاليّته (على يد دهاة قريش)، من خلال سعيه إلى تجاوز الوسطاء غير الضروريّين. وقد كان النظام يتغذّى على السعي للوصول إلى العدالة المساواتيّة التي اعتبرها عمر أمراً لا ينفصل عن الإسلام، والتي كان الرعايا الضعفاء يعتبرونها نعمة جديرةً بالثناء.

في الإمبراطوريّات القديمة، أو على الأقل في الإمبراطوريّة الرومانيّة، حظيت العائلات والمؤسسات ذات الامتيازات، مع الوقت، بالمزيد والمزيد من التفضيلات والإعفاءات في مسألة الضرائب، تاركةً العبء الأكبر ملقى على كاهل الطبقات الأفقر، التي لا تكسب سوى القليل. كانت العائلات

(١) ثمّة الكثير من التوضيحات حول نظام الضرائب المبكّر لدى المسلمين وبالأخصّ ضريبة الرأس في كتاب دانيال سي. دينيت. انظر:
Daniel C. Dennett, Jr., *Conversion and the Poll Tax in Early Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1950).
[الذي تُرجم إلى العربيّة بعنوان «**الإسلام والجزية**»]، وهو دراسة دقيقة تتقاطع وتتعارض مع عمل فلهاوزن في خلاصاته العامّة.

الكبرى هي من يمسك بزمام السلطة إن توخينا الدقّة، وكانت الحكومة المركزيّة إلى حدٍّ كبير ملتزمة سياسيّاً تجاههم، إلى درجة أنّ جهودها لمعالجة اختلال التوازن لم تعد مجدية. في الإمبراطوريّة الرومانيّة، كان من الواضح بأنّ الوصول إلى النقطة الحرجة بات وشيكاً (النقطة التي لا عودة عنها لأيّ دولة في العصر الزراعي)، عندما تصبح موارد الإمبراطوريّة خاضعة للمساومة من قبل هذه الالتزامات الداخليّة، إلى درجة لا يعود ممكناً معها لحاكم مُصلح أن يتجاوز رعاياه من ذوي الامتيازات وأن يفرض سلطته عليهم في حالة النزاع أو الخلاف. في هذه الحالة، لم يعد من الممكن معالجة هذه الحالة من عدم التوازن إلا بالإطاحة بالطبقة ذات الامتيازات جملةً، من الداخل أو من الخارج؛ وهذا ما قام به العرب. فقد أمكنهم ممارسة سلطتهم المركزيّة بحريّة، لأنّهم لم يكونوا مرتبطين بأيٍّ من العناصر المحليّة أو مدينين لها. ولما لم تكن بُنية الضرائب المفروضة عادلةً، فقد أصرّوا على استعادة التوازن إليها؛ إذ إنّ توازن الضرائب (وهنا تتوافق المصلحة مع العدالة) يُؤدّي إلى حصول السلطات المركزيّة على حصّة أكبر من الإيرادات.

تَمثّل ذلك في إعادة فرض ضريبة الرأس، وهي الضريبة التي تُدفع عن كلّ فرد بوصفه فرداً لا بوصفه مالكاً للأرض. في كلّ من الإمبراطوريّة الرومانيّة والساسانيّة كان يتمّ جمع ضريبة الرأس؛ وفي كلتا الحالتين، كان الأفراد من الطبقات ذات الامتيازات يُعفون منها. (في الإمبراطوريّة الرومانيّة، يبدو أنّ الإعفاء قد امتدّ إلى عامّة سكان المدن، الذين كان لهم فيما يبدو نفوذ سياسيّ أكبر من أقرانهم في الدولة الساسانيّة الأكثر توجّهاً نحو الزراعة؛ ومن ثمّ فإنّ هذه الضريبة كانت واضحة الأثر على الفلاحين). استمرّ العرب الآن في العمل بهذا النظام، إلّا أنّ الطبقة ذات الامتيازات، والمُعفاة من ضريبة الرأس، أصبحت هي العرب وحدهم. ومن ثمّ فقد أصبح أصحاب الامتيازات في الإمبراطوريّات القديمة يدفعون هذه الضريبة، إلا إذا دخلوا في الإسلام وأصبحوا جزءاً من المجتمع العربي (وهو ما فعله بعضهم للحفاظ على مكانتهم وامتيازاتهم). كان جميع السكان غير العرب وغير المسلمين مُصنّفين تحت بند واحد، وهو «الذميّون [أهل الذمّة]»، الذين يتلقون حماية المسلمين شريطة أن يخضعوا لحكمهم؛ على أنّ السكان الذميين كانوا مختلفين داخليّاً في درجات امتيازاتهم الاجتماعيّة.

لم تكن الطبقة الجديدة ذات الامتيازات خاضعة للخليفة بالطريقة الاعتباطيّة التي يتوهّمها الكثير من العقول حين تنظر إلى المثال والنموذج الملكيّ. ففي البداية، قدّمت هذه الحالة ضمانات وتأمينات متكافئة. فقد تمّ عزل هذه الطبقة [طبقة الحكم من العرب] عن مجموع السكان، ووُضعت في حالة خاصّة من الضبط. وهكذا، فقد ظلّ وزن هذه الطبقة بين مجموع السكان، في قضايا الحياة اليوميّة، خفيفاً في البداية. استمرّت بنية الطبقات القديمة في حياتها العاديّة، إلا أنّ الطبقة العليا، التي كانت على رأس الهرم، انتهت في العديد من المناطق؛ ولكن، على المستوى الرمزي على الأقل (وعلى المستوى الواقعي بوتيرةٍ متزايدة)، انهارت أيضاً بقيّة الطبقات ذات الامتيازات على يد الفاتحين، الذين طبّقوا عليها مبدأ إلعدالة الجماعيّة. لا شكّ في أنّ الكثيرين لم يكونوا راضين عن ذلك. بحلول زمن «عبد الملك»، تسببت زيادة الرقابة على الضرائب، بهدف زيادة الإيرادات، في حالةٍ من السخط بين الفلاحين في بعض المناطق، وجدّدت التوتّرات الأزليّة بين المنتجين والمُستغلّين. ولكن، في الأجزاء الوسطى من الإمبراطوريّة ـ التي كان النظام الجديد يحكمها على نحوٍ مباشر، ولمّا كان النظام الجديد يكتسب قوّته الرئيسة من التحكّم في المزيد من الأراضي البعيدة ـ كانت الطبقات الحضريّة الكبرى في مجتمعات المحكومين سعيدة بمساعدة الحكومة ودعمها فيما يبدو.

ولكن، مع الانهيار التدريجي لمبدأ انعزال العرب الحاكمين عن عامّة السكان، انتهت هذه الحالة الخاصّة. وبرزت على إثر ذلك ضغوط جديدة على الحكومة للتحكّم بالطبقة الجديدة ذات الامتيازات بدرجةٍ أكبر. وعندما اكتسبت العلاقة بين الطبقة ذات الامتيازات والمحكومين ذات السمات المعتادة في المجتمع الزراعي، تصاعد الشعور بالحاجة إلى الحكم الملكيّ المطلق نتيجة لذلك، وأصبحت الخلافة المروانيّة تقترب أكثر فأكثر من نموذج الحكم الملكيّ المطلق.

بحلول زمن «عبد الملك»، كان الاختلاط الاجتماعي قد قطع شوطاً كبيراً. فمن جانب، كان العديد من العرب الفاتحين قد اشتروا أراضيَ (أو مُنحوا الأراضي التي كانت ملكاً سابقاً للتاج من قبل الخليفة)، وأصبحوا بالتالي مُلّاك أراضٍ. لم تعد مسألة توزيع الموارد مسألة يُنظّمها ديوان الجند حصراً؛ فقد بات لدى العديد من العرب الآن صلات خاصّة وشخصيّة بمصادر

الموارد الماليّة. على الجانب الآخر، بدأ غير العرب بالاستقرار في الأمصار التي أسسها عمر لتكون محلّ إقامة الحاميات العسكريّة؛ وهكذا فقد أصبحت هذه الأمصار، الكوفة والبصرة في العراق مثلاً، مدناً عاديّة، مثلما كانت دمشق دوماً، وأصحبت مرتبطة بالأرياف المحيطة بها. ودخل النبلاء والمسؤولون السابقون في الإسلام للحفاظ على مكانتهم. وجد التجار أسواقاً لهم، وعمل الفلّاحون الذين لا يملكون أراضيَ خاصّة بهم في مدن المسلمين، وتعلّموا العربيّة، وأصبح بعضهم مسلمين، واستقرّوا بجوار أبناء الفاتحين.

والنتيجة هي أنّ إدارة الأراضي المفتوحة لم تعد منفصلة أبداً عن حكومة الطبقة العربيّة الحاكمة. وهكذا، لم يعد من الممكن التعامل مع العرب بوصفهم القوّة العسكريّة الفاتحة، ثمّ التعامل مع السكان المحكومين في الأراضي المفتوحة بطريقة أخرى؛ كما لم يعد من الممكن تشكيل إدارة تُطبّق مبادئ خاصّة في الأراضي المفتوحة من دون أن تكون لهذه الإدارة علاقة بإدارة العرب أيضاً. فإما أن يُستوعب العرب تدريجيّاً في محيط السكان وتُسيّر شؤونهم وفقاً للغات الأراضي المفتوحة ومبادئها، أو أن تصبح إدارة الأراضي المفتوحة جزءاً من الحكومة الداخليّة للطبقة العربيّة الحاكمة.

مع الموارد الاجتماعيّة التي تدعم عبد الملك في الأمصار، تمكّن هو وواليه في الشرق، الحجاج بن يوسف، من تفادي الخيار الأوّل. فبعد الخيار العسكري الذي حافظ على **الجماعة**، المجتمع الموحّد، تمّ إرساء سياسة حازمة للسلطة، كان هدفها هو الحفاظ على السلطة المركزيّة في منزلة أعلى تتفوّق على كل النزوعات القَبَليّة للاستقلال. تجسّدت هذه السياسة بوضوح مع الحجاج. فقد بدأ الحجاج حكمه للعراق (٦٩٤) بممارسة درجة مفرطة من العنف، بهدف تأكيد سيطرة عبد الملك على الأمصار؛ بعد ذلك، كانت مهمّته الأولى هي سحق تمرّد الخوارج في العراق وإيران؛ وهو الأمر الذي تمكّن من تحقيقه في غضون ست سنوات. كان نمط حكم الخوارج قد منح بعض الرضا للسكان الذمّيّين غير المسلمين، بخاصّة الفلاحين، لأنّ هذا الحكم فيما يبدو قد استعاد السياسات الإسلاميّة النقيّة التي أرساها عمر والتي تقوم على عدم التداخل والاختلاط مع سكان الأراضي المفتوحة. ولكن على المدى البعيد، لم يكن هذا الحكم مرضياً بالقدر ذاته الذي توفّره الملكيّة المطلقة. وهكذا فقد رحّب سكان المدن غير المسلمة فيما يبدو بحكم عبد الملك.

التسلسل الزمني للأمويين المروانيين ٦٩٢ ـ ٧٥٠

٦٩٢ ـ ٧٤٤	الأمويون المروانيون: استمر توسّع الإمبراطورية إلى نحو عام ٧٤٠، ولم يضطرب السلام الداخلي إلا من ثورات الخوارج (التي توسّعت بازدياد) ومن المخاوف التي أثارها الشيعة (أنصار علي) في بعض الأحيان؛ تمّ توحيدَ الإدارة وتنظيمها؛ وظهرت «معارضة أهل التقوى» للحكم الأموي، عبر جملةٍ من الآراء والمواقف التي تمركزت في المدينة المنورة، وتزايد ميلها نحو دعم مطالب العلويين في الكوفة؛ أبرز الأحداث التفصيليّة هي:
٦٩٢ ـ ٧٠٥	عبد الملك، الخليفة المسلم به، يعرّب الإدارة (٦٩٦، سكّ العملة بالعربية)؛ الحجاج بن يوسف الثقفي في واسط (٦٩٤ ـ ٧١٤)، واليهِ في أراضي الإمبراطورية الساسانية السابقة، يقمع الحركات العربية المعارضة بقسوة، ويشجع تطوير الاقتصاد.
٧٠٥ ـ ٧١٥	الخليفة الوليد الأول ابن عبد الملك يفتح إسبانيا والسند، والفتح الأول لبلاد ما وراء النهر (transoxania). ثمّ يخلفه سليمان (٧١٥ ـ ٧١٧)، الذي فشل في فتح القسطنطينية (٧١٧)، والذي أتاح الفرصة للعرب «الجنوبيين» (كلب وحلفائها) الانتصارَ على العرب «الشماليين» (قيس وحلفائِها، بمن فيهم رجال الحجاج)، مما أجّج العداوة بين الجنود العرب.
٧١٧ ـ ٧٢٠	الخليفة عمر الثاني ابن عبد العزيز، الذي تمكّن بتقواه، المتوافقة مع نموذج التقوى الجديد في المدينة المنورة، من استمالة حتى الشيعة والخوارج؛ شجع على قبول الداخلين الجدد في الإسلام في الطبقة الحاكمة، وسعى لحل «إسلامي» لمشكلة الضرائب على أراضي «المسلمين الجدد». خلفه يزيد الثاني، ٧٢٠ ـ ٧٢٤.
٧٢٤ ـ ٧٤٣	هشام، آخر خليفة أموي سوري عظيم، ينظم الحكم على أساس الكفاءة؛ وفي عهده، تم إخضاع بلاد ما وراء النهر؛ ولكن خطر الشيعة الهائجين في العراق، والخوارج في كل مكان، قد تعاظم. (زيد [بن علي بن الحسين]، العلوي، يثور في الكوفة عام ٧٤٣). يخلفه الوليد الثاني، ٧٤٣ ـ ٧٤٤. يوحنا الدمشقي (توفي حوالى ٧٦٠)، لاهوتي يوناني مسيحي كبير، اتصل بالبلاط الأموي.
٧٤٤ ـ ٧٥٠	الفتنة الثالثة، الحروب الأهلية: يقود مروان الثاني قوة أموية منشقة تهزم السلطة الأموية السورية، ويقمع ثلاث حركات تمرد ممثلة بمجموعات من «معارضة أهل التقوى»، إلى أن أطاح به تمردٌ رابع، وهو ثورة العباسيين، الذين أعادوا توحيد الإمبراطورية.

للمقارنة مع أوروبا الشرقية:

٧١٧ ـ ٧٤١	ليو الإيساوري يعيد تنظيم الإمبراطورية البيزنطية لمقاومة العرب.

للمقارنة مع أوروبا الغربية:

٧١٤ ـ ٧٤١	شارل مارتل يعيد القوة لمملكة الفرنجة ويهزم القوة العربية في شمال الغال [في معركة بلاط الشهداء].

بحلول عام ٧٠١، دفع طغيان الحجاج الجيشَ العراقي - بقيادة زعيم ينتمي إلى قحطان من الكوفة، وهو [عبد الرحمن] بن الأشعث - إلى إشعال تمرّد اشتركت فيه الكوفة والبصرة معاً. وعندما تمكّن الحجاج من إخضاع هذا التمرّد، بنى واسط كعاصمة جديدة، بحامية عسكريّة من السوريين، لحسم انتصاره. منذ ذلك الوقت، لم يعد العراقيّون في الكوفة والبصرة محلّ ثقة، لا كمواطنين ولا كجنود في البعثات العسكريّة إلى الثغور والجبهات. كان ذلك يعني، بشكل عام، أنّ طبقة العرب الحاكمين لم تعد هي طبقة الحكم في حدّ ذاتها، وأنّها أصبحت جزءاً من عامّة السكان؛ وهو ما حصل، وإن بدرجة أقلّ حدّة، في العديد من المقاطعات الأخرى، حيث أصبح الفارق بين العرب وغير العرب فارقاً في الامتيازات الاجتماعيّة لا فارقاً في الوظيفة السياسيّة. أما فيما يتعلّق بمركزيّة العرب، فقد تمّ الحفاظ عليها بشكل جديد.

منذ ذلك الوقت، كرّس الحجاج نفسه، حتى وفاته في عام ٧١٤، لاستعادة أعمال الريّ في سهول ما بين النهرين لصالح خزينة الدولة [بيت مال المسلمين]، وهو الأمر الذي كان ملائماً للدور الجديد للعرب. على الرغم من أنّ أعمال الريّ المُكلِفة في المناطق النائية في سوريا (التي رعتها الإمبراطوريّة الرومانيّة، باهتمامها بالمناطق المقدّسة المسيحيّة وبالمنتجات السوريّة التي تصل إلى المرتفعات الباردة في الأناضول) قد استمرّت تحت رعاية المروانيين، إلا أنّ جهودهم قد انصبت بالأساس على أعمال الريّ في سواد العراق وفي الجزيرة (كانت هذه المنطقة قد تعرّضت للإهمال فيما يبدو، عندما تحوّلت إلى جبهة مواجهة بين الإمبراطوريّتين الرومانيّة والساسانيّة). كانت أعمال الريّ في سهول ما بين النهرين تدرّ نتائج استثماريّة أكبر من نظيرتها في سوريا. وهكذا، فقد كان دور العراق السياسي يتقلّص، ودوره الاقتصاديّ يتعاظم. يُمكننا القول بأنّ عبد الملك قد استعاد محور الحجاز - سوريا الذي اعتمد عليه معاوية، وهو المحور الذي كان نتيجة واضحة لجهد محمّد في إعادة تشكيل وتوسيع النظام التجاري المكي في الحجاز. إلا أنّ المناطق الساسانيّة سابقاً قد أصبحت منذ ذلك الوقت أكثر أهميّة، وتزايد معها الأساس الزراعي للإمبراطوريّة، كما تزايدت معها الضغوط على الإمبراطوريّة لتندمج على نحوٍ أكبر في التقاليد الإمبراطوريّة

الإيرانيّة ـ الساميّة: وهي النزعة التي تمّ تحقيقها بعد جيلين من الزمن، والتي تمّ التعبير عنها في انتقال العاصمة إلى المناطق المجاورة للعاصمة الساسانيّة القديمة[٢].

على أساس سياسة عبد الملك في مركزية السلطة، بات بإمكان السلطة المركزيّة أن تُؤسس بيروقراطيّتها المباشرة. وسرعان ما فُرضت اللغة العربيّة كلغة للإدارة، لتحلّ محلّ الإغريقيّة والبهلويّة. وهكذا فقد تمّ سكّ العملة وتدوين سجلات الضرائب بالعربيّة. وكان على الطبقات الرسميّة، في المستويات العليا على الأقل أن تتعلّم العربيّة؛ ذلك أنّ الترقيات كانت تعتمد على مهارة الرجل في الأساليب العربيّة. وقد ضمن ذلك سيادة الكوادر المتحدّثة بالعربيّة في الحياة المدنيّة وفي الحياة العسكريّة أيضاً. ولكنّ هذه السيادة كانت تتضمّن في الوقت نفسه دمجَ عمليّتَي الإدارة العامّة وحكم الطبقات العربيّة في عمليّة واحدة؛ وقد كانت هذه العمليّة تُدار عبر التقاليد الإداريّة المحليّة لسكان الأراضي المفتوحة، لا عبر التقاليد العربيّة.

على الرغم من أنّه لم يكن مَلِكاً مطلقاً، إلّا أنّ عبد الملك قد ذهب بعيداً في تأسيس سلطة غير مقيّدة لإدارته على المجتمع العربي، في سياق سعيه للسلطة وتأكيده عليها. وقد تلاءمت هذه السياسة، التي صاغتها الضرورات السياسيّة، بشكل تام مع التوقّعات التي بناها سكان المناطق المفتوحة للحكم الملكيّ المطلق. من جهة علاقته بالعرب، وقف عبد الملك مع مبدأ الجماعة، الوحدة السياسيّة والأخلاقيّة لجميع العرب تحت كنف الإسلام؛ وهي وحدة يجب حمايتها وفرضها بالقوة العسكريّة إن لزم الأمر. ولكنّ مبدأ الوحدة قد عمل أيضاً كقاعدة لجعل الإدارة الماليّة والزراعيّة لكلّ الإمبراطوريّة إدارةً موحّدة؛ وهو مسعى ساهم بدوره في نموّ دور الخليفة بوصفه رأس البيروقراطيّة المركزيّة التي كانت تزداد رسوخاً، والتي يتمّ من خلالها تنظيم جميع المصالح وإدارتها وحكمها، بما في ذلك مصالح المسلمين.

---

(٢) لقد التقط أوليغ غرابار أهميّة هذه التحوّلات الاقتصاديّة وأدرك مدى الارتباط والتداخل بين جميع مجالات التاريخ، مثل الفنون والاقتصاد. انظر على سبيل المثال:

Oleg Grabar, "Islamic Art and Byzantium," *Dumbarton Oaks, Papers*, vol. 18 (1964), pp. 67-88.

اتخذت حالة الإسلام وحكومة المسلمين الجديدة شكلها الرمزيّ من خلال الفنون البصريّة. ولا شكّ في أنّ العملة العربيّة الجديدة كانت لفتةً موجّهة ضدّ البيزنطيين، الذين كانت دنانيرهم الذهبيّة تمثّل المعيار النقدي السائد في سوريا والحجاز. وقد كان في هذه الحركة تأكيدٌ على أنّ حكم المسلمين باقٍ ومستقلّ تماماً - بغضّ النظر عن أموال الجزية التي كان على حاكم سوريا أن يقدّمها [للبيزنطيين] بشكل مؤقّت خلال حروب الفتنة - وتأكيدٌ أيضاً على أنّ هذا الحكم قادر على أداء جميع الوظائف التي كانت تؤدّيها الحكومات الإمبراطوريّة السابقة. كانت الرموز المنقوشة على العملة تُشير إلى قوّة المسلمين. وقد تمّت تجربة وضع صورة وجه الخليفة، وهي إشارة إلى درجة عالية من الإطلاقيّة في الحكم، لم يكن المسلمون جاهزين لها. ولكنّ الرموز التي نجحت كانت هي الأكثر تجريداً، والتي تُشير إلى الإسلام مباشرة. فقد كانت بعض العملات تحمل صورة المحراب، دلالةً على العبادة المشتركة للمسلمين، وصورة حربة النبيّ. ولكن في النهاية (وغالباً كان ذلك استجابة لاستبدال البيزنطيين صورة المسيح بصورة الإمبراطور)، تمّ استعمال كلمة الله نفسها؛ في عبارات قرآنيّة تبشّر بقدرة الله وقوّة المسلمين(*).

كان استعمال الكتابة كصورة وحيدة على العملات النقديّة ابتكاراً جريئاً، وقد قَبِله السكان على الرغم من ذلك، وهو ما يُظهر درجة عالية من الثقة في السلطة الجديدة؛ وإضافة إلى ذلك، كان هذا العمل ضربة عبقريّة فيما يتعلّق بالأيقنة [صناعة الأيقونة]، وذلك عبر الاستفادة من الخطوط الواضحة القويّة للخطّ الكوفي المربّع لإنتاج تصميم يمتاز بدرجة عالية من التجريد وبدرجة عالية من الرمزيّة المباشرة أيضاً. في مناطق أخرى، تمّ استعراض رمزيات إسلاميّة على نحوٍ مماثل: ففي قبّة الصخرة - التي تمّ بناؤها في القدس للتأكيد على أنّ الإسلام استمرار للتقليد النبويّ ما قبل

(*) تُصوّر إحدى عملات عبد الملك الأولى صورته حاملاً سيفه تُحيطه نقوشٌ تحمل ألفاظ الشهادتين وعبارات مثل: «العبد الله عبد الملك أمير المؤمنين». تمّ التخلّي عن التصوير في العملة بحلول عام ٧٩هـ/ نحو ٦٩٧ م، فقد عُثر على إحدى العملات وقد نُقشت عليها آية الإخلاص في الوسط، تُحيطها عبارة «**محمد رسول الله أرسله بالهدى والدين الحقّ ليُظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون**» (المترجم).

المسيحيّ - تمّ استعمال الرموز الدالّة على القوّة كالتيجان والأبنية المقدّسة أيضاً. على نفس الخطّ الذي يميل إلى الابتعاد عن الأيقونات، والذي كان سائداً بين اليهود وبين المسيحيين المعارضين لبيزنطة، والذي تبنّاه بعض المسلمين، تمّ تجنّب تصوير الأشخاص في الأمكنة العامّة. (وقد أصبح هذا النزوع مهمّاً في الفنون الإسلاماتيّة بالعموم)[٣].

بعد ما قام به عبد الملك، وبعد ثلاثة عشر عاماً، ترك سلطته الراسخة في عام ٧٠٥ لابنه الوليد الأوّل. مع حكم الوليد، تمّ قبول مبدأ وراثة الخلافة لأوّل مرّة من دون شكوك أو معارضة؛ أو بدقّة أكبر، تمّ قبول مبدأ تعيين الملك لخليفته من داخل العائلة، من دون أن يكون لوجهاء العرب [أهل الحل والعقد] دورٌ إلا الدور الرسميّ الشكليّ؛ إذ إنَّ ما قام به عبد الملك كان يعني أنّ السلطة ستذهب لأبنائه اللاحقين بعد ذلك. تحت حكم الوليد، تمّت آخر الفتوحات في المناطق النائية، في إسبانيا وفي السند. حكم الوليد من دون معارضة لمدّة عشر سنوات أخرى، وقد حكم بكفاءة واستمرّ في سياسات أبيه إلى عام ٧١٥، وعندها ترك السلطة مرّة أخرى من دون معارضة لأخيه سليمان. ومع اعتياد العرب على هكذا سلطة، كانت دولة الخلافة تتشكّل وفقاً لصورة المُلْك المطلق، الذي تحافظ عليه طبقة من الموظّفين المدنيين[٤].

الاستياء من المروانيين، ومعارضة أهل التقوى لهم

تمكّن عبد الملك من كسب تأييد مُعتبر في المدينة - ربما أكثر حتّى من معاوية - على الرغم من ضعف شعبيّة حكمه في العراق. منذ زمن عثمان،

(٣) إضافة إلى عمل أوليغ غرابار الذي أشرت إليه في الهامش السابق، انظر أيضاً دراسته:
Oleg Grabar, "The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem," *Ars Orientalis*, vol. 3 (1959), pp. 33-62.

سنتناول لاحقاً نزوع «رهاب الأيقونة iconophobia»، الذي يُمكن أن نلحظه من الآن، والذي يتحاشى التصوير الشخصي.

(٤) Martin Sprengling, "From Persian to Arabic," *Amer. Journal of Semitic Languages*, vol. 56 (1939), pp. 175-224 and 325-336.

وهي دراسة قيّمة حول الإدارة في الأزمنة الإسلاميّة المبكّرة، وتعتمد بصورة كبيرة على أدبيات **الكاتب kâtib** المتأخر. (على أنّ الجزء الأخير من الورقة، حول مصطلح «وزير»، قد نسخته العديد من الدراسات اللاحقة).

نشأ جيل جديد في المدينة، وبات رجاله يرون أنفسهم ورثةَ تقاليد مدينة محمّد، والأوصياء الحامين لمُثل الإسلام، بعد أن انتهى دورهم كحماة لسلطته. أولى عبد الملك اهتماماً خاصّاً بالأسئلة الدينيّة التي كانت تهمّهم وتشغلهم، وأظهر درجة عالية من الاحترام لآرائهم. وإذا كان عبد الملك قد استمرّ في السير وفق ميراث محمّد في الجانب السياسي، على الأخص في إصراره على مبدأ الجماعة ووحدة المسلمين، فإنّه كان قادراً أيضاً على الزعم بأنّ القرآن، كما يُقدّمه أشدّ المتحدّثين حماسةً في مدينته الأمّ، ما يزال يؤدي ذات الدور الداعم لسياساته، الذي أداه منذ زمن محمّد. ولكنّ جانب السياسة من جهة وجانب القيم والمُثل من جهة أخرى أصبحا في أثناء حكم المروانيين، وعلى نحوٍ تدريجيّ، جانبين تمثّلهما مجموعتان مختلفتان؛ بل ووجد هذان الجانبان نفسيهما غالباً في حالة من التعارض والخلاف الصريح أو الضمني. فقد ساهمت الحروب الأهليّة في تقويض التوازن الذي أرساه محمّد. ولا شكّ في أنّ فشلِ محاولة مسلمي الحجاز استعادة القيادة تحت راية عبد الله بن الزبير، إضافةً إلى قمع الشيعة والخوارج، كانت قضايا لا تزال تختلج تحت السطح.

عندما بدأ الجيل الجديد ـ ليس في المدينة فقط ـ بالبحث في ما يُمكن أن يعنيه الإسلام لهم، على المستوى الشخصي، بعد أن ترسّخ انتصاره السياسي، كان تفكيرهم مصبوغاً ومتأثّراً بتجربة الحروب الأهليّة. لم يكن مفهوم الجماعة كافياً ليكون هو المثال والنموذج الإسلامي الشامل، على الرغم من القبول العام لهذا المبدأ فيما يتعلّق باختيار الخليفة. بدأ الكثيرون يشعرون (كما شعر الخوارج في السابق، وكما أكّدوا بطريقتهم الخاصّة) بأنّ القرآن يجب أن يقوم بدورٍ أكثر فعاليّة في حياة المجتمع. وهكذا، فقد بدأت مجموعات من الأشخاص الذين كانوا على صلة بالفرق المهزومة [الخوارج والشيعة وأتباع ابن الزبير وغيرهم]، لا في العراق فقط، بل وفي الحجاز أيضاً، يشكّلون جسماً شبه سياسيّ وشبه ثقافيّ معارضاً لنزعات الحكم واتجاهاته بين العرب. من وجهة نظرهم، فإنّ المجتمع الذي منح ولاءه للإسلام قد بات الآن منشغلاً بالعموم بالاستمتاع بثمرات الفتوحات، يقوده مجموعة من الرجال الذين وصلوا إلى السلطة عن طريق القوّة والتحالفات القبليّة. ومن هذا المنطلق، كان من

الطبيعي أن تنتشر بين هذه المجموعات من الأشخاص، الذين يحملون اهتماماً خاصّاً بالمثل الإسلاميّة، وجهةُ نظر مُعارِضة بدرجة أو بأخرى. وبهذه الروح، بدأت هذه المجموعات تطويرَ مفهوم أكثر كلّية وعمقاً للإسلام. لقد تصوّر هؤلاء الرجال مجتمعاً يجب أنِ يجسّد العدالة على الأرض، وأن يقوده أتقى المسلمين.

وقد وضعوا نصب أعينهم مجموعة من الأمثلة والنماذج للرجال الذين ضحّوا بحياتهم بناءً على موقفهم الإيماني القويّ، والذين ذكّروا جميع المسلمين بما يعنيه التحدّي القرآني لهم كبشر. منذ الجيل الأوّل، كان ثمّة أفراد من المسلمين، مثل أبي ذر (ت٦٥٢)، تمسّكوا بالتقوى على نحوٍ جدّي بما يكفي ليقوموا بتوبيخ الخلفاء الأوائل حين يميلون إلى الاهتمام الزائد بالشؤون الدنيويّة. ولكنّ مثل هذه الشخصيات اليوم قد باتت أشبه بمجموعة من الحالمين غريبي الأطوار.

كان مثال المسلم النموذجي في الأزمنة المروانيّة هو الحسن البصري (ت٧٢٨)، الواعظ المشهور (الذي كان قاضياً) في البصرة. نشأ في المدينة، ابناً لرجل حرّ، في دائرة قريبة من عائلة محمّد. وقد تأمّل في روح القرآن طويلاً، وعبّر عن ذلك في سلوكه المستقيم والشجاع، وفي خطبه المؤثّرة في البصرة. وقد اكتسب البصري احترام جميع الأطراف، بمن في ذلك الوالي الحجاج ومبغضوه. قَبِل الحسن البصري بحكم المروانيين، ولكنّه كان ينتقدهم حين يقومون بما يعتقد خطأَهُ. حين قام عبد الملك بمعاقبة رجل في سوريا [لعلّه معبد الجهني] لأنّه طرح نقاشاً دينيّاً يحمل مضامين تنتقد حكم المروانيين، ولأنّه تحدّث في موقف لاهوتيّ يخالف رأيه، انتبه عبد الملك إلى أنّ الحسن البصريّ كان يُدرّس الموقف ذاته (وهو القول بأنّ عدل الله يقتضي بالضرورة حريّة إرادة الإنسان في اختيار ما يفعله، صواباً أو خطأً). طلب عبد الملك توضيحاً من الحسن. ومن المؤكّد بأنّه كان يتوقّع من الحسن البصري أن يتملّص بطريقة حصيفة؛ إلا أنّ الحسن البصري، الذي شعر بأنّ عليه أن يؤكّد على حريّة الإنسان في الفعل وبالتالي مسؤوليّته الأخلاقيّة، قد ردّ على عبد الملك مبرّراً وشارحاً موقفه بصراحة(*)؛ وبتركه

(*) ورد في الأخبار أنّ عبد الملك قد أرسل إلى الحسن البصريّ قائلاً: «فقد بلغ أمير المؤمنين =

عبد الملك من دون أن يفعل شيئاً[٥].

ساهم المتأثّرون بنموذج الحسن البصري وتعاليمه ـ حتى لو لم يكونوا من المعارضين المباشرين للحكم المرواني ـ في تشجيع ظهور حالة معارضة عامّة للحكومة. وسرعان ما طوّرت هذه المجموعات نقداً عامّاً للخلفاء المروانيين وسياساتهم، وللحياة العربيّة التي يمثّلونها. وفي سياق هذه النقاشات، بدأ الدين الإسلامي نفسه، بوصفه جانباً شاملاً من الثقافة الإنسانيّة يأخذ شكله. ولكنّ هذه المجموعات من الأتقياء الحالمين كانت غير ذات قيمة سياسيّة ما دامت معزولة.

ولكنّ هؤلاء الرجال قد وجدوا حلفاء لهم من بين أشخاص آخرين أقلّ تديّناً في ميولهم. كان العرب المسلمون العاديّون يدعمون الحكّام المروانيين في سوريا بوصفهم قادة دينيّين، نظراً لأنّهم يُحافظون على الوحدة المعنويّة والأخلاقيّة للمجتمع العربي من خلال الإسلام، أي وحدة الطبقة الحاكمة التي كان عليها أن تحافظ على موقعها في الأراضي المفتوحة للسكان غير العرب. ولكن، كان هناك العديد من المجموعات التي تمتلك اعتراضات جوهريّة على سياسات النظام المرواني، على الرغم من هذا الموقف الأخلاقيّ والمعنوي القويّ؛ ذلك أنّ هذا النظام كان يقوم على قوّة المقاتلين السوريين العرب، ومن ثمّ فإنّه كان يُحابي السوريين على حساب بقيّة العرب في العراق، والأهم من ذلك، على حساب العائلات الغنيّة القديمة التي كانت مرتبطة بمحمّد والتي تتمركز في المدينة. لم يكن لهؤلاء أن ينسوا الشدّة والقسوة الدمويّة التي وجّهها الحجّاج ضدّ كبرياء العائلات الكبرى واستقلالها. وهكذا فقد كانت هناك حالة أضعف من التفضيل السياسي للحكم المرواني عند العرب الذين كانوا يأملون بأن يحظوا بنفوذ سياسي أكبر

= عنكَ قولٌ في وصف القدر، لم يبلغه مثله عن أحدٍ ممن مضى. . . وقد كان أمير المؤمنين يعلم منك صلاح الحال وفضلاً في دينك، ودرايةً في الفقه وحرصاً عليه، ثمّ أنكر أمير المؤمنين هذا القول من قولك. . .». وقد ردّ الحسن برسالة حشد فيها من الآيات القرآنيّة ما يُدلّل على موقفه، وجاء من قوله فيها: «واعلم يا أمير المؤمنين أنّ الله لم يجعل الأمور حتماً على العباد، ولكن قال: إن فعلتم كذا فعلت بكم كذا، وإنّما يجازيهم بالأعلام» (المترجم).

(٥) حول الحسن البصري، من الجدير بالاهتمام المقارنة بين الدراسات المنشورة في مجلّة الإسلام: *Der Islam*, by H. Ritter (vol. 21 [1933], pp. 1-83) and H. Schaeder (vol. 14 [1924], pp. 1-66).

ويتطلّعون إلى تغيّر مركز السلطة وانتقاله إلى إحدى المناطق القريبة منهم، كتفضيل وجود حاكم من عائلات المدينة القديمة التي يُمكن أن تعتمد على دعم الحجاز والعراق. وقد تعاظم هذا الاستياء واكتمل بعد زمن الوليد، عندما بدأ المروانيّون أنفسهم بالانحياز إلى أحد الأطراف في النزاعات القبَليّة بين العرب.

على المدى البعيد، كان ثمّة عنصر أكثر أهميّة من العرب المستائين من الحكم المرواني، وهو ما تمثّل في ظهور طبقة جديدة من الرجال، أنتجها مجتمع الأمصار، ولكنّ مصالحها كانت متعارضة مع هذا المجتمع. فقد كان هناك عدد كبير من غير العرب الذين والوا العرب وانخرطوا في حياة المراكز العربيّة المسلمة؛ ومن ثمّ فقد أصبحوا بمثابة «تابعين» ينتمون إلى القبائل العربيّة (أُطلق عليهم «الموالي» أي «المُعتقون» أو «التابعون»)، وقد تعلّموا الحديث بالعربيّة، واعتنق الكثير منهم الإسلام بوصفه شرطاً ضروريّاً للتماهي الكامل مع المجتمع العربي. ولكن، حتّى بعد دخولهم في الإسلام، لم يتمّ التعامل معهم أو مع أبنائهم كشركاء كاملي الشراكة في الامتيازات التي يحظى بها العرب. بالطبع، لم يكن من الممكن أن يتمّ التعامل معهم هكذا من دون أن يتسبب ذلك بانهيار النظام الاجتماعي الذي تشكّل في هذه المدن والأمصار، والذي يفترض مسبقاً وجود نخبة صغيرة مرتبطة معاً بمجموعة من التقاليد والتجارب. على أنّ الموالي المسلمين لم يكونوا مرتاحين في هذا الوضع بالطبع، وكان لديهم ما يدفعهم للأمل بظهور حكومة ومجتمع يقومان بتوزيع الامتيازات على أساس القبول بالإسلام، لا على أساس النسب العربي. وهكذا، فإنّ مجموعات كبيرة من المسلمين، العرب وغير العرب على السواء، كانوا يأملون ببعض التغيير، وربما لو ظهر الضعف في حكم المروانيين لكانوا مستعدّين لمشروع الثورة؛ وكانوا يعتقدون باستمرار بأنّ أيّ تحوّل في النظام المقبول سيكون في صالحهم.

ولكن، لم يكن ممكناً لأيّ من منافسي المروانيين أن يُقدّم قضيّة معقولة ما لم تتم الإطاحة بالموقف المعنوي/ الأخلاقي للمروانيين، الذي يقوم على مبدأ وحدة الجماعة. وهنا كان ثمّة ميل بين المعارضة نحو ضرورة أن يقوم أهل التقوى بدورٍ سياسيّ وأن يتخلّصوا من عزلتهم أيضاً. وقد حظي هؤلاء الرجال والنساء، الذين كانت التقوى الإسلاميّة تحتلّ لديهم أولويّة تفوق

جميع الاهتمامات والمصالح الأخرى، بحضورٍ كبير بين العرب والموالي المسلمين الساخطين، بل وحتّى بين العرب السوريين أنفسهم. ومع توفّر وقت الفراغ لهم، بعد انتهاء أيام الفتوحات الأولى، للتفكير بشكل أكبر فيما يجب أن يعنيه «الإسلام»، أدركوا بأنّه [أي الإسلام] يجب أن يكون أمراً يتجاوز مجرّد كونه شعاراً وعلامة انتساب لطبقة الحكم. وقد ساعدت مظالم أتباعهم في إنارة فهمهم لما هو المطلوب. ولكنّ وجهة النظر هذه قادتهم لاستكشاف العيوب الأخلاقيّة في نظام الحكم القائم؛ وبذلك فقد أصبحوا بمثابة نقاط تجمّع لكلّ العناصر المعارِضة لنظام الحكم. وقد كانت النتيجة النهائيّة هي أنّ هذه العناصر قد اجتمعت في نزوع إسلامي كلّي، بدلاً من أن تتشتّت في سلسلة من التمرّدات المحليّة التي يُمكن أن تتسبّب بانهيار المجتمعات، وربّما بضياع الإسلام كلّه. ولكنّهم لم يكونوا ليمتلكوا هذا التأثير الكبير لو لم تكن هناك دوافع أخرى للمعارضة لتحرِّك أعداداً كبيرة من البشر.

أعني بعناصر «أهل التقوى» مصطلحاً عامّاً يشمل جميع المجموعات التي عارضت الحكم المرواني، أو على الأقل التي كانت نقديّة تجاه حياة المسلمين الراهنة، ما دام أنّ هذه المعارضة كانت تعبّر عن نفسها في موقف ديني مثالي. وهنا أتحدّث بالأساس عن المتخصّصين الدينيّين، الذين باتوا يُعرفون لاحقاً بلقب **العلماء**؛ ذلك أنّ العناصر الاجتماعيّة التي نتصوّرها على أنّها «أهل التقوى» لم تتمايز إلى علماء سنّة وشيعة ذوي أتباع من الفرق الممتدّة بين السكان ذوي الانتماء الطائفي والفِرَقي، إلا على نحوٍ تدريجيّ.

مهّد موقف الرجال من أهل التقوى الطريق لمجموعة من المضامين والآثار الثقافيّة الواسعة كما سنرى لاحقاً. نادراً ما كان أهل التقوى يعارضون حقيقة أنّ الإسلام علامة انتماء مميّزة للطبقة الحاكمة؛ كما أنّهم كانوا قانعين بترك المسيحيّين واليهود في سلام في حالتهم من الخضوع والتبعيّة. ولكن، وعلى الأقل داخل طبقة المسلمين، كانوا يريدون أن يكون الإسلام أكثر من مجرّد علامة انتماء وانتساب، كما كانت عليه الحال أحياناً في الأزمنة المروانيّة؛ وكانوا يريدون له أن يكون أقرب إلى حالة من الامتثال الجماعي العمومي لمجموعة من المعايير، بالحدّ الأدنى في مسائل الإيمان الأساسيّة، وفي الشعائر المعياريّة، وفي الأخلاقيّات التأسيسيّة. ومن دون أن

يصوغوا ذلك صياغةً مجرّدة، كانوا يتوقّعون من الإسلام أن يحمل معه قانونَه وتعاليمه وآدابه ومبادئه للحياة الخاصّة وللنظام العام: أي أن يكون نظاماً مكتفياً بنفسه من دون أيّ مرجعيّة خارجيّة (على المستوى النظري) من المناهج والأساليب ما قبل الإسلاميّة. في ذلك الوقت، لم يقوموا بأيّة مطالب راديكاليّة في أيّ جانب من حياة المسلمين: فقد كانت المظالم محدودة وقابلة للتعيين، ولكنّ الاتجاه العام لأفكارهم كان يُشير إلى أنّ المجتمع الجديد يجب أن يكون متحرّراً من فساد القديم.

كان لهذه النظرة جذور تاريخيّة عميقة تتجاوز لعبة المصالح التي تلت الحروب الأهليّة. فأصول الإسلام منحت أهل التقوى نقطة تفوّق بحكم ارتباط قيمهم بمصالح المتضرّرين الساخطين. كان التقليد الإسلامي في زمن محمّد قد طوّر بالفعل مجموعة من المضامين السياسيّة، وقد تمّ التأكيد على هذه الالتزامات في حروب الردّة. إذاً، فقد كان التقليد الإسلامي يحمل منذ ذلك الوقت التزاماً وشعوراً بالمسؤوليّة تجاه المساواة الاجتماعيّة. في الأزمنة المروانيّة، كان من السهل توجيه هذا الالتزام على أساس الإسلام نفسه ضدّ السلطة المروانيّة، وتأويل هذا الالتزام لتبرير معارضة السلطة المروانيّة السوريّة. وكان بإمكان المعنيين أن يعتمدوا على القوات غير السوريّة من العرب وأن يذكّروهم بالزمن الإسلامي السابق للمروانيين، الذي يُفترض بأنّه كان أكثر شرعيّة وعدالة. في البداية، كانت هذه الذكرى تُحيل بالعموم إلى المجتمع المسلم الأوّل الممتدّ من زمن محمّد إلى عمر على وجه الخصوص؛ ففي هذا الزمن ثمّة مثال واضح عن المجتمع التقيّ، وتفاصيله لم تكن قد نُسيت من ذاكرة المسلمين. تدريجيّاً، وتحديداً بين الشيعة، أصبحت الفترة المثاليّة مقتصرة على زمن محمّد نفسه، إضافة إلى عهد عليّ. في كلتا الحالتين، كان بإمكان المعنيين أن يحشدوا القوى السياسيّة من العناصر المعارضة تحت راية هذه الذكرى.

بالعموم، لم يكن المروانيّون أقلّ تقوى من معظم أتباع أهل التقوى المعارضين لهم؛ ولكنّ سلطتهم كانت تقوم على مبدأ القوّة وعلى وحدة المجتمع العربي الحاكم بالعموم وعلى الموقع الخاصّ للعرب السوريين؛ ولم يكونوا في موقع يؤهّلهم لاعتناق برنامج أقلّوي غير قابلٍ للتنفيذ. وكان عليهم بالضرورة أن يستعملوا الأجهزة الإداريّة، والنظام الاقتصادي،

والمعايير القانونيّة، والفنون، والتراث العالِم للشعوب التي وجدوا أنفسهم وسطها. كانت قصورهم مزيّنةً بالأساليب الهيلينيّة المعتادة، وكانت الضرائب التي يفرضونها هي بالأساس ذات الضرائب التي فرضتها الحكومات السابقة لهم؛ وإذا كانت سجلاتهم ـ بعد مدّة ـ قد كُتبت بالعربيّة بدلاً من الإغريقيّة أو البهلويّة، فإنّها كانت على الرغم من ذلك تتبع الطرائق الإغريقيّة والبهلويّة. ما الذي كان بإمكانهم فعله إضافة إلى ذلك؟ لم يكن لديهم حتّى نمط عربي وثني لفعل هذه الأشياء، فضلاً عن أن يكون لديهم نمط إسلامي نقي. وعلى الرغم من ذلك، فبسبب «ابتكاراتهم» غير الإسلاميّة، تمّ وسمهم بالفسق وانعدام التقوى من قبل معارضيهم، بل واتُّهموا أحياناً بخيانة الإسلام نفسه؛ وهكذا فقد بات لزاماً أن تستمرّ مهمّة العمل على استنطاق المضامين الاجتماعيّة للإسلام بعيداً عنهم.

برنامج أهل التقوى

تتلخّص المقترحات التي تقدّم بها أهل التقوى، استجابةً للاستياء القائم من الوضع الاجتماعي والتاريخي، في ضرورة نهوض حكم يتبع القرآن والسنّة (العُرْف). ولكن ما الذي يعنيه ذلك عملياً؟ كان القرآن واضحاً بما فيه الكفاية، ولكنّه لم يقدّم إجابات بخصوص الحالات اليوميّة. ومن ثمّ فإنّ المعضلة الرئيسة كانت تكمن في تعريف السُنّة، التي تعني في دلالتها اللغويّة «الممارسة المعمول بها». إنّ ما كان محلّ اعتراض، بوصفه مُخالفاً للسنّة، هو الخروج المتعسّف عما يأمله المسلمون العرب أو يتوقّعونه. فقد نُظر إلى الإهانة التي لحقت بالعائلات العربيّة ذات الامتيازات، والقيود التي فُرضت عليهم والتي ارتبطت بتطوّر الحكم الملكيّ المركزيّ، على أنّها أمرٌ مستحدث، أي **بدعة**؛ ومن ثمّ فقد كان يتمّ استدعاء ما يبدو أنّه الفترة الأكثر حريّة/ليبراليّة للحكّام الأوائل ـ تحديداً خلفاء المدينة وزمن محمّد نفسه ـ بوصفهم نماذج وأمثلة عما يُمكن أن يتفق عليه الجميع: أي كسنّة (كان العرب قبل الإسلام يستعملون هذه الكلمة لوصف السلوك المقبول والمتعارف عليه). في الوقت نفسه، لم يكن يُنظر إلى البدعة، الابتكار المُستنكَر، بوصفها مسألة متعلّقة بالحكّام حصراً؛ فسلطتهم وتعسّفهم كانا جزئيّاً نتيجةً للانحلال الأخلاقي وعادات الترف التي سادت بين المسلمين أنفسهم؛ بهذه المصطلحات كان الأخلاقيّون ينظرون إلى اختلاط طبقة الحكم العربيّة بالحياة الاجتماعيّة

والثقافيّة للأراضي المفتوحة واندماجهم فيها. وبناء على ذلك، فإنّ الالتزام بالسنّة كان يعني استعادة معايير الخلافة الأولى، للحكّام وللمسلمين بالعموم، و(أو بين العديد من الشيعة) استعادة زمن محمّد وحده؛ فكلّ ما لا ينتمي إلى تلك الأزمنة هو بدعة يجب التخلّص منها في حياة المسلمين.

كان هذا البرنامج (إذا أمكن وصف مطلب شديد العموميّة كهذا بالبرنامج) يستند إلى افتراض أنّ على المسلمين كطبقة أن تحافظ على طابع خاص ومتميّز، وأن تبقى منفصلة عن شعوب الأراضي المفتوحة، وعن جميع طرقهم المختلفة قدر الإمكان. إذا اعتنق شخصٌ من شعوب الأراضي المفتوحة الإسلام ـ وهو أمر يُتاح له بصفته الآدميّة ـ فإنّ عليه أن يتمثّل هذا الطابع المسلم ويتبنّاه. ولكنّ الطابع المُميّز للمسلمين لا يُمكن أن يكون هو عروبتهم. لقد كانوا يشعرون بالفعل بأنّهم عرب، وكلّ تمييز بين عرب أفضل وعرب أسوأ كان تمييزاً يُعبّر عنه من خلال الخلافات القبليّة الانقساميّة. ومن ثمّ فإنّ الطابع المميّز للمسلمين لا بدّ أن يكون هو الإسلام نفسه. ولا بدّ أن تكون السنّة الصحيحة هي السنّة الإسلاميّة لا السنة العربيّة. ومن ثمّ فإنّ ما يُتطلّع إليه في أزمنة الخلافة الأولى هو تمثيلها، لا للمعايير والقيم العربيّة، وإنّما للمعايير والقيم الإسلاميّة.

كان هذا يعني تحوّلاً كبيراً في موقع الإسلام في المجتمع العربي في الأراضي المفتوحة؛ فبدلاً من أن يكون مجتمعاً من العرب الذين تصادف أن اتحدوا تحت راية الإسلام، كان يجب أن يتحوّل الأمر إلى مجتمع من المسلمين الذين تصادف أنّهم يتحدّثون اللسان العربيّ ويحترمون أجزاء من التراث العربي. وكان هذا يعني في النهاية أنّ الإسلام ليس مرادفاً للإسماعيليّة [أي الانتماء إلى إسماعيل]، على غرار الترادف بين اليهود وبني إسرائيل [أي الانتماء إلى يعقوب]، حيث يمكن للمتحوّلين [إلى اليهوديّة] أن يصبحوا جزءاً من المجتمع فقط بحكم كونهم منحدرين بالأساس من سلالة إبراهيم. فعلى الرغم من الإمكانيّة الواضحة للاحتفاء بمكانة العرب بوصفهم ذريّة إسماعيل، ومن ثمّ إنتاج مجتمع مترابط على أساس إثني، إلّا أنّ شموليّة الرؤية الإسلاميّة هي التي سادت، مقترنة بشعورها بمهمّتها السياسيّة، في صياغة المثاليّة الإسلاميّة في اتجاه أكثر كونيّة وعالميّة.

لم يكن ذلك يعني دوماً تحوّلاً جذرياً؛ فقد بات الكثير مما هو عربيّ

مقدّساً بوصفه إسلاميّاً أيضاً، وذلك عبر القبول به في الأزمنة الإسلاميّة الأولى. في بعض المسائل، كان ثمة نوع من التقارب: على سبيل المثال، تمّ تقويض حرمة مسّ رجال القبائل العرب، بعد إخضاعهم لنظام العقوبات الإسلاميّة؛ ولكنّ مكانتهم قد تعزّزت من طريق آخر عبر حقيقة أنّ لكلّ مسلم كرامته كفرد، والتي لا يحقّ لأيّ مسلم أن يسلبه إياها: ومن ثم فإنّ المسلمين كانوا بمثابة أفراد في قبيلة واحدة. على أنّ أهل التقوى قد مالوا إلى دعم المطالب القبليّة: بأنّ كلّ مسلم حرّ يجب أن يحظى بالحريّة الشخصيّة والكرامة المتوقّعة من رجل القبيلة العربي (التي تستلزم ألّا يطيع المرءُ رجلاً آخر من دون قبول وموافقة). بالاتساق مع هذا الموقف ضدّ الدولتي (المعادي للدولة)، كان ثمة حالة عامّة من الارتياب والقلق من الأشكال المعقّدة من الترف الحضري والتفاوت الاجتماعي. فالعرب القدماء، البعيدون عن مراكز الثروة، لم يكن لهم سوى القليل من الدراية بالفنون البصريّة على سبيل المثال. لقد كان الرجال، مثل عمر، يستمتعون بالموضوعات الفنيّة التي جلبتها لهم الفتوحات؛ ولكنّ بعض أهل التقوى الآن أثاروا الحساسيّة الدينيّة ونفّروا الناس من هكذا أمور. وربما كان ذلك نتيجة حالة الارتياب في الترف، الحاضرة أصلاً في التوحيد الشعبويّ، فكان أن شبّهوا استعمال المنحوتات الثمينة والأشياء المجسّدة بالأوثان، ومن ثمّ فقد رفضوها بوصفها بِدعاً.

كانت النتيجة الأهمّ المترتّبة على هذا الموقف الجديد، الذي بات أكثر وضوحاً مع الوقت، هو أنّ جميع المسلمين الأحرار يجب أن يُعاملوا على أساسٍ متساوٍ. لا يعني ذلك أنّ العائلات الكبرى في المدينة، التي تنحدر من نسل صحابة محمّد المقرّبين، لا يجب أن تحظى بأولويّة اجتماعيّة ما؛ وإنّما كان ذلك يعني بالأساس أنّ جميع المسلمين الأحرار سواسيةٌ فيما يتعلّق بالسياسات العامّة. وهنا توافقت النتائج المنطقيّة لرؤية أهل التقوى مع المطالب المنتشرة، الرائجة بين معظم المستائين من الحكم المرواني، وهي أنّه لا وجود لتمييز اعتباطي في الرتبة أو في الطبقة داخل طبقة المسلمين؛ فلا وجود لتمييز على أساس الولاءات القبليّة (وهو الأمر الذي قاد إلى النزاعات القبليّة الفتاكة)، ولا على أساس كتل القوى العسكريّة، كتلك الكتلة العسكريّة السوريّة التي تعتمد عليها القوّة المروانيّة. كانت المطالب تنادي بأنّ جميع العرب المسلمين، من أيّ كتلة كانوا، يجب أن يتشاركوا بالتساوي في ثمرات

الفتوحات (ما داموا قد شاركوا فيها)؛ أي في الغنائم والمعاشات التي تُصرف من إيرادات الأراضي المفتوحة. كما لا يجب أن يتمّ التمييز ضدّ من دخلوا في الإسلام من سكان الأراضي المفتوحة (أضاف البعض): فهم وأبناؤهم يجب أن يحملوا ذات الحقوق والواجبات والحريّات التي يحملها أولئك المنحدرون من نسل العائلات الفاتحة. (كان هذا المطلب الأخير لازمةً طبيعيّة عما سبقه، ولكنّه احتاج إلى وقت أطول ليحظى بموافقة معظم العرب، ودوماً ما كانت موافقتهم مشفوعة ببعض التحفّظات. وقد وجدت مجموعة من الامتيازات الثانويّة للعرب طريقها لتصبح جزءاً من قانون الشريعة). كانت هذه المطالب الشعبيّة، بجوانبها المتعدّدة، تضرب أسس الحكم المرواني، بل وتؤثر في متطلّبات إدارة الحياة اليوميّة. ولكن، بقدر ما كانت هذه المطالب مكروهة ومضرّة لأسس الإمبراطوريّة ومبادئها، بقدر ما تلاءمت مع تطلّعات المعارضة. وكان مطلوباً، علاوة على ذلك، ضمان تجانس أساليب حياة المسلمين، وهو ما كان أهل التقوى يتطلّعون إليه في مطالبهم. عملياً، لم يكن من الممكن استيعاب المتحوّلين الجدد إلى الإسلام من دون ذلك.

ولكن، لم يكن لأهل التقوى أن يستريحوا مقتنعين بمجموعة من المبادئ العامّة. لقد كانت توقّعات أهل التقوى تنادي بالوصول إلى تسويات وإلى صيغ تفصيليّة فيما يتعلّق بالأساليب والطرائق التي يجب أن ترتبط بالإسلام. وعلى الرغم من أنّ النطاق الكامل لهذه المهمّة لم يكن واضحاً منذ البداية، إلا أنها قد انطلقت في الأزمنة المروانيّة. وقد كانت حاصل عمل أنواع مختلفة من الاختصاصيين؛ مفكّري المجتمع المسلم الأوّل. كان أول التقاليد الاختصاصيّة هو تقليد القرّاء الذي يعود إلى زمن النبيّ؛ وقد برز هؤلاء في أثناء الخلافات المبكّرة بين المسلمين. الآن، بدأ القرّاء بتطوير حقل اختصاص فكريٍّ أكثر تعقيداً، فقد ظهرت مجموعة من المدارس، التي تمتلك كلّ واحدة منها قراءتها الخاصّة التي تختلف اختلافاً طفيفاً عن غيرها. وفي النهاية، حوّل هؤلاء ترتيلَ القرآن إلى نوع من الفنون الجميلة. ومن الواضح بأنّ تحليل النحو العربيّ قد بدأ في العراق، متصلاً بقرّاء القرآن، لضمان الإعراب الصحيح للقرآن.

ربما كان جمع تعاليم الأنبياء، وبالذات تعاليم محمّد وأخباره، حدثاً أقلّ مركزيّة من جمع القرآن نفسه، ولكنّه كان على المدى البعيد أكثر إثماراً

بالمضامين والآثار الثقافيّة المختلفة. كان الناس يتشاركون في رواية الحكايات والقصص حول ما قاله محمّد أو فعله، وكانت هذه الروايات تسمّى بـ«الحديث»، وسرعان ما تزايد عدد الأحاديث في التداول العام: الأحاديث حول ما قاله أو فعله محمّد وصحابته، والمرتبطة بصياغة الحياة التقيّة[٦]. كان بعض أصحاب النبيّ معروفين منذ ذلك الوقت بأنّهم مُحدّثون يروون ما فعله محمّد؛ وكانوا بذلك يجدون جمهوراً من الأتقياء أو الوطنيين، أو حتى الفضوليين. خلال الأجيال التالية، بات رواة الأحاديث يشتركون مع قراء القرآن في موقعهم كسلطة مرجعيّة في القضايا الدينيّة.

من بين هؤلاء الأشخاص، ظهر من يقوم بتنظيم هذه الأخبار والأحاديث في سرديات ومرويات ذات نطاق شامل. نسبت هذه المدرسة نفسها إلى عبد الله بن عباس ابن عمّ محمّد، الذي حاول أن يجد مناسبات نزول كلّ ما يُمكنه من آيات القرآن، ثمّ أنّ يفسّر بالعموم ما تعنيه هذه الآيات. في حين قام آخرون بجمع القصص والأخبار عن غزوات محمّد والأحداث الأخرى في حياته. وألّف محمّد بن إسحاق، وهو من موالي المدينة (ت٧٦٧)، كتاباً يجمع حياة النبيّ التفصيليّة (السيرة)، وقد ضمّنَ في كتابِه هذا تاريخ التوحيد في الجزيرة العربيّة وفي قريش قبل زمن محمّد، كما ضمّنه أخباراً تفصيليّة عن مسلمي زمانه. كان تبجيل الأنصار وتعظيمهم أحد الثيمات والمواضيع البارزة في تاريخ ابن اسحاق، في مقابل أولئك المكيين الذين ظلّوا معادين للنبيّ حتى اللحظة الأخيرة. كان ذلك يعني (على الرغم من المبدأ القائل بأنّ دخول الإسلام يجبُّ ما قبله) أنّ أهل المدينة، أبناء الأنصار وأحفادهم، لهم أحقيّة أكبر في قيادة المسلمين من أحقيّة المروانيين الأمويّين، الذين عارض أسلافُهم محمّداً في مكّة وحاربوه. (كان ابن إسحاق يفضّل العلويين ويأمل بوصولهم إلى السلطة). كان ابن إسحاق جزءاً

(٦) لقد شاعت ترجمة لفظة «الأحاديث» بلفظة «التقليد tradition»، وربما يكون ذلك أحد أوضح أشكال إساءة الترجمة على الإطلاق. ففي كثير من السياقات، وبعضها أساسي ومركزي، يكون معنى الحديث مناقضاً تماماً لما تعنيه لفظة «التقليد» الإنكليزيّة. فالأحاديث موثّقة ومنسوبة إلى أشخاص، وليست أقوالاً مجهولة القائل؛ كما أنّها روايات صريحة ومكتوبة، ولم تكن شفويّة أو مُتقادمة أو غير دقيقة النقل؛ وفي كثير من الأحيان كانت تعارض العرف السائد. راجع النقاش الذي طرحته في قسم استعمالات الألفاظ في دراسات الإسلاميّات في المقدّمة.

من فاتحة مدرسة للتاريخ الإسلامي لم تقصر نفسها على أحداث حياة النبيّ، بل امتدّت لتشمل زمن الفاتحين العرب وجميع الأحداث التي حصلت في المجتمع الأوّل، تمّ الحفاظ عليها في البداية على هيئة روايات الحديث. وهكذا، حافظ المسلمون على نوعٍ من الهويّة التاريخيّة، مصبوغة بروح المعارضة للسلالة الحاكمة باسم الإسلام.

ولكن من كانوا أكثر ارتباطاً على نحوٍ مباشر بالأغراض الاجتماعيّة، من المتخصصين في قراءة القرآن والمحدّثين، هم أولئك الرجال الذي تخصّصوا في محاولة تحديد ما الذي تعنيه الطريقة الإسلاميّة في عمل أيّ شيء، بعبارات قانونيّة دقيقة. ففي البصرة، والكوفة، والمدينة، ودمشق، أخذوا مجموعة من الممارسات التي تحصل في محاكم المسلمين كنقطة انطلاق وعملوا على إعادة صقلها وتشذيبها. فقد كانت محاكم المسلمين، والمخصّصة بالأساس لتسوية النزاعات بين الجنود الفاتحين، لا تزال غير متطوّرة، وكانت تفتقر إلى وجود جسم مستقرّ وراسخ من الأساليب القانونيّة، كما أنّها كانت محصورة بالحالات الّتي تستطيع التعامل معها؛ ومن ثمّ فقد أُتيح لهؤلاء فرصةٌ ممتازة لتطوير أفكار جديدة.

أُطلق على هذه المحاولة لتحديد الإجابات المناسبة عن أسئلة الممارسة القانونيّة (أو الشخصيّة)، اسم **الفقه**؛ أي «الفهم». بالطبع، كانت الآيات القرآنيّة تُطبّق إن كانت واضحة [قطعيّة الدلالة]، ولكن بالعموم كان على رجال الفقه أن يعتمدوا على أسس أقلّ قطعيّة؛ فأحياناً كانوا يلتمسون الشعور العام بالمساواة أو بالمصلحة الاجتماعيّة؛ وأحياناً كانوا يستندون إلى حوادث سابقة مشابهة حصلت في المكان نفسه؛ أي إلى القرارات التي اتخذها المسلمون الأوائل المشهود لهم في المراكز الحضرية ذاتها. تدريجياً، أصبح من المعتاد تتبّع الأعراف المحليّة (السنّة) وصولاً إلى أصحاب النبيّ الذين استقرّوا في المنطقة، ومن ثمّ استقاء الأحكام من مصادر الإسلام. أحياناً كانت روايات المحدّثين ـ عن النبيّ نفسه أو عن صحابته، بمن في ذلك الخلفاء الأوائل ـ ذات فائدة كبيرة فيما يتعلّق بالأسئلة القانونيّة؛ ومن ثمّ فقد استفاد رجال الفقه من الأحاديث المشتهرة من هذا النوع. كان بعض رجال الفقه القانونيّ قضاةً، وبقي بعضهم الآخر خبراء في قطاع خاص، مثل أبي حنيفة (٦٩٩ ـ ٧٦٧)، التاجر المقتدر من موالي الكوفة (كان جدّه أحد

أسرى الحرب الإيرانيين، ثمّ أُعتق وأصبح تاجراً). مارس أبو حنيفة التعليم، وشحذ العقليّة القانونيّة والتشريعيّة لأسلافه وحاول أن يُقدّم نظاماً قانونيّاً متماسكاً وكاملاً. وعبر عمل أبي حنيفة، أصبح التقليد الفقهي القانوني في العراق مثالاً يحتذيه العقل القانوني المسلم لوقت طويل.

شكّلت مجالات البحث والتحقيق هذه، بخاصّة عمليّة جمع القرآن والحديث، «**العلم**»؛ أي معرفة ما هو صحيح. كان جمعُ هذا العلم وتفصيله ونقله هو النشاط الأساسي لأهل التقوى. في الأزمنة العباسيّة، تطوّرت خطوط البحث هذه إلى ثقافة فكريّة مُحكمة بين علماء الشريعة. ولكن، على الرغم من أنّ العديد من أهل التقوى كانوا مقتنِعين وراضين بالعمل الخاصّ private، وتعليم تلاميذهم علومهم، فإنّ العلم الخاص لم يكن كافياً بنفسه؛ فقد كان بحاجة إلى موافقة المجتمع، وكان بحاجة إلى أن يتحوّل إلى ممارسة. وقد كان لذلك نتائج سياسيّة. فبحكم عدم رغبة المروانيين، أو عدم قدرتهم على تولي القيادة بهذا الشأن، تزايد الشعور بالسخط من حكمهم. في ظلّ وجود طبقة عسكريّة حاكمة، كان الإصلاح يعني قبل كلّ شيء إصلاحاً عموميّاً، وكانت القوّة هي القوّة العسكريّة. ومن ثمّ، فقد كان ثمّة افتراض دائم بأنّ التغيير الحقيقيّ لن يتأتى إلا عبر استبدالٍ مسلّح للقيادة العليا. لم يكن ثمّة مؤسسات أو كيانات مستقلّة لإصلاحها بعيداً عن سلطة الدولة نفسها؛ وكان عدم الخضوع على هذا المستوى يعني الثورة.

كان العديدون متفقين على ذلك. ولكنّ الثورة كانت تتطلّب مرشّحاً يحلّ محلّ المروانيين؛ وكان يجب أن يكون هذا المرشّح مُعبّراً مناسباً عن نموذج التقوى الإسلاميّة. وعند هذه النقطة كان أهل التقوى يختلفون فيما بينهم.

إشكاليّة السلطة: العلم والإمامة

في هذا السياق، استمرّت الخلافات بين أهل التقوى حول نوع السلطة التي يجب أن تتبوّأ الموقع الذي كان لمحمّد وخلفائه المباشرين. كانت الحاجة إلى هكذا سلطة مرتبطةً على نحوٍ خاصّ بالقيادة العمليّة للمجتمع، لتوكيل من يقوم بمهام الدفاع عن النظام العام والمحافظة عليه. ولكن، وعلى الدرجة ذاتها من الأهميّة، كان ثمّة حاجّة إلى شخص مؤهّل لحسم الخلافات حول **العلم**، حين تختلف الأحاديث أو تتعارض مثلاً. كان

للسلطة المروانيّة، القائمة على مبدأ الجماعة، قوّاتها السوريّة الخاضعة لأمرها؛ إذاً ما هو نوع السلطة التي ستكون قادرة على استبدالها بقوّة تقوم، كما اتفق المعارضون الأكثر حدّة وعسكريّة، على «القرآن والسنة»؟

في أثناء حياة محمّد، كان القائد الموثوق، الذي بات يُطلق عليه لاحقاً لقب **الإمام**، والذي يعني القائد (ذلك أنّ أوّل واجباته كانت إمامة المسلمين في الصلاة)، هو محمّد نفسه من دون مساءلة أو تشكيك. عند وفاته، انتقلت هذه السلطة بالعموم إلى أصحابه الأقرب إليه، الذين يعرفون طرائقه وأساليبه أفضل معرفة (ومن ثمّ فإنّهم يعرفون ما هو مراد الله)، وقد قَبِل المجتمع بجدارتهم وأهليّتهم على أساس المعرفة الشخصيّة بأحوالهم. أراد أهل التقوى إماماً من هذا النوع: بحسب شروطهم، فإنّ ذلك يعني أنّ الحاكم يجب أن يُشهد له بالتقوى وبمعرفة إرادة الله لكي يستحقّ أن يكون إماماً للمجتمع؛ أما فيما يتعلّق بتحديد من تنطبق عليه هذه الشروط والمعايير عمليّاً فقد كانوا مختلفين.

ربما يكون الخوارج هم أوّل فرقة طرحت هذه المسألة في أصولها منذ أزمنة المروانيين. فقد انشقّوا عن حزب عليّ عندما بدا لهم بأنّه مستعدٌّ لمساومة معاوية، واستمرّوا في مقاتلة كلّ الحكومات الإسلاميّة التي ظهرت على مدار الأجيال التالية تقريباً. كان الحلّ الذي يطرحه الخوارج حلّاً متطرّفاً: على كلّ مؤمن أن يختار من هو الأكثر تقوى، أو على الأقل من هو القائد الذي يتحلّى بقدرٍ كافٍ من التقوى؛ ثمّ أن يلتحق بالآخرين الذين يعترفون بحكم هذا الرجل؛ وعليه أن ينفصل عمن يدّعون الإسلام ممن يقبلون إمامة رجل غير جدير بالإمامة. فالرجل الذي تُظهر معاصيه وخطاياه ضعفَ حقيقةِ إسلامه ليس جديراً بحكم المسلمين، وكلّ من يقبل بحكمه فهو خائنٌ للمثال والنموذج الإسلاميّ، ومن ثمّ فإنّه ليس مسلماً حقاً. نتيجة لذلك، زعم الخوارج ـ أو الأكثر تطرّفاً منهم ـ بأنّ فرقهم الحربيّة النقيّة وحدها هي من تتبع الإسلام الحقّ. كانت مجموعات الخوارج المتمرّدة صغيرةً ومخلصةً بما فيه الكفاية لتُعيد إنتاج حالة التجانس والإخلاص التي تمثّلت في المدينة بشكل أكثر تكثيفاً وتضخيماً. كان الحكم عندهم يعتمد مباشرةً على قبول المؤمنين لتقوى القائد ومعرفته؛ وكان من الممكن عزل القائد لأدنى معصية يرتكبها. ولمّا كان معظم السكان ـ بحكم كونهم ذميين غير مسلمين أصلاً ـ واقفين على الحياد، فقد تعامل الخوارج معهم بالحسنى، ولم يهاجموا سوى منافسيهم من المسلمين.

حركات الخوارج(*) (الشُّراة) الرئيسة خلال الفتنة الثالثة

الخوارج الأوائل (المُحكِّمة أو الحرورية) يتمرّدون على عليّ وعلى معاوية، من الكوفة، خاصة من البصرة

لا ضرورة للتمرد العلني		الإصرار على التمرد العلني		
الإباضية	**الصفريّة**	**الشيبانيون**	**النجدات**	**الأزارقة**
(تنسب إلى ابن إباض [التميمي]، الذي لمع نجمه سنة٦٨٤)؛ ظلّت الحركة ساكنة إلى أن تمردت صراحةً في الفتنة الثالثة تحت لواء عبد الله بن يحيى [الكندي] وطالب الحق(**)؛ تمركزوا في نزوى في عُمان؛ تبعتهم جماعات في معظم الولايات، بخاصة في المغرب حيث كانوا أكثر المجموعات رسوخاً؛ أخذوا بـ**التقية** (إخفاء وجهة النظر أو المعتقد)(***).	ظلّت هادئة حتى ثارت مجموعات منها في المغرب، بواكير سنوات ٧٤٠؛ لاحقاً (حوالى ٧٥٨) هُجّروا إلى القيروان من قبل الإباضيين.	عدة غارات على طول نهر دجلة خلال حكم الحجاج وبعده؛ ثورة عظيمة في العراق والجزيرة خلال الفتنة الثالثة بقيادة الضحاك بن قيس.	أتباع نجدة بن عامر في شبه الجزيرة العربية خلال الفتنة الثانية.	(سمّوا بذلك نسبة إلى نافع بن الأزرق، قائد ومنظّر متطرف)؛ الأكثر تطرفاً بين الخوارج؛ أخذوا بـ**الاستعراض** (قتل الجميع، بمن في ذلك المسلمون شكلياً)؛ ثاروا في العراق وإيران خلال الفتنة الثانية؛ هُزموا في النهاية على يد المهلّب سنة ٦٩٩.

(*) لا يُسبب مصطلح خوارج (الذي يعني المنشقين، أو المتمردين) أي لبس في السياق الإنكليزي؛ بينما يحمل المصطلح في السياق العربي دلالة الانتقاص، وقد لا يكون مخصصاً دائماً للشراة (التي تعني «أولئك الذين يبيعون» [أنفسهم لله].

(**) الصواب أنّهما شخصٌ واحد، فعبد الله بن يحيى الكندي هو الملقّب بطالب الحقّ، ولم نجد على ذلك خلافاً، ولعلّ الإضافة قد لحقت بالنصّ عَرَضاً أو سهواً (المترجم).

(***) ما بين المعقوفتين هنا للمؤلّف (المترجم).

لا شكّ في أنّ الحلّ الذي قدّمه الخوارج كان حلاً يتسم بالاتساق. إلا أنّ القسم الأكبر من المعارضة الممثّلة بأهل التقوى كما رأينا، لم تكن قادراً على تحمّل كلفة التخلّي عن الجزء الأكبر من المجتمع المرواني، ومن ثم فإنه قد رأى الحل في مسارات أخرى. على الرغم من نجاح مسعى عزل الخوارج عن الجسم الرئيس للمسلمين في النهاية، إلا أنّ العديد من المتعاطفين مع فرق الخوارج الحربيّة قد استمرّوا لبعض الوقت في الإقامة في أماكن مثل البصرة، وتعليم مذاهب الخوارج على أسس مُعدّلة. لقد شارك هؤلاء على نحوٍ فعّال في تطوّر تفكير أهل التقوى كجماعة.

في البداية، كانت العائلات القديمة في المدينة تمتلك حلّها الخاص، الذي يتمثّل بأن تدعم شخصاً من العائلات القريبة من محمّد للإمامة على أساس اعتراف أهل المدينة به. وطالبوا بقيّة المسلمين بتجديد ولائهم للمجتمع الأمّ في المدينة عبر دعم المرشّح الذي تختاره المدينة. ولكن، بعد فشل محاولة ابن الزبير في إقامة الخلافة في الحجاز بعد وفاة معاوية، فقدت هذه المقاربة الأرضيّةَ التي يُمكن أن تقوم عليها. ربما كان الكثيرون يفضّلون عائلة عمر بن الخطاب، الذي كان ابنه [عبد الله] يحظى بسمعة واسعة في المدينة بتمكّنه في مسائل العلم؛ إذ كان الكثيرون من أهل التقوى ينسبون علمهم إليه. وهكذا، فقد مال هؤلاء إلى القبول بالمروانيين تحت شعار وحدة الجماعة؛ وكانت تعاليمهم الدينيّة مقبولةً في سوريا. وكان هناك أيضاً من يتطلّع لإصلاح نظام الحكم المرواني، وقد وجد هؤلاء في الخليفة عمر الثاني (٧١٧ ـ ٧٢٠) [عمر بن عبد العزيز] النموذج المناسب للجلوس على العرش. على أنّ بعض عائلات المدينة القديمة قد بدأت تميل إلى دعم أحد فروع الحركة الشيعيّة، التي أصبحت بأشكالها المختلفة هي الحركة الأبرز بين معارضة أهل التقوى.

كان حزب عليّ، الذي كان نواة الحركة الشيعيّة، مجرّد مجموعة صغيرة متمركزة في الكوفة في أيّام معاوية. وقد تمسّكت هذه المجموعة بترشيح عليّ وعائلته للقيادة، حتّى بعد أن توحّد معظم المسلمين خلف معاوية بوصفه من استعاد وحدة المسلمين وقوّتهم. سرعان ما أصبحت عائلة عليّ بالنسبة إلى الكوفيين مُمثّلةً للزمن الذي كانت فيه الكوفة على وشك أن تكون عاصمةً للحاضرة الإسلامية، مثلما أصبحت عائلة عبد العزيز بن مروان ـ حاكم مصر

في عهد عبد الملك ـ مُمثِّلة لاستقلال المصريين؛ وقد تطلّع المصريّون لاحقاً إلى قيادتها. ولكنّ الكوفة والبصرة كانتا أهمّ المراكز السياسيّة والاقتصاديّة والفكريّة، لا في العراق وحسب، بل في كلّ الجزء الشرقيّ، الساسانيّ سابقاً، من الإمبراطوريّة؛ ومن ثمّ فإنّ قضيّتهما يُمكن أن تتحوّل إلى قضيّة لجميع المسلمين في شرق سوريا. (في الواقع، كانت هذه المنطقة بؤرة جذب لأيّ إمبراطوريّة زراعيّة في المنطقة). وبقدر ما دافع عليّ عن حقوق «الجند» وعن العدالة ضدّ السلطات المركزيّة، كان ولاء الكوفيين لبيته قابلاً لأن يأخذ تأويلاً أوسع يعمّق مطالبهم في الكوفة نفسها على نحوٍ يتجاوز أيّ شعار سياسي مجرّد؛ وبالمثل، كان التعاطف الطبيعي مع قضيّتهم يتعزّز باعتبارات أخلاقيّة أكثر عموميّة.

بعد أن كانوا مجرّد مجموعة صغيرة، بدأ الشيعة يحظون بأهميّة كبيرة، لا في مدن مثل قُم وحسب ـ وهي إحدى مدن الحاميات العربيّة (الأمصار) في غرب المرتفعات الإيرانيّة في عراق العجم [مُصّرت في عهد الحجّاج] ـ وإنّما أيضاً في أمكنة لم تكن تعتمد عادة على قيادة الكوفيين. نمت هذه الفرقة عبر التحزّب والتعصّب الذي أظهره محبّو عليّ ومشايعوه، وعبر الاستفادة من المصادفة التاريخيّة المتمثّلة بأنّ عليّاً لم يكن فقط عضواً في عائلة محمّد من بني هاشم، وإنّما كان الخطُّ الرئيس لنسله، هو خطّ النسل الوحيد المنحدر من محمّد، عبر ابنته فاطمة. (كان النسب عبر الإناث ثانويّاً عند العرب، ولكنّه كان نسباً مُعترفاً به). على أيّة حال، في العقود الأخيرة من حكم المروانيين، أصبح المرشّحون العلويّون مقبولين لدى الكثيرين، حتى في المدينة، التي كانت قد رفضتهم بقوّة في أثناء الفتنة الثانية(*).

كان هناك العديد من العلويين والمرشّحين المرتبطين بهم، وكانت الحلول التي قدّموها لحلّ مشكلة السلطة والوصول إلى مجتمع إلهيّ حلولاً مختلفة. كان التشيع يعني في ذلك الوقت مناصرة المرشّحين العلويين (أو

(*) ذلك أنّ أوّل ما فعله يزيد بعد خلافته هو أن أرسل، بوصيّة من أبيه معاوية ومشورة من مروان بن الحكم، إلى والي المدينة، الوليد من عتبة، ليضمن له بيعة ابن الزبير والحسين بن عليّ، فدعاهما من ليلته، فقالا (والخبر عند الذهبي): نصبح وننظر فيما يعمل الناس، ووثبا وخرجا. وتُشير بعض الروايات إلى شيء من التلاسن والمشادّة بينهما. كما أنّ بيعة ابن عمر قد أضعفت موقف الحسين، فخرج إلى مكّة ومنها إلى العراق (المترجم).

المرشّحين للسلطة من خطوط النسب المرتبطة بهم)؛ ومن ثمّ فإنّ التشيع لم يكن يتضمّن في حدّ ذاته مذهباً دينيّاً معيّناً. أحياناً لم تكن مطالب الشيعة تعدو أن تكون تنويعةً على اعتقاد أهل المدينة القديم بأنّ اختيار القائد من أحد أعضاء عائلات المدينة المرتبطة بمحمّد، بموافقة الجيل الحالي في المدينة ورضاه، سيضمن الحفاظ على السلوك المحمّدي واستعادة نقاء المدينة الأوّل. كانت هذه هي المقاربة العاديّة بين بعض أهل المدينة الذين فضّلوا بالعموم علم ابن عباس (ابن عمّ النبي) على علم ابن عمر، والذين كانوا يأملون ظهور مرشّح علوي، حتى لو كان ذلك على حساب مبدأ الجماعة الذي يرفعه المروانيون.

كان الدعم للعلويين يأتي أيضاً من دوائر أوسع، سواء أكان هناك مرشّح معترف به من المدينة أم لا. في تلك الدائرة الأوسع من أتباع العلويين، كانت ثمّة توقّعات وآمال أكبر بكثير من الآمال البسيطة لأهل المدينة؛ فقد كان هناك توقّع بأنّه قد تمّ الاحتفاظ بالعلم والمعرفة بنهج محمّد، وبالتالي بإرادة الله، بطريقة أكمل، ومن دون تدخّلات مشوِّهة، في أسرة عليّ، أو في أحد فروعها. وهو ما يُمكن أن يتأتّى إما من خلال الارتباط العائلي الوثيق بالنبيّ، أو من خلال تدخّل إلهيّ واضح. على أية حال، كان الافتراض يقول بأنّ العلم النقيّ لدى العلويين يعطيهم حقّاً أكبر بالحكم؛ الحقّ الذي ينبع من وظيفة العلم الموروث، والذي يمنحهم سلطة يؤيّدها الله للبتّ في مسائل الخلاف في العلم. ومن ثمّ فيُمكن للمسلمين أن يأملوا بحقبة من العدل التي تقوم على العلم الإسلاميّ الحقّ إن وصل العلويّون إلى السلطة.

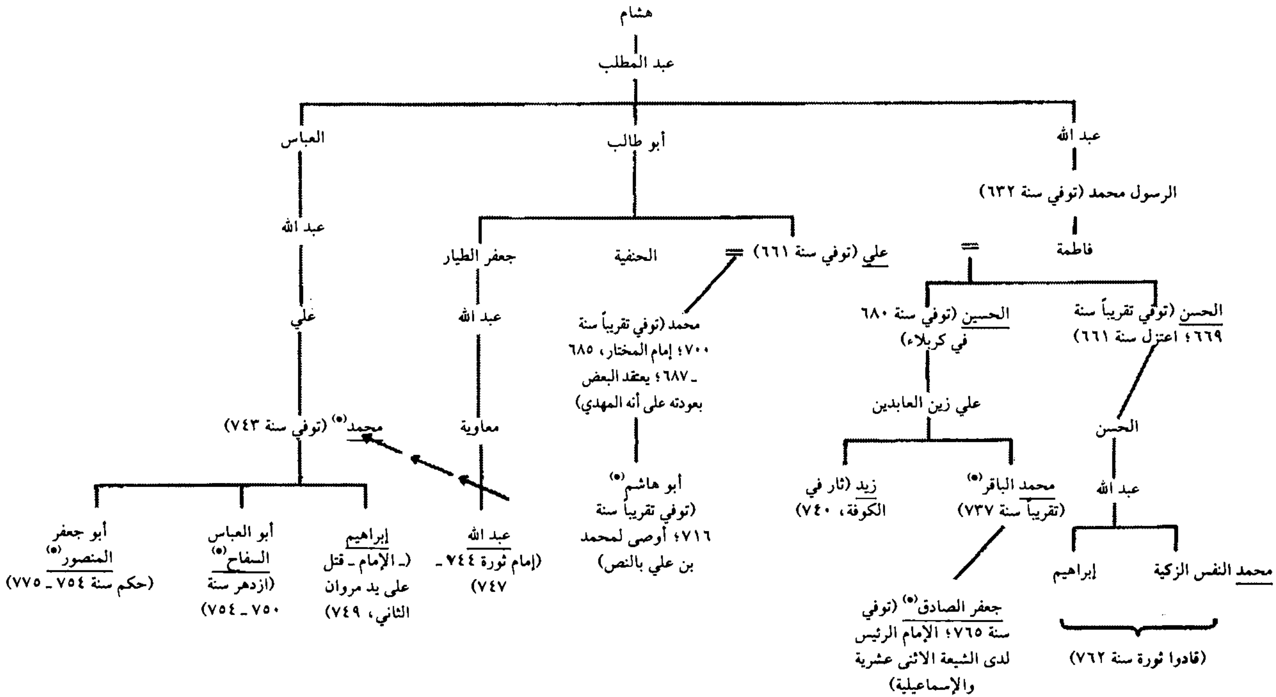
مع هذا التأكيد والتشديد على معرفة النبيّ كأساس للحياة الإسلاميّة الحقّة، باتت العلاقة بين عليّ ومحمّد أكثر أهميّة؛ وقد بدأت هذه العلاقة تكتسب هالة دينيّة، لأنّها تأتّت من خلال الروابط العائليّة. بات يُطلق على العلويين ـ بخاصّة المنحدرين من نسل فاطمة ـ لقب «آل البيت» (وهو مصطلح قَبَلي قديم يُشير إلى العائلة التي يتمّ اختيار الزعماء منها، الذين غالباً ما يكونون الأوصياء على الآثار المقدّسة للقبيلة)؛ فقد تمّ تحديد عائلة محمّد المقرّبة، التي تضمّ علياً. ولكن، كان من المتعارف عليه بأنّ بني هاشم كانوا أيضاً على صلة وقرابة من محمّد، وهم يشملون نسل أعمام

محمّد جميعهم، وليس **الطالبيين** فقط؛ أبناء عليّ وإخوته، وإنّما يشمل العباسيين أيضاً، نسل العباس، الذي لم يدخل في الإسلام إلّا بعد وقت طويل من الهجرة. كانت جميع هذه الخطوط العائليّة مستفيدةً من «الولاء العلويّ» (وهو مصطلح أستعمله لوصف الولاء لعائلة عليّ خاصة، ولجميع المواقف المرتبطة بهذا الولاء عامة).

مع العقود الأخيرة لحكم المروانيين، طوّر الشيعة شكلاً راديكاليّاً من مفهوم الولاء العلوي: فقد فكّر بعضهم بأنّ جميع العلوم الأساسيّة، بل والسلطة الأصليّة للبتّ في مسائل الضمير وحكم المجتمع، لا بدّ أن تبقى في أحد فروع العلويين فقط. وفي هذه الفروع، لا بدّ أن يكون هناك دوماً علويّ واحد هو الحاكم الشرعيّ، **الإمام**، الذي يُعيّنه سلفه صراحةً (**بالنصّ**). إذاً، فقد كان هناك دوماً إمام حقّ، سواء أكان في تلك اللحظة يحكم فعليّاً أم كان يحاول الوصول إلى الحكم. وعلى كلّ مسلم أن يجدَ هذا الإمام وأن يلتزم بتعاليمه. يُمكن للمؤمن التقيّ إذاً أن يتحمّل ظلم حكم الخلفاء المروانيين في هذا الوقت، بشرط أن يهتدي في حياته الخاصّة بعلم الإمام الحقّ، الموجود هنا والآن. سمح مثل هذا التصوّر عن الإمامة بنشأة جسم انشقاقي متصل من الأشخاص المرتبطين بخطّ الأئمّة، بغضّ النظر عن مصير أيّ حركة سياسيّة على وجه التعيين. كما أنّه قد شجّع على التطوّر المنظّم للأجسام من دون أن تتنافس على جذب اهتمام جميع المسلمين بالعموم. وهنا نكون أمام جذور التشيّع الطائفيّ، الذي اكتسب لاحقاً أهميّة كبرى.

بحلول منتصف القرن الثامن، كان هناك خطّان مختلفان للأئمّة الذين تعترف بهم المجموعات المختلفة من الشيعة، يصل كلّ واحد منهما نَسَبه دون انقطاع إلى عليّ. (يُظهر الرسم التوضيحي لمرشّحي الشيعة الأوائل كيف أصبح هذا النوع من الإمامة أكثر أهميّة مع الوقت. كان أحد هذين الخطّين ممثّلاً بجعفر الصادق (ت٧٦٥)، الحفيد الأكبر للحسين بن علي؛ وقد أصبحت إمامته الأساسَ لمعظم الشيعة اللاحقين. كان والدُ جعفر الصادق، محمّد الباقر (توفّي نحو عام ٧٣٧) قد حظي بالفعل ببعض الأتباع الذين اعتبروه الإمام الشرعيّ الوحيد في زمانه، واعتبروا بأنّه قد عُيّن نصّاً؛ وقد كان محدّثاً.

المرشحون من الشيعة الأوائل



كان جعفر يُعتبر إماماً بالفعل؛ ولكنّه كان يُدرّس الحديث والفقه على الأرجح؛ ليس لأتباعه من الشيعة فقط، وإنّما لآخرين أصبحوا بارزين لاحقاً كمراجع أساسيّة لدى السنّة. وقد كان هناك عدد كبير من المفكّرين اللاهوتيين، الأكثر نشاطاً في ذلك الوقت، الذين ارتبطوا به وبابنه، الإمام موسى الكاظم. أما شرعية الخطّ العلوي الثاني، التي تنتسب إلى [محمد] بن الحنفيّة [بن عليّ]، فيبدو أنّ ثلاثة رجال على الأقلّ قد ادّعوها، اثنان منهم قادوا ثورات في زمن سقوط المروانيين السوريين(٧).

مهّدت هذه النزاعات حول طبيعة الإمامة بين الخوارج والشيعة والفرق الأخرى الطريقَ لأسئلة أخرى جديدة في مجال العلم، أو شحذتها على الأقل. فلما كانت معرفة من هو أمير المؤمنين الذي يجب اختياره معرفةً تتعلّق بالعلم، فإنّها مرهونة بمعرفة من يُمكنه أن يُمثّل الإسلام، وبمن الذي يحوز العلم. بالطبع، لم يكن الأمر يقتصر على الحاكم، بل كان متعلّقاً بجميع المسلمين، فأهمّ شيء هو أن يعرف المسلم ماذا يعني أن يكون مسلماً حقّاً، مخلصاً ومنقاداً للأوامر الإلهيّة. كان ذلك يعني التفكّر في طبيعة الروح، وطبيعة الإيمان، بل وطبيعة العلم. كانت هذه الأفكار محفوظة في الأحاديث التي تناقلها رجال أقنعوا أنفسهم بأنّ هذا الحديث أو ذاك هو موقف النبيّ أو موقف صحابته؛ جزئياً، أخذ ذلك شكل الحجّة المستقلّة. وكما يُمكن أن نرى في الرسم المتعلّق بمجموعات أهل التقوى في الأزمنة المروانيّة، فقد كان أهل التقوى منقسمين في الغالب في المدن الكبرى إلى أكثر من مدرسة فكريّة، وهي مدارس كانت تصنّف وتنقسم أحياناً على أسس سياسيّة (أحياناً كانت تعكس جزئيّاً بعض التحزّبات القبليّة).

---

(٧) للمزيد من التحليل لتطوّر الأبعاد الدينيّة والطائفيّة في التشيّع المبكّر، انظر دراستي: «كيف أصبح الشيعة الأوائل طائفةً؟» التي تناقش أيضاً أفكار المفكّرين النظريين الأوائل، **الغلاة**. تتبّع هذه المقالة صعود حظوظ الشيعة الأوائل، بخاصّة خطّ الإمامة المنحدر من جعفر، ولكنها لا تتناول بما فيه الكفاية كيف أصبح للشيعة هذه الأهميّة. لا بدّ من أن نتذكّر هنا بأنّ التأريخ المبكّر، في هذه المقالة، لبعض الأفكار يستند إلى أدلّة واهية أكثر مما يعتمد على أرضيّة يقينيّة. فأنا أظنّ بأنّ تأطير مفاهيم الغلاة الذي بدأ مع جعفر كان بالأساس استجابة للتفاعل المعادي للتشيّع في ظلّ حكم المنصور. انظر:

Marshal G.S. Hodgson, "How Did the Early Shi'a Become Sectarian?," *Journal of the American Oriental Society*, vol. 75 (1955), pp. 1-13.

مجموعات أهل التقوى في الأزمنة المروانية

الكوفة
الشيعة: يتطلعون إلى **العلويين** والبيوت المرتبطة بالإمام (ويرفضون عثمان): **المعتدلون**: (وهم لا يعترفون بالإمامة من خلال التعيين بـ**النص**) غالباً ما ركّزوا على جمع أخبار الحديث (لاحقاً تم ضمّ بعضهم من قبل **أهل الحديث**). **الراديكاليون**: (اعترفوا بخطّ من خطوط الأئمة الذين تمّ تعيينهم من خلال **النص** - ورفضوا الخلفاء في المدينة بوصفهم غير شرعيين) - من بين هؤلاء ظهرت تصورات **الغلاة** عن الروح والوحي والإمامة؛ تربطهم صِلاتٌ بالموالي. **المرجئة**: كانوا على استعداد لقبول المروانيين كأئمة، مع الاحتفاظ بحقّ نقدهم؛ من بين هؤلاء ظهرت المدرسة الرئيسة لـ **الفقه الكوفي** (أبو حنيفة، وغيره)؛ تطلّعوا في أحيانٍ كثيرة إلى **تفسير** ابن عباس للقرآن. **الخوارج (الإباضية)**: تبقّى عدد قليل منهم في الكوفة.
البصرة
العثمانية: رفضوا علياً لصالح عثمان، لكنهم كانوا مستعدّين للقبول بالمروانيين من أجل مصلحة **الجماعة** فقط. تتداخل هذه الجماعة مع مدرسة الحسن البصري، الذي قَبِل بالمروانيين لكنه أكد على وجوب نقدهم ومعارضتهم عندما يخطئون، والذي درّس مذهب العدالة الإلهية، وحرية الإنسان في فعل الصواب، وأنّ العصاة المفرطين [مرتكبي الكبائر] يفتقرون إلى الإيمان الحقّ. **المعتزلة**: رفضوا الحكم على الخلاف بين علي وعثمان؛ اعتزلوا مدرسة الحسن البصري؛ أكدّوا على وحدانيّة الله ورفض التجسيم؛ انتشرت وجهات نظرهم على نطاق واسع في الخلافة خلال نهاية الأزمنة المروانية؛ لهم فقههم الخاصّ. **الخوارج**: رفضوا كلّاً من علي وعثمان وتطلعوا إلى الإمام الصالح الذي تختاره البقية الصالحة من المسلمِين: يعتقدون بأن مرتكب الكبيرة لا يفتقر إلى الإيمان وحسب، بل هو كافر شرعاً؛ انتشرت عقائدهم على نطاق واسع من قِبل عصاباتهم وفرقهم، لكنّ الأقل نشاطاً (الإباضية) تمركزوا في البصرة.
المدينة المنورة (تتبعها مكة)
مدرسة ابن عمر: قبلوا بالمروانيين لمصلحة الجماعة، لكن على نحوٍ نقدي؛ غالباً ما ركّزوا على جمع أخبار الحديث، وأكدوا على جبرية الأفعال الإنسانية؛ برزت لديهم إرهاصات فقه خاصّ بهم. **مدرسة ابن عباس**: مالوا إلى تفضيل العلويين على المروانيين (كانوا مستقلين فقهياً عن الشيعة المعتدلين في الكوفة)؛ اشتغلوا بتفسير القرآن (برزوا بقوّة في مكة).
سوريا (دمشق وحلب)
العدلية أو القدرية: قبلوا بالمروانيين مع انتقادهم إياهم؛ درّسوا مذهب العدالة الإلهية وحرية الإنسان في فعل الصواب؛ اتّبع بعضهم الحسن البصري؛ ظهروا وسط قبائل كلب خاصة، حول دمشق. **أهل الجماعة**: قبلوا بالمروانيين من دون انتقاد، وكانوا قريبين من مدرسة ابن عمر في المدينة؛ ولديهم فقههم الخاصّ.
مصر
نفس مدارس المدينة.
خراسان
أهل الجماعة: كما في سوريا. **الشيعة**: كما في الكوفة. **الجهمية**: شديدو النقد للمروانيين؛ درّسوا جبرية الأفعال الإنسانية، ورفضوا التجسيم؛ ربما كانوا على صلة بالمرجئة، الذين تربطهم في خراسان صلاتٌ بالموالي.

وطوّرت كلّ واحدة منها تعاليمَ دينيّةً متمايزة؛ غير أنّ أيّاً من هذه المدارس المحليّة لم تحظَ باعترافٍ عام، وإن كان عدد منها قد حظي ببعض الأتباع في المراكز المجاورة للمدينة التي نشأت فيها المدرسة(٨).

ربما نتيجة للنقاشات مع المسيحيين، أو ربّما نتيجةً للخلافات والنزاعات حول تحديد من هو المسلم الجيّد، ظهر عدد ممن بدؤوا يبحثون في الصعوبة المنطقيّة في تأكيد قدرة الله المطلقة ومسؤوليّة الإنسان عن أفعاله في آنٍ معاً. أو لنضع المسألة على النحو البسيط التالي: إذا كان الله قادراً على فعل كلّ ما يشاء، فكيف إذاً يستحقّ البشر الثواب أو العقاب عن أفعال يستطيع الله أن يجبرهم أو يمنعهم عن فعلها؟ أو بصياغةٍ أدقّ: إذا كان الله فعلاً هو الخالق الوحيد كما يقول القرآن، فإنّه لا يجب أن يكون فقط أقوى من كلّ شيء آخر، بل يجب أن يكون المسؤول الوحيد عن كلّ ما يحدث؛ ولكن إذا كان الله قادراً بهذا المعنى الراديكالي فإنّه يجب أن يكون مسؤولاً أيضاً عن أفعال البشر، لأنّهم جزء من خلق الله؛ وبالتالي فإنّه وحده من يستطيع فرض هذه الأعمال، وليس للفاعلين البشر أيّ قدرة على التحكّم في أعمالهم ومصائرهم. ويبدو أنّ الآيات القرآنيّة التي تتحدّث عن كيف يُضلّ الله من ينسونه تقوم على مثل هذا التصوّر(٩). وصل بعض المسلمين، بخاصّة في المدينة، إلى خلاصة بأنّ الإرادة الإنسانيّة ليست سوى وهم. وفي مقابل ذلك، حلّل آخرون معنى «القدر» وحاولوا إظهار أنّ الله لا يحتاج بالضرورة إلى تقديرِ جميع الأفعال

---

(٨) Charles Pellat, *Le Milieu basrien et la formation de Gahiz* (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1953).

يُقدّم شارل بيلا كميّة وافرة من المعلومات حول التيارات الدينيّة في البصرة في الأزمنة المبكّرة. مع الأسف، فإنّ بيلا يُصيبنا بخيبة أمل بسبب مفاهيمه عن الدين، بخاصّة في افتراضه وجود علاقات بسيطة بين المذهب والأخلاق، وفي نظره بأثر رجعي إلى مفاهيم مثل «السنّة» في المرحلة المبكّرة.

(٩) على الرغم من أنّ عزو النقاشات بين مواقف المسلمين المختلفة (بما في ذلك القول بالجبر وحتميّة القدر) إلى أقوال يوحنا الدمشقي في الأزمنة المروانيّة لا يعدو أن يكون تلفيقاً. انظر دراسة أرماند أبل [حول عدم أصالة نسبة الفقرة ١٠١ من كتاب «الهرطقة المئة» إلى يوحنا الدمشقي]. انظر:

A. Abel, "Le Chapitre CI du Livre des Hérésies de Jean Damascene: Son inauthenticité," *Studia Islamica*, vol. 19 (1963), pp. 5-2.

ولكن، لما كانت هذه القضايا محلّ نقاش بين المسيحيين، ولمّا كان المسلمون والمسيحيون يتناقشون ويحاجّون بعضهم البعض، فإنّ من الممكن والمرجّح أن تكون مثل هذه الحجج قد شكّلت محفّزاً لاهوتيّاً؛ ولكنها تظلّ بالتأكيد إشكالات يُمكن أن تظهر بشكل مستقلّ.

الإنسانيّة؛ أُطلق على هؤلاء الرجال من قبل خصومهم لقب «**القدريّة**» (وكان أشهر أصحاب هذا الموقف هو الحسن البصري، الذي عارض، كما رأينا، التأويل الحتمي/الجبري للقرآن الذي شاع في المدينة)[١٠].

شكّل القدريّة ما يُشبه فرقة دينيّة إصلاحيّة بين التجمّعات القبليّة الكلبيّة في سوريا على الأخصّ، التي كانت قد أصبحت أكثر بُعداً عن المروانيين. فيما يتعلّق بالحالة الاختبارية test case المتمثّلة بحروب الفتنة، التي أصبحت - كما لدى الخوارج والشيعة - حالة نموذجيّة ومرجعيّة من جهة أنّها شكّلت وصاغت موقف كلّ فرقة من مسألة الإمامة، أيّد القدريّة معاوية ضدّ عليّ، وبالتالي مبدأ الجماعة؛ إلا أنّهم احتفظوا بحقّ انتقاد الحكّام المروانيين على أساس الاهتمام الديني المتنوّر.

في نقاشات أخرى ذات صلة دارت بين الخوارج على وجه الخصوص، ناقش الرجال معاني الاستسلام لله؛ وبالتالي معاني المصطلحات القرآنيّة الموازية، «المسلم» و«الإسلام»، و«المؤمن» و«الإيمان»: وقد أصرّ الخوارج (مقتنعين ببطلان شرعيّة حكم المسلم الفاسق) على أن الإسلام والإيمان يستلزمان سلوكاً أخلاقيّاً ينبع عنهما، يُمكن ملاحظته، أي سلوكاً يُمكن للبشر أن يحكموا من خلاله على الحاكم أو المحكوم. أمّا من تأثّروا بحجّة الخوارج ولكنّهم أرادوا أن يُتيحوا للمسلمين، بمن فيهم الحكّام، مزيّة الاحتراس والتحرّز في الحكم عليهم، فقد أصرّوا على أنّ المهمّ والمُعتبر هو الضمير الداخليّ، الذي لا يُمكن أن يحكم عليه أحد إلا الله؛ وقد أُطلق عليهم المُرجئة. كان أشهرهم هو أبو حنيفة، الفقيه الكوفي)[١١]. أما فيما

(١٠) Julian Obermann, "Political Theology in Early Islam: Hasan al-Basri's Treatise on Qadar," *Journal of the American Oriental Society*, vol. 55 (1935), 138-162.

قد يُظهر ذلك بأنّ أوّل من تبنّى القول بالقدر كانوا رجالاً في السلطة ليُبرّروا خطاياهم بأنها مقدّرة عليهم؛ وهذا غير مُرجّح.

(١١) يُمكن تتبّع تطوّر التفكير الخارجي وتأويلاته وبقيّة نزوعاته في دراسة مونتغومري وات. انظر:

W. Montgomery Watt, "Kharijite Thought in the Umayyad Period," *Der Islam*, vol. 36 (1961), pp. 215-231

وبشكل أكثر إيجازاً في الفصل الثاني والرابع من عمله: انظر:

W. Montgomery Watt, Islamic *Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962).

يتعلّق بحروب الفتنة، فقد علّقوا حكمهم على كلٍّ من عليّ ومعاوية، ورفضوا أن يُدينوا أيّاً منهما. بناء على ذلك، لا يُمكن إدانة الإمامة المروانيّة أيضاً، وإن كان لا بدّ من مساءلة الحكّام عن بعض التصرّفات والأعمال. شكّل المرجئة فرقة ذات ميل إصلاحيّ، خاصة في الكوفة (والبصرة)، ولكنّ اسم المرجئة قد بات وصفاً يُطلق على كلّ من يُناصر الأمويين باسم الحفاظ على وحدة جماعة المسلمين.

ولكنّ النظريات ذات التأثير الأكبر جاءت على يد الشيعة الأكثر راديكاليّة وتطرّفاً (الذين يقولون بالإمامة بالنصّ)، وباتت هي الخيار المُفضّل مع تطوّر مجموعات مغلقة نسبياً من أتباع خطوط معيّنة من الأئمّة المنصوص عليهم. أُطلق على الشخصيات الأكثر نشاطاً في وضع هذه النظريات من قبل الشيعة المتأخّرين وبأثر رجعيّ لقب **الغلاة**، في وقت بات فيه العديد من مواقف هؤلاء نوعاً من المبالغة الساذجة لما بات يُعتبر الرؤية الشيعيّة الصحيحة. حاول هؤلاء المنظّرون الغلاة أن يُطوّروا ويُفعّلوا المضامين الدينيّة للوضع التاريخي الذي تمثّلت فيه العدالة والحقيقة في أقليّة مهزومة، الشيعة، والتي هيمنت عليها أغلبيّة متكبّرة باسم الإسلام نفسه.

استحوذ مفهوم الإمام، بما يمتلكه من علم إلهيّ خاصّ وبِقَدَرِه المتمثّل بجلب عدالة الإسلام للمستضعفين، على مخيّلة الكثيرين، بخاصّة من المسلمين الموالي. بالنسبة إلى الشيعة الأكثر تطرّفاً، لم يقتصر الأمر على اعتبار عثمان وبقيّة الأمويين مغتصِبين ملعونين، بل تمّ تعميم ذلك على أبي

= وهو كتاب مختصر يتعامل بالأساس مع الفترة المبكّرة، ويتناول بشكل أكثر تفصيلاً تلك النقاط التي يعرفها بشكل شخصي. أما كتاب وليام طومسون، **طبيعة الفرق الإسلاميّة المبكّرة** فإنّه يُعالج العلاقة بين الخوارج والمرجئة. انظر:

William Thomson, "The Character of Early Islamic Sects," in: Samuel Löwinger and Joseph Somogyi, eds., *Ignace Goldziher Memorial Volume*, part I (Budapest: [n. pb.], 1948), pp. 89-116.

في مواضع متعدّدة، طوّر [مونتغمري] وات أطروحة غير مقنعة تقول بإمكانيّة تتبّع تطوّر الحركة الشيعية بالعودة إلى القبائل العربيّة «الجنوبيّة»، التي تعود بدورها إلى الممالك اليمنيّة، والتي كانت ترغب في وجود حاكم ذي كاريزما؛ في حين مثّل الخوارج القبائلَ العربيّة «الشماليّة» التي كانت تطمح إلى مجتمع ذي شخصيّة قبليّة. ولكن في الحقيقة، ثبت بأنّ الشخصيّة الكاريزماتيّة الفرديّة أكثر محوريّة في التفكير الخارجي منها في التفكير الشيعي. ويبدو أنّ وات قد قبل بمجموعة من المفاهيم الخاطئة حول الدور الثقافي للنسب والسلالة (كما تقبّل حقيقة هذه الأنساب). (حول المرجئة أيضاً، قارن ذلك بمقالتي حول الغسانيّة في الطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلاميّة).

بكر وعمر، اللذين كان يجب أن يُسلّما السلطة لعليّ. أصبح عليّ وأسرته، من ناحية أخرى، أبطالاً خارقين؛ كما بات يتوقّع من العديد منهم أن يقوموا بدور المسيح المخلّص (بدايةً من [محمّد] ابن الحنفيّة إلى آخرين اعتقدت هذه الفرقة أو تلك أنّهم لم يموتوا، وإنّما غادروا بانتظار لحظة عودتهم، حيث سيهزمون كلّ من يواجههم و«يملؤون الأرض عدلاً كما مُلئت جوراً»). كان لقب «**المهدي**» (الذي استعمله المختار لوصف ابن الحنفيّة في تمرّده ضدّ ابن الزبير) يعني في البداية الحاكم الإسلاميّ الصحيح فقط، ولكنّه بات يتخذ أحياناً مسحةً أخرويّة. فحتى قبل مجيء الإمام الذي سيكون هو المهديّ، كان الكثيرون يرون بأنّ الإمام الحاضر يمتلك صلة خاصّة بالله؛ أي إنّه يتلقّى إرشاداً إلهيّاً مباشراً، مثلما كان محمّد يتلقّاه. من دون رفضٍ لمبدأ وحدة أمّة المسلمين، كانت فكرة استمرار الوحي النبويّ، أو على الأقلّ استمرار الهداية ـ وهي ذات الفكرة التي تمّت محاربتها في حروب الردّة ـ قد انتعشت وأُعيد بعثها بدرجة من الدرجات؛ إذ لا يُمكن ضمان استمرار نقاء العلم إلا عبر استمرار الاتصال بالمصدر الأصلي للعلم. بعد ذلك، أصبحت هذه التصوّرات هي نقطة البداية لنظريات أخرى حول مكانة الإمام، ومكانة أقليّة المؤمنين أيضاً. في زمن المختار في الكوفة، في أثناء الفتنة الثانية، كان الملاذ هو القول بوجود نوع خاص من النبوءة والعلم بالغيب. لاحقاً، مع تطوّر الآراء، شدّد عدد من المعلّمين على قدرة الروح العاديّة، إن تمّ اصطفاؤها بحكم إخلاصها، على الاتصال على نحوٍ ملائكيّ مع الله. وبالمثل، ركّزوا على أنّ البعث من الموت لا يقتصر على البعث الجسدي في المستقبل، بل يشمل بعث الروح في الحاضر (في هذا التصوّر، تصبح الهزيمة الدنيويّة أقلّ وقعاً، وتصبح قضيّة العدالة أكثر دواماً، كما يصبح النجاح الفائق للطبيعة في المستقبل أكثر إمكانيّة).

في مثل هذه التصوّرات، أصبح دور الشريعة، الآخذة في التطوّر آنذاك، والتي يؤكّد عليها معظم أهل التقوى، أقلّ أهميّة بالنسبة إلى بعض المنظّرين الغلاة (وليس كلّهم بالطبع). فالمهم هو الإخلاص للقضيّة ولممثّلها: الإمام؛ أما الانشغال بالتفاصيل القانونيّة/الفقهية فهو مضيعةٌ للوقت والجهد في ظلّ حالة الظلم الفاحش. رأى البعض بأنّ العبارات الواضحة في القرآن، أيّاً كان موضوعها الخارجيّ، لها معانٍ رمزيّة ذات مغزى روحيّ، بل وربّما

تحوي إشارات خفيّة إلى قضيّة العلويين نفسها: فوراء «الظاهر» من الوحيّ، الذي تعرفه الغالبيّة السطحيّة وتتلقّى معانيه بحرفيّة، يكمن «الباطن»، الذي تعمى عنه بصائر الأغلبيّة، والذي لا يُمكن أن يعلمه إلا المخلصون للأئمّة. هكذا، مع نموّ بذور تأويلات الشريعة في الإسلام، كانت بذور التأويلات الباطنيّة للإسلام تنمو أيضاً، وقد أثمرت في النهاية مع حركات التصوّف. وإذا كان الكثير من الفقهاء والمقرّبين منهم قد صاغوا أفكارهم على أساس تقاليد المجتمعات الدينيّة السابقة كما رأينا سابقاً، فإنّ منظّري الغلاة قد أدخلوا الكثير من المفاهيم القديمة، خاصّة لدى المجموعات المهرطقة الأقلويّة(١٢).

حامت العديد من الشكوك حول المفكّرين الأوائل الأكثر جرأة بين المسلمين، واتُّهم بعضهم بإضعاف وحدة المسلمين وجلب البدع. وكان الأمر يتجاوز ذلك حين يكون لدى هؤلاء المفكّرين دور فعّال بين أهل التقوى في صياغة المبادئ التي تقوم عليها معارضة سلالة الحكم المروانيّة. تمّ إعدام عدد من هؤلاء على أساس موقفهم القدريّ (الذي بقي الطابع الغالب للمعارضة في سوريا)، في حين أُعدم آخرون لحماستهم المدمّرة ودفاعهم عن مبادئ الغلاة بخصوص المرشّحين الشيعة. (كان للمرجئة ومعتدلي الشيعة مواقف معارضة أيضاً، ولكنّهم لم يكونوا مصدر قلق وخوف للسلالة الحاكمة، بالمقارنة مع نظرائهم في العراق). لاحقاً ـ بعد الثورات التي أطاحت بالمروانيين، وفي المرحلة التالية من التفاعلات ما بعد الثورات ـ كانت هذه المواقف، أو على الأقل، الأسماء التي أُطلقت على هذه المواقف، قد فقدت الكثير من رصيدها؛ فقد اعتبرت القدريّة والمرجئة والغلاة على السواء ـ إضافة إلى بعض مدارس الفكر الأخرى في ذلك الوقت، والتي ذكرتها في الرسم التوضيحي ـ مدارس مهرطقة وضالة، (وتدريجيّاً تمّ فك ارتباط الشخصيات الأكثر توقيراً مثل الحسن البصري وأبي حنيفة عن هذه المدارس). غير أنّ تفكير هذه المدارس قد شكّل نقطة الانطلاق للتفكير الإسلامي منذ ذلك الوقت فصاعداً(١٣).

---

(١٢) راجع مقالتي عن الغلاة في الطبعة الثانية من **دائرة المعارف الإسلاميّة** *(Encyclopaedia of Islam)*، التي تقدّم أيضاً تقييماً للأدلّة التي يقدّمها بعض مؤرّخي المسلمين (وليس كلّهم) للعقائد.

(١٣) إنّني مدين في هذا النقاش حول المدارس الفكريّة المبكّرة لولفرد مادلنج، الذي أضاف =

سلالة الحكم المروانيّة تفقد تفويضها

كان معاوية لا يزال قادراً على تمثيل وحدة الإسلام بالنسبة إلى معظم المسلمين، على الرغم من تنامي حالة الكراهيّة له. حِظي عبد الملك بقبول شخصيّ في المدينة، ولكنّه واجه هو والوليد كراهية وعدائيّة متزايدتين من قِبل أهل التقوى في الحجاز. فقد بذل خالد القسري، والي الوليد على مكّة، الكثير من الجهد لتكريم المدينة المقدّسة والحفاظ على وزنها وثقلها الديني، على الرغم من أنّ شيوع أجواء الغناء والرقص، التي ظهرت مع عودة الثروات من الفتوحات، قد جعلت من مكّة مركزاً معروفاً للقيان وقصائد الحبّ. أصرّ القسريّ مثلاً على ضرورة فصل الرجال عن النساء في الطواف حول الكعبة، لمنع اللقاءات غير المحتشمة. ولكنّه عندما أقام قناة لجرّ المياه العذبة البعيدة من خارج مكّة، استجابةً لطلب الوليد، جعل أهل التقوى من هذه المناسبة فرصةً للاحتجاج. فقد كانت لبئر زمزم المالحة قليلاً - والتي كانت أهمّ آبار مكّة وكانت جزءاً من الحجّ - مكانةٌ مقدّسة لدى المسلمين (كما كانت عليه الحال لدى الوثنيين)، وكانت تعتبر من أعمال إبراهيم، كما أنّها البئر التي استعملها محمّد؛ ومن ثمّ فقد اعتُبر فعل الوليد هذا بمثابة منافسة ومزاحمة لمكانة زمزم؛ ومن ثمّ فإنّ ذلك يثبت مدى فسق هذه السلالة الحاكمة.

أما خليفة الوليد، سليمان أخوه، فقد كان مُحتقراً أكثر من قبل الأتقياء؛ وكان مشهوراً بانهماكه بالملذّات (كما أنّه كان محبّاً للقسوة؛ فعلى سبيل المثال، يُروى بأنّه كان يستمتع بمشاهدة الأسرى وهم يُقطّعون بالسيوف

= شفويّاً إلى ما أورده في نقاشه في كتابه **الإمام القاسم بن إبراهيم ومذهب الزيدية** (ولكنّه ليس مسؤولاً بالطبع عن تأويلاتي وتفسيراتي). انظر:

Madelung, Wilferd, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients; 1 (Berlin: de Gruyter, 1965).

وهذا الكتاب غنيّ ومقنع ويُقدّم أفكاراً تتجاوز حدود عنوانه. للمزيد حول أهل الجماعة والمرجئة والقدريّة والجهميّة، انظر ملاحقَه المميّزة، التي لا غنى عنها لفهم الفرق الإسلاميّة الأولى. لقد تمّ تحليل المرجئة بشكل وافٍ وواضح؛ ولكن، يبدو أنّ الافتراض بأنّ كل مشارك في الثورات كان بالضرورة معارضاً لمبادئهم، وهو الافتراض الذي يعتمده مادلنج، افتراضٌ ميكانيكيّ بعض الشيء. كما أنّ مماهاته بين أهل الحديث في الأزمنة العباسيّة، من الرشيد فصاعداً، وبين أهل السنّة والجماعة المؤيّدين للأمويّين، تتسم بدرجة مفرطة من التبسيط.

المثلومة. وقد بدأ هذا الذوق بالظهور على نحوٍ متكرر عند الحكام الوراثيين). وهناك ما هو أسوأ من هذا الذوق، وهو أنّ سليمان قد سمح للروح الحزبيّة أن تقوّض موقعه كممثّل لوحدة العرب؛ ففي الخلاف والاحتراب الكبير بين الكتل القبليّة، سمح سليمان لواليه في العراق وخراسان بمحاباة القبائل القحطانيّة، واتخاذ إجراءات قاسية تجاه عائلة الحجّاج، الذين ينتمون إلى قيس. منذ ذلك الوقت، في المقاطعات الشرقيّة، وجد الحكّام أنفسهم منجرّين على نحوٍ لا يمكن مقاومته للاعتماد على أحد الأجسام القبليّة لدعمهم خلال مدّة حكمهم؛ وبالتالي كان عليهم أن يلاقوا معارضة الأجسام القبلية الأخرى. على الرغم من ذلك، في عام ٧١٦، بات العرب قادرين على إجبار الإمارات الإيرانيّة في طبرستان ـ الأراضي الممطرة في الطرف الجنوبيّ من بحر قزوين ـ على الخضوع والاستسلام.

ولكنّ الحروب مع بيزنطة وصلت إلى أزمة في عهد سليمان. فبقدر نجاح حروب العرب تحت حكم عبد الملك والوليد في إسبانيا (بل وفي بلاد الغال إلى حدّ معيّن)، وفي السند، وفي حوض نهري سيحون وجيحون، فإنّ العدو الأكثر أهميّة كان دوماً هو الإمبراطوريّة البيزنطيّة، التي كانت أرضها المركزيّة قريبة من مرتفعات الأناضول. لم تكن ثمّة هجمات جديدة على الحبشة، البعيدة نسبيّاً والفقيرة والعصيّة على الفتح؛ ولكنّ فتح القسطنطينيّة ظلّ هدفاً أساسيّاً للمسلمين؛ فالسيطرة على الإمبراطوريّة الساسانيّة من دون بسط هيمنتهم على أجزاء كبيرة من الإمبراطوريّة الرومانيّة كان يعني أنّهم قد حققوا نصف انتصار فقط. وهكذا، فما إن وجد عبد الملك نفسه متحرراً من الأعداء في الداخل حتى قام بخرق الهدنة التي عقدها هو بنفسه مع البيزنطيين، وقام بهزيمتهم هزيمة نكراء (٦٩٢)، وشنّ هجمات دوريّة كلّ سنة في الأناضول. وقد استمرّ العرب بشنّ هذه الهجمات إلى عام ٧١٧ (تحت حكم سليمان)، وباتوا مستعدّين من جديد لحصار القسطنطينيّة. اشترك الجيش السوريّ مع عدد كبير من القوّات المجهّزة في هذا الحصار؛ ولكنّه فشل، وتسبّب ذلك بإيهان القوّة المروانيّة وإضعافها لبعض الوقت. وقد كانت هذه آخر محاولات فتح القسطنطينيّة على يد دولة الخلافة[١٤].

---

(١٤) H. A. R. Gibb, "Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate," = *Dumbarton Oaks Papers*, no. 12 (1958), pp. 219-233.

على الرغم من عدم أهليّة سليمان، فإنّه ظلّ مخلصاً في تقواه؛ فقد كان يحترم أحد الوعاظ المقيمين في دمشق من أهل التقوى [رجاء بن حيوة]، وقد أقنعه في مرضه الأخير بأن يغيّر خليفته الذي قرّره عبد الملك. بعد ثلاث سنوات من الحكم، ترك الخلافة لابن عمّه المستقيم التقيّ، عمر بن عبد العزيز (٧١٧ ـ ٧٢٠). كان عمر الثاني (كما كان يُطلق عليه) على صلة وثيقة بمجموعات أهل التقوى في المدينة، وحاول أن يحمل روح سياساتهم معه. كان عمر قادراً على كسب دعم جميع العناصر التي تنتمي إلى الحزب الناشئ لأهل التقوى، بما في ذلك دعم الخوارج والشيعة؛ في الوقت نفسه، حافظ على احترام عائلته، المروانيين وعائلة معاوية؛ وهكذا فقد بات يُنظر إليه كنموذج يُحتذى من قبل من خَلَفه من الحكام. فقد أتاح حكمه القصير للناس أن يروا لمحةً عن كيف يُمكن أن تتجسّد الرؤية الإسلاميّة في الممارسة العملية.

حاول عمر أن يتّبع نموذج عمر بن الخطاب من دون أن يكون ذلك اتباعاً أعمى (إذ إنّ عمر بن العزيز قد عكس وعارض في بعض الأحيان بعض السياسات التي اتخذها عمر الخطاب نفسه، بوصفها سياسات غير عادلة)[(١٥)]. ففي المقام الأوّل، قام عمر بمنح عائلات المدينة القديمة مكانة خاصّة، كان عمر بن الخطاب قد ضمنها لهم؛ عمليّاً، اعترف لهم بمطالبهم القانونيّة تجاه بعض الممتلكات والعقارات التي تمّت مصادرتها إبّان تدعيم دولة الخلافة. كما منع سبّ عليّ على المنابر، وهو أمر كان معاوية المنتصر

= وقد أُعيد طبعها ضمن: H. A. R. Gibb [et al.], *Studies on the Civilization of Islam* (Boston, MA: Beacon Press, 1962).

ويُشير جِب إلى أنّه منذ هذه الهزيمة تمّ توجيه سياسة دولة الخلافة ـ اقتصاديّاً وإداريّاً ـ في اتجاهات تجعل دولتهم خليفةً للدولة الساسانيّة، بدلاً من البيزنطيّة؛ أو، بصياغتي، باتجاه درجة أكبر من المركزيّة الزراعيّة الداخليّة بدلاً من التوسّع في السياسة الخارجيّة في حوض البحر الأبيض المتوسّط.

(١٥) منح المؤرّخون المسلمون عمر بن عبد العزيز مكانة رفيعة بالمجمل، وقد كان الكثير من المؤرّخين الغربيين المحدثين، لبعض الوقت، يرونه تقياً مغفّلاً؛ ثمّ تمّ جمع أدلّة كافية على فطنته العمليّة في الفصل الذي خصّصه يوليوس فلهاوزن لعمر الثاني في: Julius Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin: G. Reimer, 1902).

لتأكيد أحدث على جمع عمر الثاني بين التقوى والحسّ الجيّد انظر دراسة جب:
H. A. R. Gibb, "A Fiscal Rescript of Umar II," *Arabica*, vol. 2 (1955), pp. 1-16.

قد أمر به لتعزيز الوحدة، ولكنّه بات الآن ذا أثر عكسي. كما أنّه ردّ المظالم لكلّ من يستطيع إثبات انتقاص حقّه عن التسويات الأصليّة التي تمّت مع الفتوح. ألغى عمر الجزية المفروضة على أطفال البربر؛ وخفّف الجزية عن بعض مجموعات المسيحيّين؛ وأعفى أراضي الكنيسة في مصر من بعض الضرائب؛ كما خفّف من بعض الضرائب غير القانونيّة في إيران؛ بل وأعاد بعض الأموال الزائدة التي كان الجباة قد جمعوها بالفعل. وقد اجتهد في إيجاد ولاة فاعلين ليحكموا من دون قسوة ووحشيّة، واختارهم من الزاهدين في جمع الثروات.

ربما تكون أهمّ سياسات عمر بن عبد العزيز هي التعامل الهادئ مع جميع المقاطعات على السواء. عملياً، أزال من العراق كلّ أشكال الهيمنة السوريّة الفجّة، بل وربما سحب الكثير من القوات السوريّة من هناك؛ كما سمح لبعض المقاطعات البعيدة بإدارة إيراداتها على نحوٍ أكثر محليّة. تمّ تقليص الميزانيّة المركزيّة (على الرغم من أنّ أعمال البرّ والصدقات قد امتدّت إلى جميع المقاطعات، ولم تنحصر في سوريا كما كانت عليه الحال لدى المروانيين قبله)، وذلك جزئيّاً عبر إيقاف الحروب الجهاديّة، التي كانت قد تحوّلت إلى ما يشبه غارات نهب من دون نتائج دائمة. (تمّ إرساء سياسة مسالِمة على طول الجبهة البيزنطيّة بحصافة). كما تمّ اعتقال مؤجّج الخلافات القبليّة في زمن سليمان(*).

ربما كان أصدق اهتمامات عمر الثاني هو تشجيع العوامّ على الدخول في الإسلام. ففي ظلّ حكم عمر [بن الخطاب]، كان ثمّة رغبة واضحة بأن يصبح جميع العرب مسلمين؛ وتمّ استيعاب مجموعات الرعاة الأخرى، ولا سيما البربر، من قبل العرب وإشراكهم في الفتوحات. ولكن قليلاً ما شجّع المسلمون الذميين (الرعايا غير العرب وغير المسلمين)، أو أجبروهم، على الدخول في الإسلام، بخاصّة في حالة الأفراد أو العائلات الذين كان من المهم أن يرتبطوا بقضيّة العرب. أما الآن، فقد أصبح التحوّل إلى الإسلام

(*) لعلّه يقصد يزيد بن المهلّب بن أبي صفرة، وكان عبد الملك قد ولّى أباه (المهلّب) على خراسان بعد أن انتقل إلى صفوفه من صفوف ابن الزبير، وخلفه يزيد في حكم خراسان حتى عُزل عنها بإشارةٍ من الحجاج، ثمّ تولّى العراق في عهد سليمان، وكان من قادة اليمانيّة في العراق. وبعد وفاة عمر، هرب من سجنه وأنشب ثورةً في البصرة انتهت بمقتله (المترجم).

سياسة حكوميّة تمتدّ إلى غير العرب جميعاً. فقد كان من المطلوب بأن يُختار زعماء كلّ قرية من قرى مصر من المسلمين. وعلى الرغم من أنّ العدالة كانت تُطبّق بحذافيرها على المسيحيين، ضمن الشروط والأعراف التي وضعها الفاتحون العرب، فقد دُفع المسيحيون كي يشعروا أنّهم أقلّ شأناً وكي يعرفوا موقعهم. ومن المرجّح بأنّ بعض القوانين المُذلّة التي فرضت لاحقاً، في بعض الأحيان، على أغنياء أهل الذمّة (واختُلقت نسبتها إلى عمر الأوّل) قد فُرضت من قبل عمر الثاني: ألّا يركب المسيحيّون واليهود الخيول مثلاً وإنّما البغال، وأن يُجبر الذميون على ارتداء علامات تُميّز دينهم وأن يُغايروا أزياءهم عن المسلمين. لقد صُوِّر عمر الثاني في التراث المسيحي على أنه مُضطهِد. وعلى الرغم من أنّه انتقص من مبدأ الجهاد من أجل الغنيمة، فإنّه كان متحمّساً لإقناع الأمراء فيما وراء الثغور بالدخول في الإسلام، أحياناً عبر إغرائهم بالفوائد التي سيجنونها من ذلك. ولما كان الذميون، في كثيرٍ من الأحيان، هم من يُقدّرون قيمة الضرائب، ولأنّ ولاةً مثل الحجّاج كانوا غير مستعدّين للاعتراف بالداخلين الجدد في الإسلام، بخاصّة من الطبقات الدنيا (الذين كان يريد لهم أن يبقوا عمّالاً في الأراضي لتعزيز الزراعة)، فإنّ العديد من الذميين من الطبقات العليا قد ظلوا أحراراً ومعفيين من ضريبة الرأس، في حين استمرّ العديد من المسلمين الضعفاء في دفعها. أصرّ عمر الثاني على أن يدفع جميع الذميين هذه الضريبة، وألا يدفعها مسلم (وقد اصطُلحَ لها مصطلح الجزية في النهاية).

كانت شكوى الداخلين الجدد في الإسلام وذريّتهم، المسلمين الموالي، هي أنه على الرغم من أنّ بعضهم قد شارك في جيوش المسلمين، وساعد في الفتوحات، فإنهم لم يُشملوا في ديوان الجند لكي يحصلوا على حصّة من الإيرادات. في أثناء الفتنة الثانية في الكوفة، تمكّن المختار الشيعيّ من ضمّ الموالي إليه بوعده إياهم ضمّهم إلى ديوان الجند، وهو ما أغضب الكوفيين العرب. لم يشمل عمر الثاني ذريّة الموالي الكوفيين، ولكن أتاح للموالي الذين شاركوا بشخوصهم في القتال أن يحصلوا على حصّة (محدودة) من الغنائم من الفتوحات المتأخّرة، كفتح خراسان على سبيل المثال.

أما فيما يتعلّق بسياسته الضريبيّة للأراضي، فإنّ اهتمام عمر الثاني بدخول العامّة في الإسلام قد تعزّز باهتمام آخر؛ ألا وهو تجنّب نموّ قطاع

ذي امتيازات خاصّة داخل طبقة المسلمين الحاكمة. كان ملّاك الأراضي من العرب المسلمين، داخل الجزيرة العربيّة، يدفعون ضريبة عن الأرض تُقدّر بعُشر الإنتاج (هذا إضافة إلى الزكاة التي يدفعها المسلمون عن الممتلكات الأخرى غير الأراضي). ولكنّ معظم ضرائب الأراضي كانت تأتي من الأراضي المفتوحة، التي كانت تدفع بالعادة ما يزيد على العُشر. كانت الضريبة على هذه الأراضي تُسمّى «**الخراج**»، وهي مختلفة عن العُشر، وكانت تذهب بالأصل إلى المسلمين الذين فتحوا هذه الأراضي وإلى أحفادهم، وفقاً لترتيبات ديوان الجند. ومن ثمّ فمن الطبيعي أن يكون الشعور بأنّ الذميين غير المسلمين هم من يجب أن يدفعوا الخراج؛ وأن يكون المسلمون، الذين يُشكّلون الجند الذين تعتمد عليهم دولة الخلافة، في الطرف المُستقبِل. ولكن مع الوقت، ازداد عدد المسلمين الذين تملّكوا أراضيَ يُفرضُ عليها الخراج ـ كما ازداد عدد الذميين من دافعي الخراج، الذين دخلوا في الإسلام ـ ومن ثمّ فإنّ آثار ذلك على الضرائب قد اختلف من مكان لآخر ومن مناسبة لأخرى. كان الحجاج صارماً ومتشدّداً في الدفاع عن موارد الدولة عبر الإصرار على أنّ جميع الأراضي التي كانت أراضي خراج يجب أن تدفع الخراج أيّاً كان مالكها؛ فبخلاف ذلك، فإنّ العوائد والإيرادات التي تعود على المسلمين وتقسّم فيما بينهم ستقلّ لصالح المسلمين الذين تملّكوا ما كان سابقاً أراضي الخراج وصار عليهم أن يدفعوا العُشر عنها فقط.

استاء المسلمون ذوو الامتيازات من سياسة الحجّاج، وهو ما زاد من سوء سمعته في المدينة [المنورة]. غير أنّ عمر الثاني كان يُدرك بأنّ المشكلة واقعيّة بالفعل؛ ومن ثمّ فقد رفض سياسة الحجّاج بوضع المسلمين والذميّين على السوية ذاتها، ولكنّه في الوقت نفسه لم يكن مستعدّاً لترك أغنياء المسلمين يحتكرون ثمرات الفتوحات؛ ومن ثمّ فقد سمح للأراضي التي أصبحت للمسلمين أن تستمرّ بدفع العشر فقط. ولكن، وانطلاقاً من مبدأ عمر الأوّل القائل بأنّ المسلمين بالعموم يجب أن يتلقّوا الإيرادات كمبلغ مقطوع لا أن يقسّموا الأراضي بينهم، اشتقّ قاعدةً جديدة تقول بأنّ المسلمين من الآن فصاعداً (بعد العام ١٠٠ للهجرة) يجب أن يكفّوا عن تملّك أراضي الخراج. أما بالنسبة إلى الداخلين الجدد في الإسلام، فمن الواضح بأنّ

عليهم، في الحالات المشابهة، أن يتخلّوا عن أراضي الخراج التي يملكونها بشكل شخصيّ ـ بوصفها مُلكاً لجميع المسلمين ـ وإن كان يُمكنهم العمل فيها، وأن يدفعوا من خلال قراهم المبلغ المحدّد من الخراج، لا بوصفه خراجاً وإنّما بوصفه مقابلاً لإيجار الأرض. بالعموم، لم يكن الداخلون في الإسلام في ذلك الوقت من ملّاك الأراضي، وإنّما كانوا ممن انتقلوا إلى مدن المسلمين الجديدة للإقامة. بناء على ذلك، فإنّ هذا المعيار كان تكييفاً واقعيّاً وعادلاً في زمن عمر الثاني لمفهوم عمر الأوّل عن أنّ المسلمين العرب يجب أن يُشكّلوا مجتمعاً منفصلاً ذا امتيازات، وأن يستفيدوا من الضرائب التي يدفعها الذميون في الأرياف كمجموع. أما الآن، ومع الاعتراف المفتوح بغير العرب، فإنّ التركيز أصبح أكثر وضوحاً على الولاء الإسلامي بحدّ ذاته.

مع النجاح في القضاء على الحروب (إذ لم يعد ثمّة ثورات ولا غارات على الثغور والجبهات)، كانت خزينة عمر الثاني ناجحة تحت المطالب الكبيرة التي وضعها لها بمعايير كريمة. ولكن، بعد أقلّ من أربع سنوات، وفي عمر التاسعة والثلاثين، توفي عمر. ويبدو أنّ بعض معاييره قد بقيت قائمة، ولكن من دون أن يتمّ تعزيزها وتدعيمها. عادت السلطة إلى يد أخي سليمان، يزيد الثاني (٧٢٠ ـ ٧٢٤)، المفتون بالنساء والغناء. وسرعان ما تمّ استقباله بثورة في البصرة، التي لم تقم فقط باسم العدالة الإسلاميّة، وإنّما كانت متأثّرة بدرجة كبيرة بقلق المنظّرين الأتقياء (الذين يُسمّون بالمرجئة) من أن تتمّ إعاقتها في مساراتها التنفيذيّة. (أصرّوا على عدم الاعتداء على إخوتهم المسلمين من دون نقاش قبل كلّ شيء). ولكنّ الثورة كانت بالأساس حركة مؤلّفة من القبائل القحطانيّة، وعلى إثر هزيمتها أصبح نظام الحكم متحزّباً يُحابي القبائل القيسيّة في جميع المقاطعات الشرقيّة.

تحت حكم هشام (٧٢٤ ـ ٧٤٣)، المتديّن والورع، والذي استعاد دفّة الحكم بحزم، لم تشهد العلاقة بين السلالة الحاكمة ومعارضيها المختلفين تحسّناً أو إصلاحاً. في أثناء ذلك، كانت تطوّرات المجتمع ذي الأساس الزراعيّ، التي تتطلّب حكماً مركزيّاً قويّاً، لا تزال تُنتج ذات النوع من الحكم الملكيّ الذي يرفضه أهل التقوى. فحتّى في عهد عمر الثاني، بميله

نحو المساواة بين العرب والمسلمين الموالي على أساس قاعدة الإسلام المشترك، كان ثمّة مساهمة في دمج العرب الحاكمين في حياة المنطقة، على الرغم من أنّ بعض أهداف عمر كانت مُغايرة لذلك. وبحلول عهد هشام، وعبر عمّاله بالدرجة الأولى، صار ثمّة كمّ مدهش من التنظيم البيروقراطي الذي يُديره المسلمون والذي يقوم على إدارة مركزيّة في عاصمة الخليفة. كان هشام محاطاً بمجموعة من المسؤولين الكبار الذين يتوسّطون بينه وبين العامّة من المسلمين وغيرهم. وهكذا، فإنّ الخلفاء العباسيين الأوائل، سادة الحكم المطلق، كانوا يرون فيه نموذجاً إدارياً يُحتذى.

ظهرت نزعة الحكم المطلق في عهد هشام بوضوح في مؤسسة (**المُصادرة**)، التي كانت فاعلة منذ أيام عبد الملك، ولكنّها أصبحت أكثر حضوراً وأكثر أساسيّة في عهد هشام. فقد كان كثيرٌ من الولاة ورؤساء الدواوين الماليّة يسقطون ضحيّة للإغراء المتمثّل بزيادة ثرائهم الشخصي على حساب الخزينة. وبات من المعتاد بأنّ يُتّهمَ المسؤول، الذي يصبح محلّ استياء الخليفة، ويُقبض عليه فوراً؛ وعندها يخضع لتحقيق تعسّفي لتحديد المبلغ الذي يُفترض بأنّه اختلسه، ثمّ تُفرض عليه غرامة تُساوي ذلك المبلغ. وبات من المعتاد أن يُستعمل التعذيب سواء لمعرفة حجم الأموال المختلسة أو، بخاصّة لاحقاً، لإجبار المسؤولين على الكشف عن الأماكن التي خبّؤوا فيها هذه الأموال أو التجار الذين استودعوهم ثرواتهم، وذلك لتحصيل الغرامات عبر مصادرة هذه الأموال. لا شكّ في أنّ هذا الانحلال والفساد الشخصي للمسلمين في المراتب العليا كان ليُرعب عمر أو معاوية؛ فهو أمر لا يتسق مع المعايير الإسلاميّة التي يتمسّك بها المعارضون من أهل التقوى، بل ولا يتوافق مع قيم رجال القبائل الأحرار. ولكن، بالنسبة إلى الأشخاص الذين لا يُريدون أن تُفرض أيّة قيود على السلطة الملكيّة، فإنّهم قد اعتبروا بأنّ مثل هذا الخطر هو ضبط صحّي للمنتفعين في المجتمع.

لم يغيّر هشام مبادئ عمر الثاني الماليّة بحدّ ذاتها. ولكن، في أثناء عمليّة الإدارة والتعزيز المالي، أثبت هشام بأنّه جشع وبخيل. وقد تسبّبت صرامته الماليّة في نشوب عدد كبير من الثورات، التي اتخذت في بعض المناطق (بخاصّة بين البربر) صورة ثورات الخوارج.

تفاقمت نتائج نزعة الحكم المطلق بحكم تمركز الإمبراطوريّة في سوريا: فإنْ لم يتمّ التحكّم بالمحافظات بطريقة مدروسة على غرار طريقة عمر الثاني، فإنّ الأمر يُمكن أن يتحوّل بسهولة إلى شكلٍ من هيمنة مقاطعة واحدة على بقيّة المقاطعات. وفي زمن هشام، كانت الحاميات العسكريّة السوريّة منتشرة في كلّ مكان. شهد العراق ظهور عدد من فرق الخوارج الذين احتجّوا على الانحلال الديني العام، ولكنّ الأمر كان أشدّ خطورةً مع الثورات الشيعيّة في الكوفة. أصبح خالد القسري، والي مكّة الذي لم يكن قادراً على إرضاء المتعصّبين، والياً على العراق، وواجه مخطّطات فعالة معارِضة للسوريين، تقوم على الأفكار الجديدة في العلم والإمامة. في عام ٧٣٧، اعتقل اثنين من قادة هذا التوجّه، مع مجموعة من أتباعهم، وأحرقهم بالنار(*). ولكنّه لم يكن قادراً على الوصول إلى أكثر التنظيمات الشيعيّة خطورة، التي كانت ترى الإمامة في نسل ابن الحنفيّة، وقد كان هؤلاء يعترفون بقيادة البيت العباسي منذ زمن هشام. لم تكن هذه الحركات الشيعيّة المنظّمة مهيمنة بعد، ولكن يبدو أنّها كانت قادرة على امتصاص قوّة الحركات الشيعيّة الأكثر اعتدالاً، بخاصّة حركة زيد بن عليّ، زعيم إحدى العائلات العلويّة في المدينة. ففي عام ٧٤٠، قام زيد بقيادة الكوفة إلى تمرّد غير مجدٍ، وقد لقي هذا التمرّد دعماً واسعاً أيضاً.

المساومة العباسيّة

لم يكن الوليد الثاني (٧٤٣ ـ ٧٤٤)، ابن أخي هشام ـ والذي رتّب له يزيد الثاني أن يخلف هشاماً على الخلافة ـ حاكماً قويّاً. وكان، إضافةً إلى ذلك، معروفاً بتقصيره الديني وإهماله. والأسوأ من ذلك أنّه كان متحزّباً مثل يزيد الثاني إلى القيسيين ومعادياً لقبائل كلب؛ وقد أدّى ذلك إلى تمرّدهم

(*) لعلّه يُشير إلى المغيرة بن سعيد وأصحابه؛ فقد روى الذهبي في **سير أعلام النبلاء** أنّ خالداً القسري «أتى بالمغيرة بن سعيد وأصحابه وكان يريهم أنه يحيي الموتى، فقتل خالد واحداً منهم ثم قال للمغيرة أحيه، فقال: والله ما أحيي الموتى، قال: لتحيينه أو لأضربن عنقك. ثم أمر بطُنّ من قصب فأضرموه، وقال: اعتنقه، فأبى، فعدا رجل من أتباعه فاعتنقه. قال أبو بكر فرأيت النار تأكله وهو يشير بالسبابة. فقال خالد: هذا والله أحق بالرئاسة منك. ثم قتله وقتل أصحابه». وكان المغيرة مُغالياً في آرائه الشيعيّة، وإليه انتسبت فرقة المُغيريّة من الشيعة، وروي عنه ادعاء النبوّة والعمل بالسحر (المترجم).

عليه في سوريا نفسها. وهكذا فقد قُتل الوليد الثاني، وحلّ محلّه مروانيٌّ آخر (يزيد الثالث) بدعم من قبائل كلب وبعض الرجال من أهل التقوى. ولكنّ الموت المبكّر للخليفة الإصلاحي كان سريعاً. أما أخوه الذي حلّ محلّه فقد كان أكثر عجزاً.

في تلك الأثناء، قام القائد المرواني لأحد فروع العائلة، مروان بن محمّد (٧٤٤ ـ ٧٥٠، الذي لُقّب بمروان الثاني احتراماً لسلفه مروان [بن الحكم])، بالعمل على الثأر للوليد الثاني باسم الحميّة لقيس؛ إذ إنّ قواته العسكريّة كانت تقوم بالأساس على الولاءات القبليّة القيسيّة في مناطق الثغور والجبهات الشماليّة. وقد كان مروان هذا أهمّ القادة العسكريين في الحروب مع بيزنطة، وبالتالي فقد كان أقوى الزعماء العسكريين. ولكنّه هنا وقف في صفّ فصيل قبلي بدلاً من أن يقف من أجل وحدة المسلمين. كان المجال مفتوحاً لأيّ حركة تستطيع المبادرة، خاصّة إذا تماهت الحركة مع النزعة المعادية للقيسيين. تمكّنت حركتان من الخوارج ـ واحدة في جنوب الجزيرة العربيّة وأخرى في حوض ما بين النهرين الشمالي (وهي حركات تماهت مع قبائل ربيعة أكثر من أيّ وقت مضى) ـ من اكتساب عدد كبير من المناصرين، وبدا لبعض الوقت بأنّ كلّاً من الحركتين توشك على الانتصار. أثبت مروان قدرته على التفوّق العسكري؛ فقد عمل جاهداً على تطوير التنظيم العسكري العربي في الحروب على الثغور، وركّز رجاله في وحدات عسكريّة صلبة. وهكذا تمكّن بقوّاته المدرّبة من قمع آخر المرشّحين المروانيين السوريين (وتمكّن في النهاية من سحق القوّة السوريّة بأكملها)؛ ثمّ تحوّل إلى الحركات الثوريّة المنافسة له وتمكّن من هزيمتها واحدةً تلو الأخرى.

إضافة إلى محاولتَي الخوارج اللتين فشلتا، كان ثمة محاولة شيعيّة أخرى، كان إمامها هو عبد الله بن معاوية، الذي ينحدر من نسل أبي طالب، والد عليّ، ومن ثمّ فإنّه ينتمي إلى بني هاشم (قال البعض بأنّه كان ينوي أن يُسلّم الحكم للعلويين حين ينتصر). وقد جعل من الكوفة مركز ثورته وتمكّن من كسب دعم القبائل القحطانيّة. عندما اشتدّ الضغط عليه، لجأ إلى المرتفعات الإيرانيّة ليتحصّن من الهزيمة، واكتسب دعم ممثّلي معظم عناصر المعارضة من أهل التقوى. ولكنّ قوات مروان المدرّبة من القيسيين قد أثبتت قوّتها أمام مجموعات الساخطين المشتّتة.

في أثناء ذلك، انطلقت ثورة شيعيّة ثانية عقب الثورة الأولى (وأيضاً بدعم من القبائل القحطانيّة). ربما يكون ابن معاوية قد التمس في مسعاه هذا موافقة ومباركة أبي هاشم، القائد التالي لأنصار ابن عليّ، ابن الحنفيّة. ولكن يبدو أنّ أبا هاشم كان قد ورّث سلطته، ومعها الدعم المنظّم، لعائلةٍ أخرى من بني هاشم، وهم العباسيّون، نسل ابن عمّ النبي، عبد الله بن عباس. على أيّة حال، كان العباسيّون يحملون بروباجندا فعّالة في مواجهة المروانيين على أساس شيعي.

كانت الغيرة والحساسيّة بين الكتل القبليّة أقوى ما تكون في خراسان، الأراضي المرتفعة في الشمال الشرقيّ من الصحارى الوسطى في إيران. وفي تلك المنطقة، كانت الكتلة القحطانيّة مستاءة وساخطة بشكل كبير. شكّل الموالي عنصراً فاعلاً ومهمّاً بين المسلمين في تلك المقاطعة البعيدة على الثغور، وكانوا يحسدون الموقع ذا الامتيازات لنظام الحكم المرواني المركزي الذي ظلّ يحاول تأليف العرب ومحاباتهم على الرغم من قوانين المساواة التي أرساها عمر بن عبد العزيز. بدأت الثورة المحليّة باسم القرآن والسنّة في عام ٧٣٤، ولم تُخمد إلا في ٧٤٦ (كان من قادتها الجهم بن صفوان، أحد مفكّري أهل التقوى). وبالكاد تمكّن الوالي المرواني، نصر بن سيّار، من الحفاظ على النظام. وفي تلك البيئة المهيَّأة، ظهر مناصرو أبي هاشم تحت التوجّه «العباسي»، ونادوا سرّاً بقضيّة آل البيت. يُقال بأنّ زعيمهم، خدّاش، كان قد خطب في الناس بمجموعة من أفكار الغلاة المتطرّفة، ومن ثمّ فقد نفاه العباسيّون؛ وتمّ إعدامه في ٧٣٦. ولكنّ البروباجندا قد استمرّت إلى أن أُرسل أحدُ العبيد المحرّرين للإمام العباسي إبراهيم، أبو مسلم [الخراساني]، في سنة ٧٤٥، لإشعال الثورة بين مجموعات المناصرين[١٦].

ركّز أبو مسلم فيما يبدو على الثأر لمقتل أفراد بيت محمّد (الهاشميين) على يد البيت الأمويّ، بدءاً من مقتل الحسين في كربلاء ووصولاً إلى ما

(١٦) أستعمل لفظ «Abbasid» للحديث عن بني العباس، أبناء العباس، عمّ محمّد؛ أما مصطلح «Abbasi» فأستعمله لوصف العباسيين، أي أتباع السلالة الحاكمة وطرائقهم. وقد قمت بتمييز مماثل في السلالات اللاحقة أيضاً.

حصل مؤخّراً لثورة زيد وأبنائه؛ الذين تمّت مطاردتهم إلى خراسان وقتلهم. (غير أنّ أبا مسلم نفسه كان مسؤولاً كما يُقال عن موت [عبد الله] بن معاوية وهزيمته، عندما فرّ الهاشميّون المنافسون إلى خراسان). كانت الرايات السود التي رفعها ـ كتلك التي رفعها المتمرّدون والثوار من قبله ـ تحمل دلالة أخرويّة، ويبدو أنّها كانت ترمز إلى الحداد والحزن على من ماتوا ـ وعلى نحوٍ غير مباشر على كلّ الظلم الذي لحق بالعرب القدامى أو بالموالي ـ على يد الفصائل العربيّة الحاكمة الممثَّلة في بني أميّة. وبحلول عام ٧٤٧، كان أبو مسلم مستعدّاً للخروج من دور المحرّض السرّي إلى ميادين القتال والمعارك. وكان في مسعاه هذا يحشد الأنصار والمؤيّدين لآل البيت بالعموم، من دون أن يُسمّي أيّ مرشّح بعينه للخلافة، وهو ما بدا بأنّه متروك ليتضّح بناءً على الانتصارات. اكتشف مروان الثاني الصلة بين الإمام إبراهيم العباسي والثورة، ومن ثمّ فقد نحّاه عن الطريق. وقد أضافه أبو مسلم إلى قائمة الشهداء الهاشميين. ومع هزيمة الحركات المعارضة الأخرى للمروانيين، كانت حركة أبي مسلم في عام ٧٤٨ هي الحركة المعارضة الوحيدة الباقية في الساحة، واجتذبت بالتالي دعماً واسعاً.

لم تكن الخبرة العسكريّة والقيادة الجيّدة لمروان كافية لمواجهة أبي مسلم الخراساني؛ فقد أثبت أبو مسلم أنه رجل دولة موهوبٌ، قادرٌ على تحريك القوات العسكريّة بكفاءة. على كلّ حال، كان مروان الثاني منشغلاً في قمع حركات التمرّد الأخرى إلى درجة لم تمكّنه من التعامل مع هذا الخطر البعيد، على الرغم من مناشدات ولاته الكثيرة له بضرورة الإسراع. وحين جاء الوقت الذي بات فيه قادراً على إيلاء هذا التمرّد كلّ اهتمامه، كانت الحركة قد أصبحت ساحقة لا تُبقي أحداً في طريقها ولا تذر. وهكذا فقد تحرّك أبو مسلم عبر غرب إيران من دون مقاومة تذكر؛ وعلى ضفّة الفرات، واجه جيشاً مروانياً كبيراً وهزمه. وفي ذلك الوقت، وصل رجال أبي مسلم إلى اختيار مرشّح للخلافة، وهو أخو إبراهيم، أبو العباس (الملقّب بالسفاح)، من قلب الأراضي الشيعيّة في الكوفة. في النهاية، وصل بنو هاشم، عائلة محمّد، إلى الحكم في ٧٤٩. تمّت هزيمة كلّ قوات مروان بالقرب من دجلة (٧٥٠)؛ ولم يعد قادراً على جمع قوات جديدة من السوريين، الذين تحطّمت قوّتهم. وفي النهاية، حوصر مروان في مصر وقُتل

هناك. وهكذا بعد أن امتدّت سيطرتها إلى مصر، بدأت الحركة العباسيّة بإنهاء سلسلة الثورات التي أشعلها السوريّون(١٧).

كانت جميع الحركات ـ باستثناء حركة مروان الثاني ـ مصبوغة بمطالب أهل التقوى المتطلّعة إلى نظام اجتماعي إسلامي أكثر استقامة. وقد كانت حركة العباسيين متناغمةً مع توقّعات الشيعة. كان يُفترض بأنّ سلطة إمامهم مستمدّة من ارتباطه بعليّ بالوصيّة وارتباطه بآل البيت بطبيعة الحال (لأنّ سلفه عبد الله بن عباس كان ابن عمّ النبيّ؛ مثلما كان عليّ)؛ وكان يُقال بأنّه كان يتنبّأ بالعلم الذي لديه بالعديد من أحداث زمن الثورات وتفاصيله. ولكن، عندما استولى العباسيّون على السلطة، أداروا ظهورهم لداعميهم الشيعة في الغالب الأعم، ولم يقوموا سوى بالقليل من دورهم كأئمّة مُنحوا **العلم**. كما أنّهم لم يقوموا بجهد حقيقيّ للحكم وفقاً للمواقف الدينيّة المثاليّة التي طوّرها الرجال الأتقياء في المعارضة. بدلاً من ذلك، أقاموا سلطتهم على قوّة أنصارهم الخراسانيين؛ وفوق ذلك على قدرتهم على إرساء السلام المُنتظر بعد هذه الثورات المضطربة، وعلى أساس القبول العملي للمطالب العمليّة الأساسيّة للعناصر الإثنيّة الرئيسة بين معارضي المروانيين. وقد أظهروا من البداية بأنّ حكمهم لن يكون تجسيداً لقيم المسؤوليّة الفرديّة المتساوية، وإنّما سيكون حكماً مضرجاً بالدماء المسفوكة؛ فقد كان أول أعمالهم هو ذبح كل من أمكنهم من الأمويين، أكباشَ فداء. ولم يكن هؤلاء هم من عانوا فقط. فبغضّ النظر عما كان حكمهم قادراً على تقديمه، فإنّه لم يكن متسامحاً مع معارضيه على الإطلاق.

انتزع العباسيّون السلطة من العرب السوريّين ووزّعوها؛ فعلى الرغم من أنّهم كانوا يُفضّلون الخراسانيين، إلا أنّهم جعلوا عاصمتهم في العراق (وبنوا مدينة بغداد لهذا الغرض)، وأوضحوا للجميع بأنّهم لن يمارسوا أيّ نوع من التمييز ضدّ أيّ منطقة، ربما باستثناء سوريا. في الوقت نفسه، لم يقم العباسيّون بأيّ تمييز فعّال بين العائلات العربيّة القديمة والمسلمين الجدد،

---

(١٧) لعلّ دراسة كلود كاهن هي أكثر الدراسات تحرّزاً ودقّة فيما يخصّ قضيّة بني العباس وقيادتهم للحركة الشيعيّة. انظر:

Claude Cahen, "Points de vue sur la revolution "abbaside"," *Revue historique*, vol. 230 (1963), pp. 295-338.

الموالي، الذين جاؤوا من الشعوب المفتوحة (والذين بات الكثيرون منهم من دون انتماءات تربطهم بأيّ من القبائل العربيّة). وبهذا، فقد تمكّنوا من إرضاء بعض المطالب الملحّة لدى المعارضة. على مستوى أكثر مثاليّة، كان العباسيّون مقتنعين بمنح مجموعات أهل التقوى اعترافاً قانونيّاً بالبرنامج القانوني الذي كانوا يعملون عليه، وكانوا مستعدّين لتكريم ممثّلي رواة الحديث وإيلاء الاهتمام لممثّلي العلوم الإسلاميّة. وفي هذه المسألة كانوا مختلفين عن الخلفاء المروانيين، كهشام، الذي كان مُحتقراً بين ممثّلي الأتقياء في المدينة. على أنّ العباسيين كانوا مستعدّين فعلاً لمنح مكانة حصريّة ورسميّة لممثّلي أهل التقوى المعارضين في السابق؛ فقد حاولوا أن يعيّنوا الرجال الذين يعترف بهم الأتقياء كممثّلين للأفكار الجديدة حول السنّة كقضاة، وقد كان بعض هؤلاء (وليس كلّهم) مستعدّين للقبول بهذه التعيينات. وعلى كلّ حال، كانت محاكم القضاة مرتبطة بفقه أهل التقوى. بهذه الطرائق المختلفة، انهارت المجموعات التاريخيّة القديمة التي طوّرتها معارضة أهل التقوى؛ فقد اختفى الدعم الذي كانت مجموعات أهل التقوى تناله من المظالم الإثنيّة، وتفرّق شملُها. وهكذا، لم يعد مُتوقّعاً من معارضة أهل التقوى القديمة أن تكون قادرة على مأسسة مطالبها على أساس الشعور العام للمسلمين.

كان المعارضون من الشيعة ومن أهل التقوى بالمجمل محبطين. وقد شعروا بهذا الإحباط وتنبّؤوا بنتائجه منذ أن تخلّص العباسيّون بسرعة من قادة داعميهم الشيعة، وألجموا كلّ مقاومة مباشرة لسياساتهم. كان رأس مجموعة الشيعة في العراق (أبو سلمة [الخلال]) يأمل بالتأكيد، بعد انتصار الجيوش العباسيّة، باختيار أحد زعماء العلويّين خليفةً؛ وقد قَبِلَ زعامة العباسيين على مضض، وفقط عندما ثبت بأنّه لا يوجد علويّ جاهز وكفؤ لتولّي المهمّة. وليس مفاجئاً بأنّ الأرضيّة كانت مهيّأة ليُعثر عليه مقتولاً. أما الموت الأكثر إثارة للاضطراب فهو موت أبي مسلم نفسه. لم يكن أبو مسلم على وفاق مع [أبي جعفر] المنصور، الذي أصبح خليفة في ٧٥٤، مباشرة بعد الانتصار النهائي؛ فقد أعلن أبو مسلم عن عدم ثقته بالخليفة الجديد، ولكنّه سقط في فخّ الوعود بالمصالحة مع الخليفة، فجاء وحده من دون جنوده المخلصين ليتمّ قتله؛ وهكذا اضطر جنوده وسط الصدمة للقبول بالأمر الواقع.

حاول الموالون للعلويين منذ استقرار الحكومة أن يجمعوا أنفسهم للقيام بجهد جديد. ومن ثمّ فقد أشعل أحد أبرز المرشّحين العلويين «محمد النفس الزكيّة» ثورةً في الحجاز، وادّعى بأنّه «المهدي» ـ وهو لقب يتضمّن مهمّة دينيّة، وكان المختار قد استعمله لمرشّحه ابن الحنفيّة ـ ويبدو أنّه كان يحظى بتعاطف مجموعات أهل التقوى في كلّ مكان، ما عدا الخوارج والفرق الشيعيّة المؤيّدة للعباسيين؛ فقد ثارت حتّى البصرة وأُطفئت ثورتُها بالدم. ولكنّ هذه الثورة في الحجاز كانت ثورة تقويّة، فقد حاولت أن تحتذي أساليب محمّد ضدّ القبائل العربيّة لتواجه قدرات العباسيين الهائلة وأساليبهم، وهكذا فقد مُنيت بفشل ذريع.

بناء على ذلك، كان أمام مجموعات أهل التقوى خياران اثنان: الاستمرار بمعارضتهم العلنيّة على أساس تاريخي جديد؛ أو القبول بالتسوية التي طرحها العباسيّون بوصفها نصف حلّ. تدريجيّاً، قبلت الغالبيّة بالتسوية العباسيّة، وتبنّوا الأردية السود التي كانت ترمز، مثل الأعلام السود، للسلالة الحاكمة. نتيجة لذلك، تعلّق أهل التقوى بمبدأ الجماعة، واعترفوا بصوابيّة تجربة المجتمع العامة وصلاحيّتها مهما كانت درجة النقص التي يُمكن أن تعتريها. كان هؤلاء الرجال، الذين أكّدوا على عدم الانقطاع عن غالبيّة المجتمع المسلم، يرون أنفسهم لفترة طويلة باعتبارهم أتباعاً ومناصرين لـ**الجماعة**، أي للمجتمع بوصفه جسداً واحداً. ولكن حتى ذلك الوقت، كانت فصائل أهل التقوى محليّة نسبياً، وكان قبولهم أو رفضهم للسلالة الحاكمة متفاوتاً بدرجة كبيرة. لم يكن ثمّة انفصال كلّي في المجتمع. اكتسب البيت العباسي مكانه وموقعه بين معظم ورثة مجموعات أهل التقوى في كلّ مكان، باعتبار أنّ خلفاءه هم وحدهم الحكّام الشرعيون مهما كانت أخطاؤهم؛ بينما وجد أولئك الذين لم يقبلوا بالتسوية والتفاهم مع العباسيين أنفسَهم في موقع الأقليّة. وهكذا أصبح ولاء المسلمين محلّ استقطاب عبر الإمبراطوريّة، إيجاباً أو سلباً.

لاحقاً، تمّ تعيين طرفي الانفصال ووسمهم بالقسمة التقليديّة «سنّي» و«شيعي». تبنّى كلّ طرف من الطرفين موقفاً تاريخيّاً لتبرير مواقفه في الحاضر. رفض الشيعةُ المرجعيّةَ الدينيّة لخصومهم، بمن فيهم صحابة محمّد، الذين لم يعترفوا بحقّ عليّ في الخلافة (وهو موقف لا يزال الشيعة المتطرّفون متمسّكين به). في المقابل، أصبح من السمات الملازمة

لخصومهم [أي السنّة] القبول بالمرجعية الدينيّة لكلّ أصحاب محمّد من دون تمييز، على الرغم من النزاعات التي حصلت بينهم.

إنّ مصطلح «سنّي» هو اختصار لـ«أهل السنّة والجماعة». في البداية، تبنّى فريق واحد من الفرق التي قبلت بـ«العباسيين» هذا الاسم، وهو الفريق الذي كان يُؤكّد على الاستمراريّة مع الماضي المرواني (ولم يكونوا محبّين للعباسيين في ذاتهم)، وجمع هذا الفريق مع هذا الموقف اهتماماً خاصّاً بممارسات السنّة كما تمّ التعبير عنها في الأحاديث النبوية. ولكن، لمّا بات هذا الفريق في النهاية هو الممثّل لموقف الجماعة، فإنّ المصطلح لم يعد يُشير بالضرورة إلى جميع تعاليم هذا الفريق، وإنّما فقط إلى القبول بمبدأ الجماعة في مقابل «الشيعة» و«أصحاب الولاء العلويّ».

إنّنا بحاجة إلى مصطلح لوصف أولئك الذين عارضوا مواقف الشيعة (والخوارج) لصالح مبدأ استمراريّة الجماعة؛ ولكن مصطلح «سنّي» ليس مناسباً لذلك. ففي أفضل الحالات، فإنّ مصطلح «سنّي» مُثير للاضطراب والتشوّش، لأنّه منذ البداية كان يُستعمل بطرائق مختلفة من قِبل أولئك الذين يريدون استعماله على نحوٍ حصري لوصف نسختهم الخاصّة من الأرثوذكسيّة. استعمله البعض لوصف المخلصين لاستعمال الأحاديث (السنّة)، من دون أن يُعملوا الآراء الفكريّة (الكلام)؛ واستُعمل لاحقاً، بين من يقبلون بالآراء الكلامية، لوصف المدرسة الأشعريّة والماتريدية في مقابل المعتزلة؛ واستعمل أيضاً من قِبل مناصري الشريعة للتمييز بين المتمسّكين بالشريعة والمتصوفين العرفانيين؛ واستعمل بالعموم كمرادف للفظة أرثوذكسيّة orthodox الإنكليزيّة. (وثمّة مشكلة خاصّة في مصطلح «سنّي» وهي أنّ الإنسان العاديّ يُخطئ غالباً مع الأسف بالافتراض بأنّ الشيعة، لأنّهم يقفون في مقابل السنّة، لا يقبلون بمبدأ الحديث والسنّة). ولعلّ المصطلح الأكثر دقّة لاستعماله هنا هو «الجماعيّ Jamâ'î»(*) [أهل الجماعة]، لأنّ القضيّة والخلاف هنا هو القبول بوحدة الجماعة التاريخيّة، في حين أنّ جميع الفرق تقبل بالسنّة العمليّة بطرائق متشابهة.

(*) لما كانت هذه اللفظة غريبة ومستهجنة، آثرت استعمال «أهل الجماعة» محلّها، وآثرت استعمال «أهل السنّة والجماعة» بدلاً من جماعي ـ سنّي (المترجم).

أحداث الفتنة الثالثة، ٧٤٤ ـ ٧٥٠

عمان (والحجاز والمغرب)	سوريا	الجزيرة العربية	العراق (وغربي إيران)	خراسان (وحوض نهر جيحون)
	٧٤٤ عزل الوليد الثاني وقتله على يد يزيد الثالث، المصلح المرواني المدعوم من قبل القدريّة. ٧٤٤ خَلَفَ يزيدَ الثالث أخوه إبراهيم. ٧٤٥ السوريون يتمرّدون على المروانيين.	٧٤٤ مروان الثاني، القائد المرواني على الثغور، يثور ويصبح الخليفة في دمشق.	٧٤٤ القائد الشيعي، عبد الله بن معاوية يثورُ في الكوفة، ثمّ يتراجع إلى غرب إيران. ٧٤٥ الخوارج الشيبانيون، بقيادة الضحاك، يستولون على الكوفة وعلى أجزاء كبيرة من الجزيرة.	٧٤٥ الحارث بن سريج، من المرجئة، يتمرد مرة أخرى. ٧٤٥ أبو مسلم يأتي إلى خراسان ليقود الحركة العباسية.
نحو ٧٤٦، الخوارج الإباضية يقومون في عُمان بقيادة طالب الحق، ويزحفون غرباً وشمالاً.	٧٤٦ قمع التمرد السوري.	٧٤٦ قمع الخوارج الشيبانيين في الجزيرة.		٧٤٦ قمع الحارث بن سريج من قِبل الوالي نصر بن سيار.
			٧٤٧ الخوارج الشيبانيون يُهزمون في العراق. ٧٤٧ هزيمة عبد الله بن معاوية على يد المروانيين في غرب إيران. ٧٤٩ تحتل القوات العباسية الكوفة في معركة الزاب الصغير؛ تولى السفاح الخلافة؛ إعدام أبي سلمة قائد الشيعة في الكوفة.	٧٤٧ أبو مسلم يُعلن الثورة؛ (٨/٧٤٧) ويستولي على مرو. ٧٤٨ مقتل عبد الله بن معاوية على يد أبي مسلم.
٧٤٨ الخوارج الإباضية يستولون على المدينة، ويُهزمون على يد المروانيين. ٧٥٠ الخوارج الصفرية والإباضية يهُزمون مؤقتاً في المغرب، لكنّ الإباضيين يجددون الثورة في عُمان.	٧٤٨ مقتل إبراهيم، الإمام العباسي، على يد مروان الثاني. ٧٥٠ يفشل مروان في جمع قوات جديدة؛ ويُقتل في مصر.			
			٧٥٠ معركة الزاب الكبرى، القوات العباسية تهزم مروان الثاني.	٧٥٠ ـ ٧٥١ يثور الشيعة في بخارى ويتم قمعهم من قبل العباسيين.

غير أنّ مصطلح «سني» قد أصبح راسخاً في الدلالة على القبول بالجماعة، بين المسلمين وغير المسلمين، إلى درجة أنّه لم يعد من الممكن استبداله الآن. في هذا العمل، لن أستعمل المصطلح بالطرائق المختلفة، وإنّما سأستعمله بأبسط معانيه الممكنة، أي كمقابل للشيعة. وللتأكيد على هذا الاستعمال، سأستعمل المصطلح المركّب «سنّي ـ جماعي» [أهل السنّة والجماعة] (على الرغم من أنّني لست سعيداً به)، إلا حين يكون السياق بعيداً تماماً عن إثارة أيّ تشويش أو اضطراب لدى القارئ[(١٨)].

بهذا المعنى، لم يَتَبَنَّ جميع علماء أهل السنّة والجماعة مذهباً مشتركاً؛ فقد اختلفوا حتى في درجة الاحترام التي تعاملوا بها مع الحكم العباسي؛ ولكنّهم اتفقوا بدرجة كافية تحت القيادة العباسيّة على قبول التسوية المؤقّتة. وإلى اليوم، لا تزال الغالبيّة العظمى من المسلمين تقبل بموقف أهل السنّة والجماعة. أما المناصرون للعلويّين الذين رفضوا أن يصبحوا شيعة بالمعنى الطائفي الحديث للكلمة، فقد توزّعوا تدريجيّاً على مجموعة من الطوائف والفرق المتعارضة، التي استمرّت حتى زمننا الحاضر (مع ذلك، قبل العديد من الأشخاص الموالين للعلويين بموقف أهل الجماعة). أما فرق الخوارج ـ التي تميل إلى الانقسام والتشظّي إلى فرق أصغر تتبادل العداء ـ فقد استمرّت في المعارضة بالطبع، ولكنّها أصبحت أقلّ فعاليّة مع تحوّل معظم السكّان إلى الإسلام[(١٩)].

(١٨) يُمكننا أن نلخّص ثلاث طرائق يُستعمل بها مصطلح «سنّي»؛ وهي على النحو التالي: الإشارة إلى الجماعة في مقابل الشيعة؛ الإشارة إلى أهل الحديث في مقابل المتكلّمين (بمن فيهم المعتزلة والأشاعرة)؛ الإشارة إلى أهل الشريعة في مقابل أهل التصوّف. ومن ثمّ فإنّ المصطلح قد امتدّ ليشمل أصحاب الولاء العلوي وأهل الكلام والتصوّف ممن يقبلون بالمواقف الرئيسة لخصومهم المعتبرين. حين يتخلّى المرء عن الصور النمطيّة القديمة التي تجسّدها هذه الاستعمالات، فإنّ المصطلح لن يعدو كونه تشويشاً لهذه المسائل.

(١٩) لقد تفضّل عليّ كلٌّ من ليونارد بيندر وإل. كارل براون بمساعدتي في توضيح المسوّدات الأوّلية لهذه الفصول.

٢

ازدهار الحكم المطلق

٧٥٠ ـ ٨١٣ [١٣٢ ـ ١٩٨هـ]

من وجهة نظر أهل التقوى، كان نظام الحكم العباسي يُمثّل، في أفضل الأحوال، تسوية تضعهم على نصف الطريق نحو مُثُلهم التقويّة للمجتمع المسلم؛ غير أنّ بعض جوانب الحكم العباسي، بخاصّة اعتباطيّته وتعسّفيّته، كانت تمثّل فساداً حادّاً، وأحياناً تمثّل انتهاكاً فجّاً وغريباً للنظام الاجتماعي الإسلامي الصحيح. استمرّ العلماء من أهل التقوى في تطوير برنامج الثقافة الإسلاميّة، على شكل قانون الشريعة ومذاهب أهل الشريعة التي تعود في أصولها إلى محمّد وإلى التقاليد الإيرانيّة ـ الساميّة التوحيديّة بالعموم، وقد كان برنامج الثقافة الإسلاميّة هذا يُتيح للخليفة العباسي دوراً ثانويّاً في أفضل الأحوال. ولكن، من وجهة النظر الأكثر شيوعاً في دوائر البلاط وبين معظم السكان العاديين، المسلمين وغير المسلمين، فإنّ النظام العباسي كان يُمثّل اقتراباً معقولاً من النموذج الاجتماعي المثالي. أما مجموعة القيم والمعايير الأخرى البديلة التي تطوّرت في دوائر البلاط فإنّها تعود هي الأخرى إلى المجتمع الإسلامي المبكّر، كما تطوّر في ظلّ الخلفاء الفاتحين، وفي الوقت نفسه إلى التقاليد الثقافيّة الإيرانيّة ـ الساميّة، بخاصّة تقاليد الإمبراطوريّة الساسانيّة. ومثلما طوّر العلماء نمطاً ثقافيّاً شاملاً، فكذلك طوّر المجتمع المحيط ببلاط الخلافة نمطاً ثقافيّاً شاملاً، وفي هذا النمط، لم يكن للثقافة الناشئة لأهل التقوى إلا أهميّة هامشيّة في أفضل الأحوال. كان هذا النمط ـ على خلاف النمط المرتبط بالشريعة ـ أرستقراطيّاً أكثر مما كان شعبويّاً؛ فقد كان قائماً بالدرجة الكبرى على التقاليد الزراعيّة، كتلك التي بقيت حيّة

منذ الأزمنة الساسانيّة بين طبقة السادة والنبلاء من ملّاك الأراضي في المرتفعات الإيرانيّة، بما في ذلك خراسان.

الحكم المطلق لدولة الخلافة

بالنظر إليه من هذا التقليد، كان الخليفة شخصيّة عظيمة، فهو وارث الملوك العظام للإمبراطوريّة الإيرانيّة، التي بُنيت بغداد بالقرب منها. وكان ينبغي أن يحظى بهالة دينيّة خاصّة، غريبة عن روح الشريعة كما يتصوّرها أهل التقوى، وقريبة من تصوّرات الساسانيين القدامى. عندما تمّ التعامل مع الخليفة بوصفه «ظلّ الله على الأرض» ـ وهو ما كان فعلاً ـ لم يكن للعلماء إلا أن يُصابوا بصدمة كبيرة. كان الملك الساسانيّ يتربّع على قمّة المجتمع الأرستقراطي المنظّم إلهيّاً بحسب تقاليد المزديين، ومن ثمّ فإنّه كان أداة خاصّة لتحقيق الإرادة الإلهيّة؛ وكان بالتالي مرتبطاً على نحوٍ خاصّ بالعظمة الإلهيّة المقدّسة، التي تُحيطه بهالة غامضة تمثّل سلطان الله وقدرته المطلقة. لا شكّ بأنّ شريعة الإسلام، بتأكيدها على تساوي جميع البشر أمام الله، لا تستطيع القبول بمثل هذا التصوّر. على الرغم من أنّ دوائر البلاط كانت تريد أن تعزو مثل هذا الموقع للخليفة، إلا أنّها حافظت على لغة بعيدة عن عزو أيّ من صفات الألوهيّة الحقة للخليفة.

في أيامنا هذه، وبعد أن أصبحنا نرى بأنّ الديمقراطيّة التمثيليّة هي المبدأ الوحيد المناسب للحكم الوطني، أصبح من السهل إساءة فهم المثال والنموذج الملكي. ومن السهل جدّاً أن نتحدّث بازدراء عن «الاستبداد الشرقي»، وأن نُدهش أحياناً حين نرى بعض أحكم الرجال، في الحاضرتين الإسلامية والمسيحية، وفي جميع العصور وصولاً إلى القرون الأخيرة، ينظرون إلى الملكيّات على أنّها الشكل الأمثل للحكم بلا منازع.

في الحقيقة، قبل استقرار ظروف العصر التقني الحديث، كانت الملكيّات القويّة هي الشكل الأكثر إقناعاً من بين أشكال الحكم التي تتجاوز المستوى المحلّي في أيّ مجتمع زراعي. في الدول الصغيرة جداً ـ التي تقتصر على مدينة واحدة وما يُحيط بها من نواحٍ، والتي يُمكن أن يلتقي معظم البشر فيها وجهاً لوجه ـ في العديد من أجزاء العالم، كان ثمة أشكال مختلفة صالحة من الحكم المحلّي/البلديّاتي: حكم رجل واحد أو لجنة أو

حكم مجلس أوليغارشي أو شعبي. ولكن، حين تكتسب الدولة حجماً أكبر من ذلك، وباستثناء الحالات القليلة التي يُمكن فيها استمرار شكل من الاتحاد الحرّ بين البلديّات المحلّية، كان يبدو بأنّ الحكم الملكيّ هو الخيار المناسب الوحيد لتفادي حكم الأوليغارشيّة المسلّحة الجشعة. وهكذا فقد أصبحت الملكيّة في كلّ مكان هي المثال الأعلى للحكم؛ ولذلك، فحتّى عندما كانت السلطة الملكيّة المركزية تضعف إلى حدٍّ تعجز فيه عن أداء وظائفها، فإنّ الأوليغارشيّة التي تُدير الحكم لتحقيق مصالحها الضيّقة كانت تُبقي على أشكال الملكيّة وتحافظ عليها كنوع من الديكور الضروري[1].

يقوم مبدأ الملكيّة على منح شخص واحد في المجتمع سلطة فائقة، مُنزّهةً عن المصالح، لا يُمكن تحدّيها؛ أي جعله يحظى بامتيازات عالية إلى درجة لا تجعل أحداً يفكر في منافسته؛ ومن ثمّ فإنّ مصالح الملك لن تعود موجّهة ضدّ الأفراد الآخرين، وإنّما ستصبح مصالحه هي مصالح المجتمع ككلّ، الذي سيكون في ازدهاره العام نفعٌ عائد على الملك، مهما كان مصير الأفراد بأعيانهم. ولا بدّ أن تكون سلطته مطلقة ليصبح الغني والميسور

(١) إنّ المحاولة الحديثة الأبرز لإحياء مفهوم «الاستبداد الشرقي» هي عمل كارل ويتفوجل، وهو عمل ذكي ولامع ناقد للسوفياتيّة، ولكنّ الطابع التخطيطي المفرط للعمل يجعله غير مفيد في فهم المؤسسات السياسيّة في المنطقة القاحلة (أو في أيّ مكان آخر). انظر:

Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (New Haven, CT: Yale University Press, 1957

فدراسة روبرت آدمز التي سبقت الإشارة إليها **أطراف بغداد: تاريخ الاستيطان في سهول ديالى** تظهر كم كان الحكم القائم على تنظيم المياه من خلال أعمال الريّ (الذي يتطلّب بالضرورة إدارة بيروقراطيّة كبيرة) نموذجاً سياسيّاً نادراً ومحدوداً. ففي قلب المنطقة القاحلة، كانت هذه الأنماط شديدة الفعاليّة، وبالأخصّ تحت حكم أنوشروان والملوك اللاحقين له. انظر:

Robert M. Adams, *Land Behind Baghdad: A History of Settlement on the Diyala Plains* (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1965).

بل إنّ ويتفوجل يُلاحظ بأنّه حتّى لو كان هناك إمكانيّة لتمييز شيء اسمه «الاستبداد الشرقي»، فإنّنا سنجده في أمكنة أخرى سوى المشرق التقليدي أيضاً، كما أنّنا سنجد بأنّه ليس مُعمّماً بالضرورة على جميع الأراضي الشرقيّة؛ أي إنّه يرى بأنّ النقاش هنا لا يدور حول سمة ثقافيّة أو قطاع مخصوص في العالم، وإنّما حول ظاهرة يُمكن أن تظهر في أيّ مكان إذا وجدت الظروف المناسبة لذلك. ولكنّ التفحّص الدقيق سيكشف لنا نقطة إضافيّة. فالتمييز بين الحكم المطلق في أوروبا الغربيّة والحكم المطلق في الأجزاء الأخرى من العالم قد يكون ذا أهميّة أدبيّة ما؛ ولكنّنا لن نجد فروقاً كبيرة في الدرجة، من ناحية الوظيفة السياسيّة، بين الحكم المطلق في الصين مثلاً ونظيره في أيّ مكان آخر. إنّ تقسيم نزعات الحكم الإطلاقي إلى نوعين، الاستبداد الشرقي في مقابل الملكيّة الغربيّة (على الأقل في الأزمنة ما قبل الحديثة) ليس سوى ثنائيّة خاطئة.

على ذات السويّة مع الفقير عنده. ويجب أن يكون قادراً على تسوية الخلافات الخطرة، من دون أن يكون هناك رادّ لحكمه؛ كما يجب ألا يكون هناك سبب يمنعه عن الاستماع لشكاوى الفقراء وممثّليهم. كان الصينيون والعرب، والهنود والغربيّون، يُحبّون أن يسمعوا في ضوت الطبل أو الجرس خارج قصر الملك القديم صوتَ عدالة الملك التي تأتي مسرعة. ولكنّ الحقيقة كانت أقلّ رومانسيّة من ذلك بالطبع، وإن لم تكن بعيدة كلّ البعد عنها. فالملك كان بمثابة المُحكّم النهائيّ فقط؛ ولكنّ البلاط الملكيّ سيكون أكثر فعاليّة كلّما تركّزت الأنشطة الإداريّة في أيدي مرؤوسيه المباشرين، الذين يعتمدون عليه في سلطتهم. كانت البيروقراطيّة تكمّل الملك. نظريّاً يُمكن النظر إلى هذه القوّة بأنها الضامن الأعلى للمساواة والعدالة بين الرعايا العاديين؛ وأنها المصدر الوحيد لضبط التوازن في مواجهة النزوعات الطبيعيّة نحو التمايز والتفاوت في المجتمع.

قبل الأزمنة الساسانية بكثير، ومنذ زمن سلالة الأخمينيين وحكم داريوش وخشايارشا [أحشويرش]، طوّرت الشعوب الإيرانيّة والساميّة تقاليدهما في الحكم الملكيّ المطلق، الذي أصبح الدعامة الرئيسة للنظام الاجتماعي في الإمبراطوريّة الساسانية. حافظ المجتمع الساساني على نفسه لما يزيد على أربعة قرون في حالة من الازدهار النسبي ومن الكرامة الإنسانيّة تحت حكم سلالة واحدة من الملوك. وهكذا فإنّ من يعتزّون بالنموذج الملكيّ ظلوا ينظرون إلى ذلك المجتمع كتجسيد للنظام الاجتماعي وللاستقرار، بل وللعدالة للأفراد. وقد أُخذت مبادئ هذا النظام كمسلّمات سياسيّة. **أوّلاً**، يجب أن تكون الملكية عالميّة؛ فيجب على الأقل أن تضمّ جميع الأراضي المتحضّرة في الجزء الخاص بها من العالم، الذي يُمكن أن تتشكّل فيه قوّة منافسة؛ ذلك أنّه من دون هذه الكلّية والعالميّة لا يمكن للسلام أن يُحفظ بين المدن والشعوب المختلفة. **ثانياً**، يجب أن يكون الملك مصوناً ومُحصّناً من الانتقاد والإساءة (تجريم إهانة الذات الملكيّة Lèse-majesté)، وأن يكون مُلزماً بقوانين أسلافه، لا برأي أيّ فرد أو مجموعة من أتباعه. **أخيراً**، يجب أن يكون الملك مُحاطاً بفريق محترف من الأرستقراطيين ـ الذين يرأسون البيروقراطيّة ـ والذين (على الرغم من أنّهم أيضاً خاضعون لإرادة سيّدهم الاعتباطيّة) يحظون بموقع رفيع في المجتمع

بالعموم يؤهّلهم ليكونوا قادرين على الحكم بروح النبالة المحايدة نسبياً. كان يُنظر إلى أنوشروان بوصفه الملك الساساني النموذجي، الذي كان يُجسّد في شخصه العدالةَ والإحسان للضعفاء؛ فهذا ما يُميّز المكانة الرفيعة والعالية للملك. كما أنّ أنوشروان كان مدعوماً بأحكم الوزراء، الرأس الأرستقراطي للبيروقراطيّة، بزرجمهر، الذي أصبح نموذج الحكمة الذي يقتدي به الوزراء جميعاً.

ولكن، إن كان لا بدّ من الحفاظ على هذه المكانة الملكيّة للشخص، وعلى مكانة رجالِهِ وعمّاله، فلا بدّ من تعزيز ذلك عبر نمط من السلوك الذي يجعل الملك متمايزاً عن رعاياه ويفصل بينهم بهوّة نفسيّة واسعة، تماماً كما ينفصل البلاط الملكيّ عن الحياة اليوميّة للرعايا العاديين. فالجميع يعرفون أنّ الملك ليس إلا بشراً مثلهم، وأنّه بقامةٍ من ستّة أقدام من اللحم، وبعواطف مثل عواطف أيّ شخص آخر، لا يُمكن أن يكون مصوناً أو ذا حرمة خاصّة؛ وكذلك الحال بالنسبة إلى عمّاله وحاشيته. لأجل ذلك، كان الملك الساساني محجوباً عن أن يأتي إليه من يشاء من الناس، ومُحاطاً بأبّهة المُلك دوماً. والآن، تمّ عمل الشيء نفسه مع الخليفة، الذي تحوّل من مجرّد قائد بسيط لمجموعة من المؤمنين المتساوين معه إلى شخصيّة مُبجّلة، تسكن في عالم من الترف والرفاهيّة المذهلين، تحيط به مجموعة كبيرة من آداب سلوك etiquette حياة البلاط بتفاصيلها الدقيقة، وباتت كلمة الخليفة الآن مُطاعةً مثل القانون الإلهيّ. هكذا فقد صُمّمت آداب السلوك في بلاط بغداد بشكل مقصود على غرار البلاط الساساني، وكانت المضامين الاجتماعيّة لكليهما واحدة.

لم يكن الحديث مع الخليفة العباسي أمراً متيسّراً إلا لعلية القوم، وكان الوصول إلى الخليفة يتطلّب المرور عبر سلسلة من المسؤولين وفقاً لمجموعة من الطقوس الرسميّة، التي تتضمّن تقبيل الأرض أمام الخليفة. وقد كانت أعراف الخضوع الصريح أمام الخليفة أمراً مثيراً لغضب «العلماء» والصالحين عموماً؛ فهذا الشكل المشابه للعبادة ليس مُستحقّاً إلا لله. ولمّا كان الخليفة رجلاً كالرجال، فلا بدّ أن يكون التعامل معه وفقَ الطريقة البسيطة التي تنصّ عليها الشريعة في التعامل مع أيّ شخص آخر. فكما كانت الأحاديث تؤكّد، فإنّ النبيّ نفسه كان يتعامل على هذا الأساس، فكيف بالخليفة؟

أخيراً، كعلامة على قوّة الخليفة وقدرته، كان يقف بجانبه دوماً السيّاف، المستعدّ لقتل أرفع الشخصيّات بمجرّد إشارة من الخليفة. من وجهة نظر الشريعة، بتأكيدها على الكرامة الفرديّة وعلى حرمة النفس إلا من خلال محاكمة نزيهة تحتكم لقوانين الله، فإنّ الإعدامات الفوريّة التي كان يقوم بها الخليفة كانت من كبائر الأعمال الشنيعة. أما من وجهة نظر مناصري الحكم المطلق للملك، فقد كان ذلك وسيلة ضروريّة لحلّ عقدة غورديياس(*) الخاصّة بأصحاب الامتيازات. فمثل عمليّة «المصادرة» (تغريم المسؤولين المُقالين وتعذيبهم لإجبارهم على الدفع)، فإنّ إساءة استعمال الخليفة حقّه في الإعدامات المباشرة كان مخصوصاً فقط بمن يرتادون البلاط بإرادتهم، الذين استمتعوا بالرفاهية التي يوفّرها، والذين كان عليهم في الوقت نفسه أن يحتملوا مخاطر ذلك. كانت العقوبة النهائيّة في هذه الإعدامات تُقدّم بوصفها ضمانةً للسلام بين بقيّة السكان.

لا شكّ بأنّ هذا المزاج لم يكن متوافقاً مع القيم الشخصيّة لرجال القبائل العرب الأحرار، كما أنّه لم يكن متوافقاً مع آمال أهل التقوى. ساهمت التمظهرات المبكّرة لهذا المزاج في إضعاف دعم الطبقات العليا من العرب للسلالة المروانيّة، حتّى في ظلّ كراهية المسلمين الجدد وأبنائهم للسلالة بسبب عروبيّتها. ولكن، حتى في أثناء الفتنة الثالثة، أحكم مروان الثاني، في الأجزاء التي يتحكّم فيها من الإمبراطوريّة، التنظيم البيروقراطي وحكم الخليفة المطلق. عندما انتصرت الدعوة العباسيّة، كانت الطبقات العربيّة العليا قد أصبحت ضعيفة بالفعل. وعلى الرغم من قيم الأتقياء، كان الطريق مفتوحاً لإعادة تأسيس الدولة بشكل صريح على أسس القيم المدنيّة الإطلاقيّة طويلة الأمد، السائدة في المنطقة. هكذا، أكمل العباسيّون الأوائل العمل الذي بدأ فيه عبد الملك وهشام. في زمن المنصور، كان كلّ المجتمع يعرف حاكمه المباشر؛ شكّلت العائلات العربيّة عنصراً من عناصر الطبقة

(*) عقدة غورديياس أسطورة يونانيّة قديمة تحكي عن فلاح بسيط أصبح ملكاً لفريجيا بنبوءة عرافة تلميسوس (عاصمة فريجيا)، وقد قدّم إلى زيوس عربته قرباناً بعد أن قام بشدّ عقدتها لتغدوَ بلا أطراف. وقد بقيت هذه العقدة في أحد قصور فريجيا إلى أن قطعها الإسكندر بسيفه فتحقّقت في حقّه نبوءة العرافة بأنّ من يحلّ هذه العقدة سيفتح آسيا. والاستعارة تعني في هذا السياق العقدة أو المعضلة التي لا سبيل إلى حلّها إلا بطريقة جريئة وحاسمة (المترجم).

ذات الامتيازات مع عناصر أخرى، وأصبح الخلفاء في مرتبة أعلى من الطبقات ذات الامتيازات ومن كلّ شيء آخر.

دعائم سلطة المنصور

كان أوّل الخلفاء العباسيين، [أبو العباس] السفاح ـ الذي صادف أن يكون على رأس العائلة العباسية عندما استولت الحركة العباسيّة على السلطة في ٧٥٠ ـ هو من أرسى النمط العباسي فيما يتعلّق بالقتل من دون تمييز لأعضاء العائلة الأمويّة الذين وصلت يده إليهم، بل إنّه نكّل بهم غدراً، وبوحشيّة فائقة كما تقول الروايات، حتى إنّه طالب بالتمثيل بجثثهم. من بين القصص التي تروى عنه أنّه مرّة أظهر تراجعه عن هذا البحث الدمويّ عن أبناء الأمويين ودعا كلّ من تبقّى منهم إلى مأدبة، كعلامة على الصلح والمسامحة، وعندما جلسوا إلى المائدة، حُزّت رؤوسهم، وفُرِدت سجادة فوق أجساد الموتى والمحتضرين، ثمّ استمرّت المأدبة في الغرفة نفسها على وقع تأوّهاتهم. قد تبدو القصّة مرعبة إلى درجة التشكيك في صدقها، ولكنّها توضّح كيف كان الناس ينظرون إلى السلالة العباسيّة.

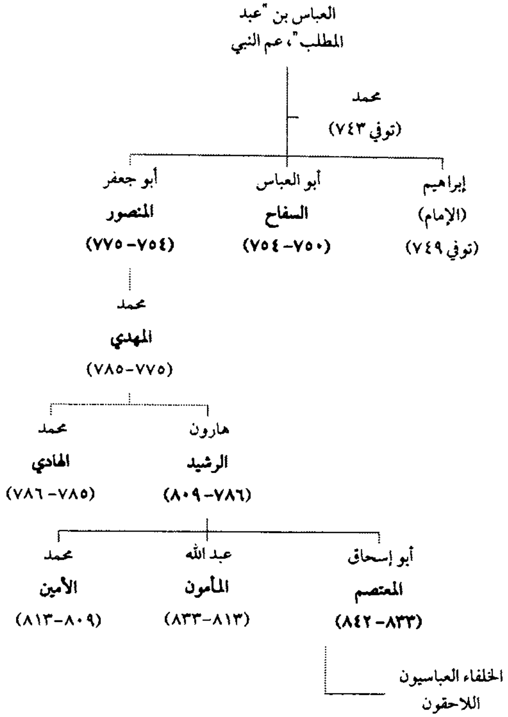
كان الأمويّون السوريّون، حتى نهاية عهدهم، حريصين على صِلاتهم الشخصيّة والقبليّة بالعائلات العربيّة الكبيرة الأخرى؛ كان ثمة ثارات وحالات من القتل والإعدام بالطبع، كما حصل مع المتمرّد الكوفيّ حجر [بن عدي]، إلا أنّ أحداً لم يكن يستهين بقتل شخصيّة عربيّة بارزة أو يستخفّ بدمه. أما السفاح، فعلى العكس من ذلك، كان يسبح في عنفه. لم تكن قوّته تعتمد على الجنود السوريين أو العراقيين في الأمصار، بعواطفهم القبليّة وقيمهم عن الكرامة الشخصيّة، وإنّما على المزيج الخراساني من السادة العرب والفرس وقوّاتهم من الفلاحين، الذين كانوا فيما يُفترض يُريدون منه أن يقوم بدور الحاكم المطلق، كما كانت عليه الحال في أزمنة الملوك الإيرانيين القدامى. ولا شكّ بأنّ استعماله المفرط للقوّة كان إعلاناً لا يُمكن إساءة فهمه بأنّ عهده سيستجيب لهذه المطالب.

توفّي السفّاح (٧٥٤) بعد سنوات قليلة من اعتلائه العرش، وخلفه أخوه المنصور (٧٥٤ ـ ٧٧٥) على رئاسة العائلة العباسيّة، وبالتالي على الخلافة. تابع المنصور ترسيخ البنية الإمبراطوريّة المطلقة لحكم العباسيين.

وعندما تخلّص، بالقتل، من أبرز الشخصيات الشيعيّة، فإنّه كان في نفس الوقت يتخلّص من الرجال الذين أوصلوا عائلته إلى السلطة، والذين كانوا بالتالي في موقع من الاستقلال النسبي عنها، والبعد التام عن قيمها. وعندما أخمد تمرّد الشيعة مع [محمّد] النفس الزكيّة في مكّة وأجبر «العلماء» على الاختيار بين المعارضة اليائسة أو الوصول إلى تسوية ما، فإنّه كان في الوقت نفسه يؤكّد على حريّة الحكم الملكيّ من أيّة قيود أو حدود تفرضها أيّة جماعة ثانويّة؛ أي من أيّ قطاع من العناصر العليا ذات الامتيازات من السكان.

على الرغم من ذلك، لم يكن المنصور قادراً على استعادة السلطة المطلقة بالشكل الذي كانت عليه لدى الساسانيين. فالإداريّ الموهوب، ابن المقفّع (وقد كان تحوّل إلى الإسلام من المزديّة)، قدّم للمنصور برنامجاً يُمكن من خلاله استعادة درجة أكبر من الحكم المطلق ذي الأساس الزراعي. حثّه ابن المقفع على تكملة الأساس العسكري المباشر لسلطته من خلال تجميع الطبقات الزراعيّة وحشدها ـ عمليّاً عبر مصالحة العائلات التي كانت لا تزال متوجّهة نحو النظام المرواني وقيمه، وعبر ربط المتخصّصين الدينيين بالدولة ـ وبالتالي أن يصبح العلماء من أهل التقوى جزءاً من نظام رسميّ مشابه لنظام الكهنة المزديين القدامى، ثمّ تتويج هذه البنية الكهنوتيّة بالتأكيد على السلطة النهائيّة للخليفة في مسائل الفقه. ولكنّ مثل هذا المسار كان صعب التطبيق بسبب ظروف انتصار العباسيين: اعتمادهم على كراهية الخراسانيين للسوريين، وخيانتهم للقضيّة العلويّة، الرائجة بين معظم مجموعات أهل التقوى. ولكنّ هذه الظروف قد تأتّت بدورها بتأثيرٍ من تحيّزات القبائل العربيّة وبتأثير من استقلالية العلماء. لقد كان التطلّع إلى العلويّين نابعاً من كونهم أبطالاً للكرامة الفرديّة وخصوماً للسلطة المركزيّة، ولذا فحتّى لو تقلّد علويّ زمام السلطة، فإنه لن يعدوَ ما فعله المنصور للوصول إلى الحكم المطلق المستقرّ والفعّال. كان لقوّة تحيّزات العرب والنزعة الفرديّة التقويّة دورٌ مهمّ تقومان به، وهو دور مؤدّاه في النهاية إضعاف التضامن بين الطبقات الزراعيّة. في النهاية أُعدم ابن المقفّع بعد شكوك حول هرطقته. ولكنّ المنصور فعل كلّ ما بوسعه.

الخلفاء العباسيّون الأوائل



كان المنصور مهتمّاً بالسيطرة على إمبراطوريّته الجديدة من خلال بيروقراطيّة قادرة على مراقبة جميع الولايات في نفس الوقت، وقد وجد بُغيته في **كاتب** (سكرتير) موهوب وعديم الضمير، ليُنظّم له الهيكل الماليّ. كان عمله مختصّاً بدرجة جعلت من منصبه أمراً لا غنى عنه. وهكذا فقد تطوّر هذا المنصب إلى أن وصل في النهاية إلى منصب «الوزير». (كان المنصور مشتهراً بمُتابعة الشؤون الماليّة عن كثب، وكثيراً ما كان يُذمّ بالبخل، ولكن حين حانت وفاته كانت الخزينة ممتلئة). كما أنّه كان حريصاً على بناء شبكة من الجواسيس لإحباط أيّ مؤامرة مستقبليّة كتلك التي أوصلته وعائلته إلى السلطة، وأيضاً لاستثمار هذه المعلومات والاستفادة منها من قبل المسؤولين المختلفين في الأجهزة المختلفة.

كانت جميع هذه الأجهزة الحكوميّة تعتمد ماليّاً على الموارد المحسوبة بدقّة، بخاصّة الزراعة. ومثلما كانت عليه الحال مع المروانيين، أدّت الموارد

الزراعيّة في الهلال الخصيب دوراً رئيساً وإن لم يكن بذات النسبة من الموارد الكليّة. في أثناء الحكم المسيحي [الروماني] تمّ تطوير الأراضي الداخليّة في المدن السوريّة، وفي الحزام الجافّ الممتدّ شرق نهر العاصي ونهر الأردن بشكل كبير، كجزء من خطوط التجارة (والحج) شرق البحر الأبيض المتوسّط؛ وقد تمّ الحفاظ على نموّ هذه المناطق تحت حكم المروانيين، أحياناً بطريقة مباشرة عبر حيازة السلالة الحاكمة للأراضي. تحت حكم المروانيين أيضاً، تمّ تطوير منطقة الجزيرة بشكل أكبر، وهي منطقة لم تكن مُستثمرة بحكم وقوعها بالقرب من الجبهات القتاليّة؛ وكذلك تمّ تطوير سواد العراق، الذي كان في السابق أساس قوّة أنوشروان؛ فبعد مدّة من إهماله من قبل خلفاء المدينة، حيث بقيت العديد من قنوات الريّ مُهملة بعد تعطّلها في السنوات الأخيرة من حكم الساسانيين، تمكّن المروانيون بجهودهم ـ كتلك الجهود التي بذلها الحجاج ـ من استعادة السواد والوصول به إلى أقصى طاقاته الإنتاجيّة. ولكنّ السواد، تحت حكم العباسيين، بات يقوم بذات الدور المركزيّ الذي قام به في عهد الساسانيين في تمويل الدولة. أمّا الأراضي الداخليّة في سوريا ذات كُلَف الريّ الباهظة (والتي كان إنتاجها يتضاءل، في حين أنّ مناطق جديدة كالجزيرة كانت تُوفّر انتاجاً زراعياً أكبر) فقد تمّ التخلّي عنها مع انهيار البيت الأموي. ولكنّ السواد لم يعد يستعمل كقاعدة سياسيّة بنفس الحصريّة والتركيز اللذين كان عليهما في زمن أنوشروان؛ إذ يبدو بأنّ قيمته المباشرة بالنسبة إلى الحكومة كانت قد بدأت بالتراجع في الواقع مباشرة بعد وصول العباسيين إلى السلطة، مع تزايد أعداد الأفراد الذين يتحاصصون الإيرادات ويقتطعون منها. (ولكنّ هذا النقص في استغلال الدولة المكثّف ربما يعود إلى أنها حافظت ـ على الرغم من الموارد الأخرى في الجزيرة ـ على استغلالٍ اقتصادي يقترب من أعلى المستويات الساسانيّة، ولمدّة أطول: إلى منتصف القرن التاسع، حين بدأت استثمارات السواد بالانخفاض بشكل كبير)(٢).

---

(٢) انظر:

Adams, Ibid.

وحول الأرياف السوريّة، انظر عمل جان سوفاجيه:

= Jean Sauvaget, *L'Enceinte primitive de la ville d'Alep* (Beyrouth: Imprimerie catholique, 1929).

في الوقت نفسه، كان للتجارة، بل وللإنتاج الحرفيّ، دور مؤثّر في اقتصاد الدولة. فالتجار يدفعون الزكاة (مرّة واحدة في السنة) على بضائعهم حين ينقلونها عبر نقاط تفتيش الدولة؛ وعلى المستوى ذاته من الأهميّة، فإنّهم أيضاً يُحافظون على شبكة من قنوات المستهلكين والتسهيلات الائتمانيّة والماليّة، التي تسهّل على الإمبراطوريّة التحكّم بالضرائب الماليّة باتساع يمتدّ من المغرب واليمن إلى حوض نهر جيحون. ويبدو أنّ اعتبارات سهولة حركة التجارة، إضافة إلى السابقة الإمبراطوريّة [للساسانيين]، قد حدّدت الموقع الجديد للعاصمة التي باشر المنصور في بنائها، بغداد، في موقع آمنٍ بعيداً عن شيعة الكوفة وقريباً من العاصمة القديمة للساسانيين طيسفون.

بنى المسلمون مدناً قبل بغداد؛ فقد تحوّلت الأمصار التي بناها العرب في بداية الفتوحات إلى مدن كبرى؛ وكانت هذه المدن تُدار على أساس القوّات القبليّة التي استقرّت فيها في البداية. ولكنّ بغداد بُنيت على أساس خطّة مختلفة (يُمكن توقّعها فقط على أساس المدينة الجديدة التي بناها هشام [الرصافة السوريّة]). لم يكن موقع بغداد (كما في حالة البصرة والكوفة) متاخماً للصحراء، لتكون سهلة الوصول عسكريّاً للمتنقّلين على

= ثمّة نزوع غير سار نحو عقد مقارنات عالميّة بين الظروف الاقتصاديّة في ظلّ حكم الرومان والعرب اعتماداً على مجموعة متفرّقة ومشتّتة من المعلومات. بداية، من الخراب النسبي في بداية القرن التاسع عشر، في الأراضي العربيّة التي حكمها الأتراك، الذي يُظهر، فيما يُفترض، النتائج الكارثيّة للإسلام. اعتاد الملاحظون الغربيّون المحدثون القول بأنّه في الحقبة القديمة (وهي مدّة تمتدّ لآلاف السنوات من دون أن يقوموا بأيّ تمييز داخلها) كانت هذه المناطق الصحراويّة مزدهرة بشكل كبير، وهو ما يؤكّده خراب قنوات الماء والمدن لاحقاً. في هذا السياق، يظهر السؤال العلمي التالي: متى بالضبط بدأ حضور المسلمين بالتسبّب بهذا الخراب المفترض؟ وقد وصلنا الآن إلى اكتشاف كبير حين ظهر بأنّ حالةَ الأرض التي فُحصت، على الأقل في سوريا، ليست هي حالتها بعد الفتوحات العربيّة فوراً. ولكننا لا نزال بحاجة إلى دراسات تفصيليّة وافية لأزمنة وأمكنة محدّدة. وحين تصبح هذه الدراسات بين أيدينا، سيصبح من الأسهل أن نتذكّر بأنّ خراب منطقة ما لا يُشير إلى انحدار شامل بالضرورة في كلّ المنطقة الممتدّة بين النيل وجيحون؛ لا من الناحية الاجتماعيّة والتاريخيّة العامّة وحسب، بل وحتّى من الناحية الاقتصاديّة التفصيليّة. فقد يكون تراجع الاستثمار في منطقة ما مساوياً لزيادة الاستثمار في منطقة أخرى. إنّ التراجع الاقتصادي الذي لا يُمكن إنكاره، والذي عانت منه المنطقة ككل في مرحلة ما بين القرنين الثامن والثامن عشر، لا بدّ أن يُدرس بتقنيّات أدقّ.

الإبل؛ وإنّما بُنيت، مثل طيسفون، على ضفّة دجلة في موقع تم اختياره بعناية ليكون مركزاً اقتصاديّاً لكلّ سكان المنطقة؛ فقد تمّ اختيارها لإدارة الزراعة وتنظيمها في السواد، ولتكون أيضاً ملتقى طرق تجارة الجملة وتجارة المواد الكماليّة؛ سواء طرق التجارة عبر المياه ـ على طول نهري دجلة والفرات من الخليج العربي وشرق البحر الأبيض المتوسّط ـ أو طرق التجارة البريّة من الجبال الإيرانيّة. إضافة إلى ذلك، لم تُبنَ بغداد كتجمّع لأجسام مستقلّة من القبائل العربيّة المختلفة، بل كان قصر الخليفة الهائل هو بؤرة تركيزها.

كانت «المدينة المدوّرة» هي أهمّ أجزائها، وهي المجمّع الإداري الذي كان الخليفة يعيش فيه وحوله أعضاء العائلة العباسيّة وعمّال البلاط والحاشية، في أبنية كبيرة تحوي أعداداً كبيرة من أتباعهم. في الأطراف والضواحي، تظهر الأسواق ومساكن بقيّة السكان. تمّ اختيار هذا الموقع بعناية، فعلى الرغم من أنّ الخلفاء اللاحقين حاولوا الهرب من الضغط السكاني في بغداد (كما حصل مع المنصور الذي نأى عن الكوفة)، إلا أنها بقيت مركزاً ثقافيّاً واقتصاديّاً منقطع النظير طوال مرحلة الخلافة العليا.

تبنّى أوّل الخلفاء العباسيين لقباً ذا نبرة قياماتيّة، السفاح، الذي يتضمّن في آنٍ معاً دلالة النبالة ودلالة القسوة والبطش الدمويّ في إنفاذ الانتقام الإلهي. وكذلك كان «المنصور» لقباً، يتضمّن معنى أنّ الخليفة مخصوص بنصر الله.

كان الخلفاء الأمويّون، حتى نهاية عهدهم، يُعرفون بأسمائهم المجرّدة؛ ولكنّ المنصور جعل من الألقاب عُرفاً وتقليداً مستمرّاً في نسله عبر منح ابنه، الذي عيّنه وارثاً له، لقباً كهذا اسماً؛ فقد أسماه «المهدي»، وهو اللقب الذي كان الشيعة يُطلقونه على من يتطلّعون إلى مجيئه لاستعادة العدالة الإسلاميّة. بهذه الطريقة، ربّما كان المنصور يعني بأنّ ابنه سيُعوّض عن الطرق الدمويّة التي أقام عليها والده سلطته، ولكنّ الاسم كان بالطبع إعلاناً بأنّ الحكم العباسي المطلق هو النتيجة النهائيّة لآمال أهل التقوى وخططهم.

ازدهار الخلافة العليا ٧٥٠ ـ ٨١٣

٧٥٠ ـ ٧٧٥ خلافة أخوي الإمام إبراهيم، السفّاح والمنصور
جيل الفتنة الثالثة

٧٢٣ ـ ٧٥٩	ابن المقفع يدشّن الأدب النثري، مع ترجمات عن البهلوية.
٧٦٥	وفاة جعفر الصادق، إمام الشيعة الذين أخذوا بالمسلك الفاطمي لاحقاً؛ انقسام الشيعة من تاريخ وفاته.
٧٦٧	وفاة ابن إسحاق، كاتب سيرة محمد.
٧٠٠ ـ ٧٦٧	أبو حنيفة، الإمام الكبير لمدرسة الفقه العراقيّة، يرفض العمل [قاضياً] تحت إمرة العباسيين.
٧٨٦	وفاة الخليل [الفراهيدي]، أول من نظّم علوم النحو والعروض والمعجم.
٧٥٦ ـ ٩٢٩	إسبانيا تستقلّ تحت حكم أمراء السلالة الأموية (٩٢٩ ـ ١٠٣١؛ أطلقوا على أنفسهم لقب الخلفاء)؛ أدى التنافس بين مختلف القبائل العربية والمسلمين المحليين الجدد إلى استمرار الفوضى هناك.
٧٦٢ ـ ٧٦٣	تأسيس بغداد، التي أصبحت العاصمة التجارية والثقافية لبلاد المسلمين قاطبة.
٧٧٥ ـ ٧٨٥	خلافة المهدي؛ تدريجياً، نشوء علاقة بين الدولة العباسية وعلماء السنة (وتأييد نموذج التقوى الخاصّ بهم) من الآن فصاعداً، إما أن تتفق المعارضة السابقة من أهل التقوى مع العباسيين، بوصفهم أهل السنّة والجماعة، وإما أن تلجأ (أقليّة) في النهاية إلى الطوائف الشيعية المعارضة؛ اضطهاد المانويين، بخاصّة مع تأثيرهم على رجال البلاط.

الجيل الأوّل من بني العباس

٧١٥ ـ ٧٩٥	مالك بن أنس، إمام الفقه في الحجاز.
٧٩٣	وفاة سيبويه، المؤلّف البصري المُنظّم لعلم النحو العربي.
٧٩٨	وفاة أبي يوسف، تلميذ أبي حنيفة وخليفته في الفقه، جنباً إلى جنب مع محمد الشيباني (ت ٨٠٥).
٨٠١	وفاة رابعة العدوية، من البصرة، الأَمَة المُحرّرة، عُرفت بوجدها في الحب الإلهي.
٧٨٦ ـ ٨٠٩	خلافة هارون الرشيد؛ وصلت تقاليد البلاط الساساني إلى ذروتها تحت حكم وزرائه البرامكة (سقوط البرامكة، الفضل وجعفر، ٨٠٣).

جيل الرشيد

٨١٣	وفاة معروف الكرخي الذي جلب التصوّف إلى بغداد.
٨١٦(؟)	وفاة أبي نواس، المتهتك، وممثّل الشعر العربي الجديد المغاير لشعر ما قبل الإسلام وللشعر المرواني.
٧٦٧ ـ ٨٢٠	الشافعي، في بغداد ومصر، يعزز المرجعيّة القانونيّة لمحمد [من خلال إعطاء الحديث رتبة تأسيسيّة]، ويؤسس مدرسته الخاصّة في الفقه، التي تختلف عن نظيراتها في العراق والحجاز وسوريا.
٨٢٣	وفاة الواقدي، المؤرّخ الفذّ المبكّر، الذي كان مصدر إلهام كبير للمؤرخ الطبري.
نحو ٨٢٨	وفاة أبي العتاهية، شاعر الزهد الفلسفي.
٨٠٩ ـ ٨١٣	عند وفاة الرشيد، قُسّمت الإمبراطورية بين ولديه؛ حرب أهلية؛ ثم إعادة توحيد الإمبراطورية بالقوّة عندما تغلّب المأمون، بمساعدة القوات الخراسانية، على الأمين في بغداد.

الإغراء المانوي

سلّم المنصور إمبراطوريّته لابنه المهدي (٧٧٥ ـ ٧٨٥) وهي في حالة من السلام والخضوع. وقد كان فشلُ المنصور الوحيد هو السيطرة على إسبانيا، التي تمكّن أحد الأمويّين الفارّين من إقامة إمارة مستقلّة مؤقّتة فيها، كما فشل في ضمّ المغرب، التي لم ينجح هشام في إخضاع تمرّد البربر فيها. لم يقم المهدي بمحاولات كبيرة لاستعادة المقاطعات البعيدة؛ وتابع بالأساس سياسة والده وإن لم يكن على الدرجة ذاتها من البخل.

عزّز عهده شيئاً من التقارب على مستوى القول والفعل بين البلاط الحاكم ومجموعات أهل التقوى المحبطة، وإن كان ذلك قد تمّ بطريقة تتعارض تماماً مع طريقة عمر الثاني [عمر بن عبد العزيز]. كانت إعلانات المروانيين وبياناتهم، الذين يبرّرون حكمهم باسم وحدة المسلمين، تتشرّب شعوراً إيجابيّاً بالثقة في المصائر السياسيّة الفاعلة للإسلام كما كان قائماً؛ وقد أظهر عمر الثاني ذات النوع من الثقة في عمله. غير أنّ الروايات الواردة حول المهدي تعكس فيما يبدو موقفاً أقلّ تفاؤلاً من قبل علماء «أهل السنّة والجماعة»، حتى أكثر من موقفهم من المنصور: ذلك أنّهم باتوا يعتقدون أنّ أيام الخلفاء الأوائل كانت أياماً من نوعٍ خاصّ، ولا أمل للحاضر في أن يكون لها ندّاً. ولم يحاول المهدي أن يخفّف من جرعة الحكم المطلق المتنامية، التي كانت تبدو أمراً لا مفرّ منه.

على أنّ تقوى المهدي قد تجاوزت حدود الكلمات. وكانت هذه التقوى تعبّر عن نفسها في روح جماعيّة صارمة، تمجّد الادعاءات الحصريّة للمجتمع الحقّ بالحقيقة. لم يفشل المهدي في إرسال الحملات والغارات على الثغور البيزنطية (إنما من دون أن يحقّق نتائج كبيرة)؛ ولكنّه شنّ حملة داخليّة قويّة من الاضطهاد الديني على المانويين؛ فقد كان هؤلاء يمثّلون، في الحقيقة بديلاً جذّاباً عن الروح الجماعيّة للمسلمين وعن نوع التقوى الذي يُمثّله «العلماء».

من بين المجتمعات الخاضعة للمسلمين، لم يتلقَّ المانويّون يوماً (وهم فرقة ذات طابع غنوصي ظهرت في القرن الثالث من حكم الساسانيين

الأوائل) الحماية التي تُمنح للولاءات الدينيّة المنظّمة؛ فقد تمّ اضطهادهم بقسوة أثناء حكم الإمبراطوريّتين الرومانيّة والساسانيّة، على يد الحكام المسيحيين والمزديين على السواء، في كلّ مكان وصلوا إليه. وقد تبنّى علماء المسلمين ذات الموقف الرافض لهم منذ أن أصبحوا واعين بوجودهم؛ فقد رفضوا الاعتراف بأنّ ماني، المؤسّس الذي عاش بعد المسيح بقرنين، هو أحد الأنبياء؛ وبالتالي فليس ثمّة تسامح مع أتباعه، كما هي الحال مع أتباع موسى وعيسى، بل وزرادشت أيضاً. على الرغم من ذلك، استطاعت المانويّة لبعض الوقت جذب الملوك في أوراسيا الوسطى للتحوّل إليها، ثمّ إنَّ قوّتها قد تهاوت أمام العداوة التي اتفق عليها حكّام العالم في وجهها. إنّها مثال فريد لأحد «أديان العالم» الكبرى الذي لم يترك آثاراً حيّة وراءه.

لم تكن المانويّة دين الشعب، ولم تكن مركوزة في قلوب الفلاحين؛ فقد مثّلت نمطاً خاصّاً من الشعور الديني الذي يُخاطب الباحثين الروحيين، بما في ذلك العديد من ذوي النزوع الفكري (وقد كان القديس أوغسطين أحدهم). في القرن الثامن، بدا بأنّ هذا النوع من الشعور الديني قد بدأ يخاطب عدداً كبيراً من المسلمين ويؤثّر فيهم بقوّة. لم يكن التقليد الذي تحمله المانويّة محصوراً في جماعة ضيّقة مُغلقة على نفسها كما كانت الحال في تقاليد غير المسلمين، وإنما كان تقليداً قام بدورٍ فاعلٍ في مسار الأحداث؛ إذ يبدو أنّه اكتسب عدداً من الأتباع السريين في البلاط، من بين الأشخاص المسلمين بالأساس. كان الخطر الذي يُمثّله ذلك كبيراً إلى حدّ أنّ اللاهوت المبكّر للمسلمين قد تطوّر، جزئيّاً بهدف مواجهة المانويّة فكرياً.

ترى المانويّة أنّ الكون منقسمٌ إلى الروح والمادّة. فالروح حرّة خلّاقة مبدعة جميلة وحقيقيّة، وهي خيّرة بالعموم؛ أما المادّة فإنّها باردة مدمّرة شريرة، أيّ إنّها بالعموم نقيض الروح. والروح الإنسانيّة أسيرة في الجسد المادي المظلم ولا يُمكنها أن تهرب إلى نور الروح الحقيقيّ إلا برفض الجسد المادي، وربط نفسها بقوى الروح الإيجابيّة التي تخترق حياة الإنسان. وأهمّ طرائق تحقيق ذلك هو الزهد الصارم؛ فإذا لم يتمكّن المرء من التحقّق بالزهد بنفسه، فله على الأقل أن يربط نفسه بالزاهدين، إذ إنَّ

أرواحهم قد تسامت عن أجسادهم. كان المانويون يعتقدون بأنّ عدداً منهم قد حقّقوا الهدف الروحيّ من إنكار الذات. وكان هؤلاء محلّ احترام البقيّة وخدمتهم، في حين كان الأفراد العاديّون يحاولون أن يحافظوا على درجة بسيطة من ضبط الجسد.

لقد عزّز هذا التوجّه لدى أتباعه نوعاً من اللطف واللين والانعزال في آنٍ معاً؛ فقد كان المانويّون معروفين بأنّهم يرفضون قتل أيّ شيء، حتّى الحيوانات، وبأنهم مستعدون دوماً لأعمال الخير. على الجانب الآخر، كانوا ينظرون إلى بقيّة البشريّة على أنّها سادرة في غيّها، ضائعة في ظلمات الجهل. على أنّ بحثهم عن النقاء الأخلاقي لم ينحو باتجاه رفض أشكال الثقافة التخيليّة كافّة، كما تفعل النزعات الطهوريّة عادةً. كان عندهم نظامهم الشامل لجميع العلوم الطبيعيّة، والذي كانوا يفتخرون به؛ فقد احترم، حتّى أعداؤهم، مدرستهم العظيمة في الرسم. ولكنّ قاعدة إيمانهم كانت تقوم على مزاج زهدي متعالٍ؛ فقد رفضوا عالم الوجود المادي الذي يحبّه جموع البشر (ومن بينهم الأرستقراطيون)، لصالح محبّة الحقيقة التي لا يُمكن أن تلمسها إلا النخبة النقيّة (نخبة الروح بالطبع، إذ لا معنى لكلّ التقسيمات الدنيويّة الأخرى).

لبعض الوقت، كان من الواضح بأنّ العديد من الأشخاص الميسورين، ذوي الميول الفكريّة، قد وجدوا في المانويّة خياراً يستعيد التوازن في مواجهة الحياة المنعّمة التي انبثقت عن البلاط، وتسرّبت في حياة **الأدباء**. فقد كان الإيمان المانوي يبدو أكثر جديّة من قيم البلاط المعتادة؛ كما يبدو أنّه كان يذهب إلى ما هو أعمق مما طوّره العلماء من أنظمة قانونيّة، بروحه الشعبويّة الصلبة. لقد ساهم النزوع الشعبويّ للمانويّة، وإقرارها بأنّ الفرد من أيّ مكانة اجتماعيّة قادرٌ على الانضمام إلى النخبة، في جعلها مغرية بحكم طابع حقيقتها الباطنيّة التي لا يُمكن أن ينالها المبتدئون. كان الميل إلى تفضيل الانفصال عن الشؤون الدنيويّة مُوجّهاً ولا شكّ إلى رجال البلاط الذين جرّبوا العالم إلى درجة السأم منه. ولكنّ مخاطبتها للمسلمين من ذوي الثقافة الرفيعة قد جرّ عليها كراهية العلماء؛ فبرفضهم منح المانويين نفس حالة أهل الذمّة أسوةً ببقيّة المجتمعات الدينيّة، كانوا قد حكموا عليهم بالاختيار بين دخول الإسلام

وبين الإبادة والفناء. وقد كان العلماء أكثر سخطاً على من يُمكن وصفهم بـ«المانويين المسلمين»، الذين أعلنوا إسلامهم ولكنّهم لا يزالون يتبنّون الرؤية المانويّة للعالم. لقد أظهر المهدي دعمه للطهورية الإسلاميّة بطريقة عمليّة على حساب هذه الفرقة عبر قتل كلّ رجال الحاشية الذين لم يُحرّروا أنفسهم من هذه اللوثة.

في القرن التاسع أو العاشر، فقدت المانويّة أرضيّتها في الحاضرة الإسلامية وفي كلّ مكان آخر. وأصبحت الكلمة العربيّة المرادفة لها، **الزندقة**، كلمةً تُستعمل لوصف كلّ أشكال البدع الاجتماعيّة المكروهة؛ وأصبح وصف «زنديق» يُطلق على كلّ من يُعتقد بأنّه يُخفي وراء إسلامه إيماناً باطنياً. وتدريجياً نُسي الاستعمال الأصلي لهذه المفردات.

مع نهاية حكم المهدي، بدا أنّ «العلماء» قد قبلوا بالتسوية العباسيّة، واكتسب الحكم الملكيّ المطلق بذلك الحدّ الأدنى الذي يحتاجه من الدعم الديني المؤسساتي؛ بل يبدو بأن أشدّ مناصري الخوارج والشيعة قد باتوا مستعدّين على الأقل للاعتراف بالانتصار الواقعي للنظام العباسي. في الجزء الأخير من عهد المهدي، أراد المصريّون أن يستقلّوا تحت حكم أحد أحفاد عبد العزيز [بن مروان، وهو دحية بن مصعب]، الوالي الأمويّ الذي حافظت أسرته على مكانة رفيعة في مصر؛ ولكنّ النواة الصلبة من مناصريه قد مالت إلى مذهب الخوارج، وعندما فشل دحية في القبول الكامل بمذهبهم، انهارت هذه الحركة(٣). عندما اقتربت وفاة المهدي، أشعل العلويّون ثورة في الحجاز، وتمّ سحقها بسهولة.

---

(٣) يُقدّم أبو عمر محمّد الكندي (ت. ٩٦١)، الذي أرّخ لهذه الحركة في كتابه **أمراء مصر** جمعاً دقيقاً للمعلومات ـ بخاصّة على أساس محلّي (في هذه الحالة، القاهرة) ـ التي تشكّل أساس جميع معرفتنا بالتاريخ الإسلاماتي. انظر:

Abu ʻUmar Muhammad ibn Yusuf al-Kindi, *Umarâ' al-Miṣr*, edited by Rhuvon Guest (Leiden: Brill, 1912), pp. 124-130.

بطبيعة الحال، فإنّ الكندي لم يكن متحرّراً من بعض الأساطير هنا وهناك، وهو يفشل في النظر إلى القضايا الأوسع التي تُنيرها التفاصيل التي يذكرها لنا، ولكنّ مثابرته الدقيقة في إيراد جميع الأسماء وأبرز الحالات والصفات تبدو موضوعيّة بدرجة معقولة وتتيح [للباحث] التوسّع في العلاقات والتحقّق منها من خلال مصادر المعلومات الأخرى. ولكنّ عمله لم يكن سهل القراءة لنا لولا التحرير الحديث والشاق الذي قام به جيست.

هارون الرشيد: الخليفة والبلاط رعاةً للثقافة

بعد حكم قصير للخليفة الهادي، أخي هارون الرشيد وابن المهدي، ولي هارون الرشيد (٧٨٦ ـ ٨٠٩) الخلافة وهي في أوج فخامتها وأبّهتها. فقد عمّت إمبراطوريّة الخلافة حالة من السلام النسبي والازدهار لأجيال معدودة. ولم يكن لحركات التمرّد القليلة، أو للحروب الخارجيّة، إلا تأثير محلّي محدود. كثيراً ما يُستحضر هارون الرشيد في حكايات **ألف ليلة وليلة** بشيء من الحنين بوصفه نموذجاً مثالياً للملك العظيم، إذ يُجسّد عهده حال مجتمع بغداد وهو في أعلى ذراه.

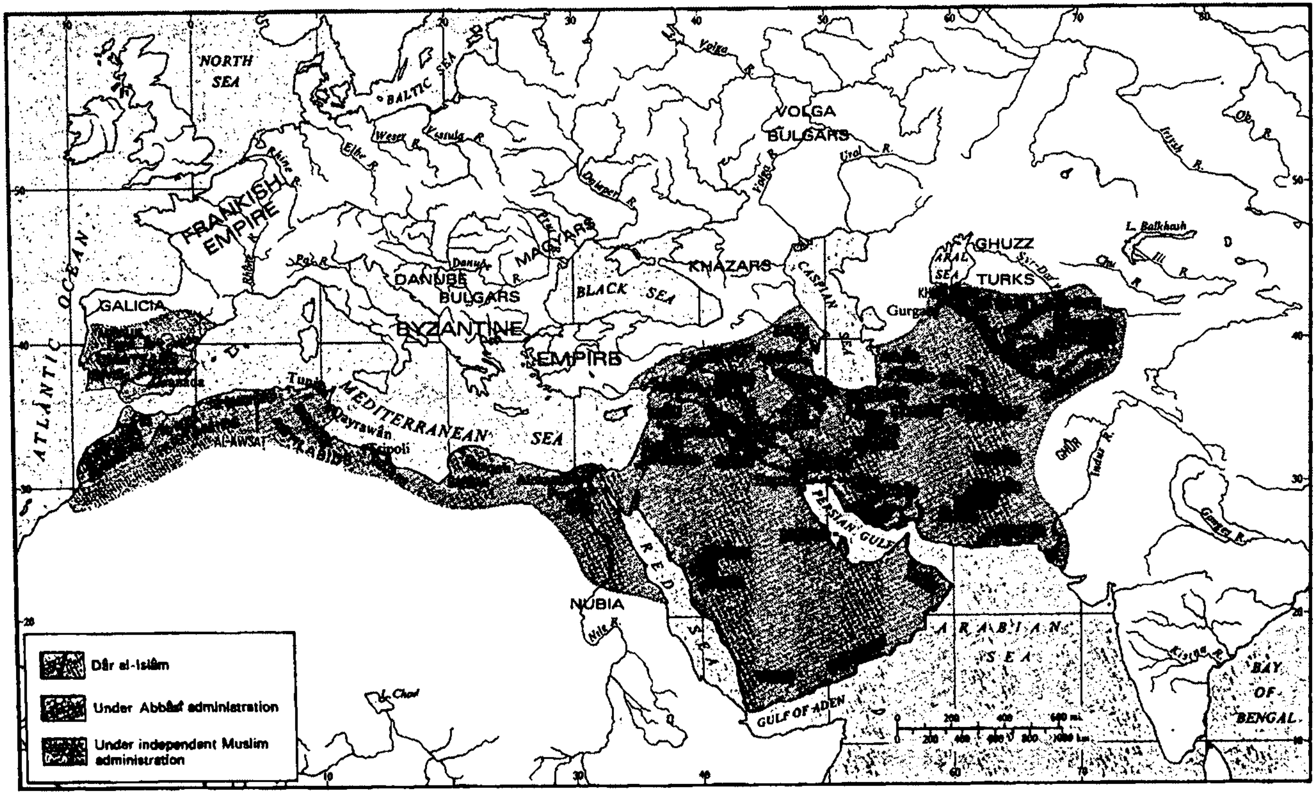
تحت رعاية الخليفة، كانت شؤون الحكم مُفوّضة بالغالب للإداريين، الوزير بوصفه رئيساً مالياً ورئيساً للحكومة، يليه مساعدوه الذين يتولّون الدواوين المختلفة. لم يكن مُتوقّعاً من الخليفة أن يضطلع بدور شخصيّ بالضرورة في متابعة مسائل الحكم، فقد كان بمثابة مجلس الاستئناف والبتّ النهائي في القضايا ذات الخلاف. بطبيعة الحال، كان للخليفة النشيط، أو الكسول في لحظات نشاط مزاجه، أن يتخذ القرارات بنفسه: ولكنّ المعتاد هو أنّ تُترك مسائل السياسة العامّة للوزير. عندما تمّ تطوير هذا النظام بشكل كامل، بات الخليفة قادراً على تغيير اتجاه السياسات بطريقة غير مباشرة عبر تغيير الوزير. وقد كان الرشيد يميل إلى التدخّل في المسائل التي تحظى عنده باهتمام شخصي أو له فيها مصلحة خاصّة، كمسائل الصدقات وأعمال الخير والبرّ.

على الرغم مما سبق، كان يُؤمل من الخليفة أن يُؤدّي اثنتين من الالتزامات الشعائريّة ذات القيمة العالية. فعلى الخليفة أن يؤمّ صلاة الجمعة في العاصمة، على الأقل في المناسبات الخاصّة. وبهذا، فإنّ الخلفاء كان يتصرّفون على أنّهم ورثة لمحمّد؛ وكانوا قد حصلوا على عباءة يُزعم بأنّ النبيّ قد ارتداها في عدّة مناسبات، إضافةً إلى مجموعة أخرى من المقتنيات الخاصّة لمحمّد، التي كانوا يتزيّنون بها في الوقت المناسب. (كان الرشيد، ومعظم من تلاه، يُفضّلون ترك إمامة الصلاة لمندوبٍ عنهم، ويصلّونَ مع المصلّين في جزء مُخصّص ومحميّ من المسجد، وهو «**المقصورة**»). وكان على الخليفة أيضاً أن يقود الجيوش في الحملات

الجهاديّة الكبرى في الأراضي البيزنطيّة، على الرغم من أنّ الخليفة كان يترك القرارات العسكريّة الفعليّة لقادته. (كان الرشيد يُفضّل التنويع بين قيادة قافلة إلى الحجّ في مكّة في سنة، والخروج إلى الجهاد في السنة التالية). لم يكن المسلمون قد نسوا أنّ الخليفة هو أمير المؤمنين بالأساس؛ ومن ثمّ فإنّه، وإن كان له أن يُفوّض إدارة الأموال والإشراف المباشر على إقامة العدالة لممثّليه، لا بدّ أن يقوم بواجبات المسلمين العامّة، الصلاة جماعةً والحرب ضدّ الطاغية (وهو اللقب الذي كان يُطلق على الإمبراطور البيزنطي).

عزّز هذا التصوّر عن دور الخليفة من المفهوم الشائع أساساً عن الحكم في الأزمنة الزراعاتيّة. فكون الحاكم في مرتبة تفوق جميع القادة في الحرب، كان استجابة في نهاية الأزمنة المروانيّة للنزعة الفرديّة بين رجال القبائل العرب، الغيارى على حريّتهم. وقد تمّ التعامل ضمناً مع عموم السكان في منطقة النيل إلى جيحون على أساس مبدأ حريّة التصرّف الاجتماعي من دون تدخّل. لخّص ابن الرشيد ـ الذي أخذ واجبات الحكم على محمل الجدّ ـ هذه الواجبات تحت ثلاثة أمور: الحفاظ على العدل في المحاكم، والحفاظ على أمن الطرقات في المدن وخارجها، وحماية الثغور. وبالتالي، فإنّ الحكومة ليست معنيّة بالتنظيم الاجتماعي الإيجابي، أي بخلق ظروف حياة أفضل (تُركت هذه المهمّة لتقاليد العائلة ولجهود العلماء، وفقاً لما يرتؤونه)؛ فمهمّة الحاكم هي ضمان الأمن: الأمن ضدّ الغشّ والاحتيال، وضدّ قوّة الأفراد الآخرين، وضدّ المجموعات الغريبة من الخارج.

فإذا تمّ استعمال الموارد المركزيّة لحفر الآبار أو لبناء المدن، فإنّ ذلك من باب التفضّل وهو خيرٌ شخصيّ يبذله الخليفة أو الوزير. وصحيح أنّ أعمال الخير واجبة عليهم، إلا أنّ مناط وجوبها عليهم هو كونهم رجالاً أغنياء لا كونهم مسؤولين في الدولة. يشجّع التراث العربي والإسلامي البشرَ على تصوّر الحكم المطلق بأكثر معانيه فردانيّة، إذ يُقلّل من دور المساعي والجهود المشتركة إلى الحدّ الأدنى، ويزيد من دور الأفراد (بخاصّة الأفراد ذوي الامتيازات).



أراضي المسلمين في عهد هارون الرشيد، ٧٨٦ ـ ٨٠٩

صحيحٌ أنّ دور الخليفة السياسيّ اليوميّ كان محدوداً، إلا أنّه كان سيّد الجميع فيما يتعلّق بشؤون المجتمع العالي. فقد أصبحت عائلة الخليفة في المقام الأوّل راعية للفنون المرفّهة وللتعليم، توزّع الثروات والأعطيات فيها. فقد عاش إبراهيم الموصلّي (ت. ٨٠٤)، أشهر الموسيقيين، وأبو نواس (ت. نحو ٨٠٣)(*)، أشهر شعراء عصره، من ثروة البلاط، واشتهرت حياتهما بشرب النبيذ والابتهاج بالغناء. كان يُمكن للقصيدة البارعة أن تُكسب صاحبها صرّة من الذهب، أو حصاناً من إسطبل الخليفة، أو جارية من القيان المغنيات، أو جميع ذلك. وفي كلّ مناسبة للفرح في البلاط، كانت الأعطيات تُوزّع على السكان، الأغنياء والفقراء، على شكل نقود تُلقى في الطرقات، أو طعام يُقدّم لكلّ من يحضره، أو على شكل أردية من الحرير الفاخر أو القماش المطرّز لبعض رجال الحاشية. أما الطريقة الأقل مشهديّة والأكثر أهميّة في مكافأة الموهوبين أو التعبير عن الرضا، فهي منح الشخص إيراد قرية ما مدى الحياة، أو منحه أراضيَ جيّدة من ممتلكات الدولة.

إضافةً إلى الشعر والغناء، كانت حياة البلاط عامرةً بالعلوم الرفيعة، بل وبتمظهرات التقوى أيضاً. فالثقافة الأدبيّة العالِمة تتمثّل في الكسائي (ت ٨٠٥) على سبيل المثال، الذي كان أحد أبرز نحويي زمانه، وكان في الوقت نفسه مؤدّباً للأمراء. رفض بعض العلماء البارزين الاقتراب من بلاط الخليفة؛ ولكنّ الرشيد ـ بين نوبات شربه للنبيذ ـ كان يُصغي باهتمام لشرح العلماء لمسائل الفقه. هناك العديد من النكت والحكايات حول كيف كان أبو يوسف، قاضي القضاة، وأبرز فقهاء العراق بعد أبي حنيفة، يحلّ الألغاز القانونيّة للخليفة بطريقة لا تنتهك حرفيّة قوانين الشريعة [الحيل الفقهية]. ومهما كانت درجة صحّة ذلك، فإنّ الرشيد وبلاطه كانوا يحترمون قطعاً سلطة علماء الشريعة الأتقياء، ويُفضّلون أولئك المتخصّصين في الحديث، بخاصّة علماء الحجاز منهم. وقد تسامح الرشيد مع روحهم الاستقلاليّة ضمن حدود اللباقة العامة.

(*) لعلّه أراد تعيين وفاته في ٨١٣، فهذا أقرب إلى الصواب. والتدقيق متعذّر. وقد وضع المؤلّف تاريخ وفاته في جدول «ازهار الخلافة العليا» بـ٨١٦ مع علامة استفهام للتشكيك (المترجم).

تركّزت معظم النفقات الكبرى في عشيرة الرشيد، العباسيين بالعموم، وفي عائلته الخاصّة بشكل خاصّ؛ فقد أصبحت زوجة الرشيد، زبيدة، مشهورةً بأعمال الخير، بخاصّة أمرها حفر عدد كبير من الآبار على طول طريق الحجّ من العراق إلى المدينة ليستفيد منها الحجاج. وقد كانت العديد من العائلات الأخرى القريبة من الرشيد سخيّة وكريمة. كما أنّ سلالة الوزراء، الأسرة الفارسيّة من البرامكة، كانت تغدق الأموال في الخارج من العطايا التي يعطيها إياها الخليفة. وقد كان هؤلاء جميعاً هم المموّلين الأساسيّين لفنّاني بغداد وشعرائها وعلمائها وفلاسفتها، بل ولمحتاليها والعديد من الرجال في شتى أنحاء الإمبراطوريّة؛ فكلّ من بمقدوره أن يُبهج شخصاً من علية القوم سيحظى بالثروة (هذا إذا كان له أن يتجنّب السخط المفاجئ والإغدامات، كتلك التي حلّت بأسرة البرامكة، التي كانت محظيّة يوماً من الأيام).

كان البرامكة في السابق رهباناً بوذيين من مدينة بلخ (بالقرب من نهر جيحون) قبل أن يسلموا. في أثناء عهد السفاح والمنصور، أصبح خالد البرمكي أرفع الكُتّاب، وبات مستشاراً موثوقاً به لدى الخليفة. عيّن المهديُّ ابنَ خالد، يحيى، ليكون مسؤولاً عن شؤون الرشيد، الذي كان في ذلك الوقت شابّاً يتولّى إحدى الولايات بصورة فخرية [فقد ولي المغرب، الأراضي الواقعة غرب الفرات]. نشأ الرشيد وهو على صداقة وثيقة بابن يحيى، جعفر، الذي أصبح لاحقاً أكبر رجال بلاطه، كما أصبح ملازمَ الرشيد في ساعات فراغه وراحته؛ في حين عيّن أخاه الفضل بن يحيى مُديراً لشؤونه معظم سنوات حكمه. في عام ٨٠٣، تعاظمت غيرة الرشيد من السلطة الكبيرة التي حازها البرامكة، الذين كثر طالبو رضاهم وأعطياتهم وزادوا على طالبي الخليفة. وهكذا في ليلة من الليالي، ومن دون سابق إنذار، قطع رأس جعفر (تمّ تعليق الرأس في العلن في اليوم التالي، كما هو معتاد، لإثبات موته لمناصريه، ليُدركوا استحالة مساعدته في أيّ انقلاب). تمّ سجن الفضل وأبيه، وماتا بعد وقت قصير.

كانت مباهج الرفاهية في قمّة تألّقها في العاصمة، وربما كانت أيضاً في أكثر حالاتها انعداماً للأمن والاستقرار أيضاً. ولكنّ الميسورين كانوا قادرين على عيش حياة مريحة جدّاً حتى في المقاطعات. فقد كانت نيسابور، على سبيل المثال، عاصمة خراسان (أسّسها الساسانيون، وإن كانت موجودة قبل

ذلك بالطبع) مشهورة بثرائها وبيئتها الصحيّة؛ فقد كانت تُسقى بالجداول القادمة من التلال في الشمال في الشتاء، وكانت مشهورة بحدائقها وبساتينها التي تحمل كلّ أنواع الفاكهة. كان لأهل نيسابور اهتمام خاصّ بطرائق زراعة أشجار الفاكهة وتنميتها. في المنطقة القاحلة، تمّ تطوير طرائق استعمال المياه؛ فقد تمّ شقّ **قنوات** لجرّ المياه، أحياناً عبر الصخور، لتحمل المياه من الجبال إلى الهضبة والصحراء. كانت هذه الوسائل تستعمل في نيسابور، لا فقط من أجل ريّ الحدائق والحقول، بل أيضاً لتزويد المدينة بالمياه: فقد كان لدى جميع **بيوت** الموسرين (ليس لسيّد البيت وحده، بل لجميع من يعولهم) مصدرٌ للمياه تحت الأرض وخزان يحفظ الماء لمواسم الجفاف. كانت المياه تنفذ من الأسفل لتسقي الحقول. وكان المسافرون يُذهلون لمرأى الجامع العظيم (وأشهر الجوامع سمعةً، هو الجامع الذي بناه الصفاريون بعد عهد الرشيد) الذي كان يسرّ أعين الأغنياء والفقراء؛ كما كان يشدّهم تنوّع المعروضات في السوق وفي المصانع والورش.

لم تكن المدن متشابهة؛ فعلى عكس صحيّة نيسابور، نسمع عن قذارة مدينة «كهنه غرغانج» في خوارزم، على دلتا نهر جيحون (في مقابل هضبة خراسان): كان المسافرون يشتكون من أنّ الأوساخ والنفايات تملأ الشوارع، على الرغم من ثراء المدينة، حتى إنّ المسجد (الذي يبقى عادة نظيفاً وتُخلع الأحذية على بابه قبل الدخول) كان متسخاً بأقدام من يدخلونه من دون أن يكونوا قد ارتدوا أحذية في الخارج. ربما لم تكن كهنه غرغانج قذرة هكذا دوماً، ولكنّها لم تكن تملك نظام تصريف كالذي تملكه نيسابور. عموماً، ففي كلّ بيت غنيّ كانت تتوفّر وسائل الراحة: السجاجيد والوسائد للجلوس عليها، ومساند الكتب الأنيقة، والمقاعد الواطئة المريحة، والأحواض في الأفنية، وأحياناً تتوسطها نوافير الماء الصغيرة، وتلحق بها مواقد للتدفئة في الشتاء ولتبخير المياه للتبريد في الصيف. ربما كان من الأسهل الحصول على هذه الرفاهية، كجلب الثلج في الصيف في بغداد بالمقارنة مع بقيّة المدن في الأقاليم، ولكنّ الطبقات ذات الامتيازات في الإمبراطوريّة كانت تعيش حياة مريحة ومسرورة؛ وإن كانت بطبيعة الحال عُرضة لتقلّبات الطقس، والأمراض والاضطرابات القليلة، فإنّهت نسبياً كانت متحرّرة من خطر الحرب.

الرسائل والتعليم

كان أعظم روائع بلاط الخليفة هو رعايته للرسائل. وقد كانت هذه رسائل عربيّة: منذ أنّ أصبحت إدارة الدولة تتمّ بالعربيّة، وأعيد بناء تقاليد البيروقراطيّة بمصطلحات هذه اللغة. اكتسب النثر العربيّ الرسميّ أولى انبعاثاته مع ترجمة مجموعة من الأعمال البهلويّة إلى اللغة العربيّة المضريّة الرشيقة. (لاحقاً، تمّت صياغة بعض الأشكال ـ مثل سير الصالحين ـ اعتماداً على التقاليد السريانيّة أيضاً). من بين ما تُرجم عن البهلويّة برزت مجموعة من القصص (**كليلة ودمنة**، وهي حكايات تدور حول اثنين من بنات آوى، اللذين يقومان مقام المستشارين للملك الأسد)، وهي مأخوذة في الأصل من السنسكريتيّة (ويُقال بأنّها وُضعت في عهد أنوشروان). كان المترجم هو ابن المقفع، الإداريّ الذي كان مزدياً في السابق، والذي حثّ المنصور على تنظيم الحكم المطلق وإحكامه. كان هذا النثر رائقاً، ممتعاً، ومثقّفاً. وقد بقي هذا الشكل من النثر لبعض الوقت هو المعيار السائد بين طبقة الكتاب وحاشية البلاط والبيروقراطين الداعمين للحكم المطلق. فقد ابتهجت هذه الطبقات بهذا الأدب الحكيم والمفيد، واستفادت منه في إذكاء محادثاتها وصقلها، وفي مراسلاتها الرسميّة. وهكذا فإنّ **الأدب**، بمعنى التثقيف المهذّب لهذه الطبقة، قد مهّد الطريق للبراعة اللفظيّة والبلاغة، وبالتالي للأدب literature.

أما أهمية الشعر فكانت في مستوى أهمية النثر عند **الأدباء والكتّاب** عموماً. ولكنّ الشعر بطبيعته غير قابل للترجمة. في هذا المجال، على الرغم من أنّ تقاليد الثقافة الإداريّة الساسانيّة ربما تكون قد أسّست للمكانة الأدبيّة للشعر، إلا أنَّ مادّة الشعر قد استُلهمت من التقاليد العربيّة القديمة فقط، التي كانت طبقة الكتاب ملتزمة تجاهها بحماسة. هنا أيضاً، كانت ثمّة حاجة إلى بعض الجهد للترجمة الذهنيّة. فسواء اتخذ الشعر شكله الذي كان عليه في الأزمنة البدويّة ما قبل الإسلامية أم شكله بعد إحيائه في مدن الأمصار في الأزمنة المروانيّة، فإنّ التقليد كان غريباً بعض الشيء، ليس للتراث العائلي لمعظم المسلمين في الأزمنة العباسيّة وحسب، بل إنّه كان غريباً أيضاً عن اللغة اليوميّة، التي، وإن كانت عربيّة، فإنّها كانت عربيّة «مستقرّة»، تعرّضت لضروب من التآكل والتعرية عن العربيّة المضريّة المُعرَبة

في البادية. والأهم من ذلك هو أنّ تقليد الشعر العربي كان غريباً أيضاً بالنسبة إلى الأنماط الحضريّة التي يعيشها موظّفو الجهاز البيروقراطي، وغريبة أيضاً لعناصر السكان الأخرى التي اتجهت الآن إلى الاهتمام بتلك الأنماط. إذاً، فبين علماء الأدب (كالكسائي) ظهرت مدرسة من جامعي الشعر القديم ومحرّريه، وكرّس علماؤها كلّ معارفهم لدقائق اللغة وجماليّات الشعر. وبينما نجد الموهوبين في الشعر عادةً متمرّدين على الحدود التي يضعها مفسرو التقليد وشرّاحه، فإنهم قد أخذوا الإيقاع العربيّ وصوره وروحه الصريحة المباشرة التي يقدّمها التراث وحوّلوا ذلك كلّه إلى شكل ومزاج أكثر مناسبةً لمجتمع رجال البلاط والكتبة والتجار. كانت هذه العمليّة قد بدأت منذ زمن المروانيين، ولكنّها وصلت إلى نضجها واكتمالها الآن.

كان أبو نواس، من البصرة (وأصله فارسيّ)، متهتّكاً على المستوى الشخصيّ، وقد كرّس أشعاره للعشق والخمر. كان قد درس اللغة في الكوفة، ويُقال أيضاً بأنّه (كما كان معتاداً عند من يريدون دراسة اللغة) قضى بعض الوقت في الصحراء مع البدو. مجّد أبو نواس الفجور وردّد أصداء نماذج عربيّة قديمة، كالمقدّمة الغزليّة التي كانت القصيدة البدويّة الرسميّة تُفتتح بها. ولكنّه رفض النزعة البطوليّة والتفخيميّة التي كانت مرتبطة بالقصيدة لصالح ميل أكبر نحو الحميميّة والمتعة والصراحة. خصّص أبو نواس العديد من قصائده الإيروتيكيّة لعشق الغلمان، وبذلك أرسى مزاجاً وعادةً ظلّت سائدة في بعض الدوائر الإسلاماتيّة، حتى لو لم يكن لدى الشاعر أيّة ميول مثليّة على المستوى الشخصي. أما أبو العتاهية، فصحيح أنّه من أصل عربيّ، إلا أنّه ذهب بعيداً في تحويل التقليد الشعري: فبزهده وميوله الفكريّة - وإن كان قد بقي مسلماً مخلصاً لهواه الشيعي - كرّس قصائدة لنوع من الكآبة الفلسفيّة التي ظهر بأنّها أكثر رواجاً في الأسواق منها في بلاط الخلافة؛ وقد مثّلت أبياته منجماً يقتبس منه الكتاب المشهورون أبيات التقوى الوقورة.

مع تطوّر الأدب، بدأ التأمّل والتفكير في محرّكات هذا الأدب. كان الإنجاز الأكبر في ذلك الوقت هو تقعيد اللغة العربيّة المُضريّة (التي أصبحت هي النموذج المعياري للتحليل النحوي لبقيّة اللغات الساميّة). وقد بدأ هذا التحليل منذ الأزمنة المروانيّة. بعد تجربة جيلين، قدّم سيبويه، من البصرة

(ت ٧٩٣)، تقليداً نحوياً أكثر وفاءً للاستعمالات الفعليّة للغة مقارنةً بالتقليد الذي قدّمه النحويون الكوفيّون، فقدّم كتاباً معيارياً في النحو (بات يُطلق عليه لاحقاً «**الكتاب**»)؛ إلّا أنّه بطبيعة الحال ترك العديد من المسائل الثانويّة معلّقة لتعمل عليها الأجيال التالية. كانت المهمّة هي تصنيف الطرائق التي يُمكن أن تُستعمل بها أجزاء اللغة، ونظام الكلمات، وأنواع الأسماء والأفعال، إلخ؛ من دون أن تتسبّب بالتشوّش عبر الصدام مع استعمالات أخرى. لم يكن ذلك يُصوّر من خلال طريقة وظيفيّة فقط، إذ كان النحويّون يرون بأنّ دورهم هو تحديد مجموعة كاملة من التمييزات الطبيعيّة بين أنواع الكلمات وأنماط الجمل، ومن ثمّ فإنّ ما يقومون به هو استكشاف كيف تمّ استعمال كلّ نوع من أنواع الكلام لدى العرب المعتبرين في زمن محمّد من خلال البحث في الشعر القديم، واستعمالات الألفاظ عند من تبقى من البدو، وفي القرآن والحديث. ولكنّ اللغة المَعيشة في أيّ جيل من الأجيال تقدّم عادةً استعمالات متسقة فيما بينها. على أيّ حال، فإنّ النتيجة كانت تأسيسَ معايير يُمكنها أن تحافظ على المعاني الأصليّة بصورة مفهومة، بغضّ النظر عمّا يُمكن أن يلحق بالاصطلاحات من تخصيصات، وبغضّ النظر عن مدى تعقيد الجمل اللاحق (بل بغضّ النظر عن مدى أجنبيّة من يضطلع بمهمّة تأليف هذه القواعد، بحكم الولادة، عن العربيّة القديمة). لم تحظَ لغة إسلاماتيّة مثل العربيّة بهذه الدرجة من التفحّص والضبط الدقيق.

تحت حكم المنصور، أصبح بلاط الخليفة راعياً لما هو أكثر من الآداب العربيّة الرفيعة وعلوم الشريعة، فبات يرعى مختلف أنواع التعليم. فعلى خلاف الكوفة والبصرة، اللتين بقيتا لوقت طويل مراكز مهمّة لعلوم الشريعة واللغة العربيّة، أصبحت بغداد مركزاً، ليس لهذه العلوم فقط، بل أيضاً للعلوم الطبيعيّة والميتافيزيقا. فقد تُرجمت أشهر الأعمال في الطبّ والرياضيات والفلك: ربما في البداية من البهلويّة والسريانيّة، ولكن لاحقاً من السنسكريتيّة والإغريقيّة. وبينما كان معظم دارسي علوم الشريعة واللغة العربيّة أشخاصاً ولدوا مسلمين أو تحوّلوا إلى الإسلام، فإنّ معظم من تابعوا دراسة العلوم الطبيعيّة كانوا من أهل الذمّة المنتمين إلى الولاءات الدينيّة الأقدم، على أنّهم كتبوا أعمالهم باللغة العربيّة. وإن وجدت أعمال هؤلاء اهتماماً وترحيباً في البلاط، فإنّ ذلك لم يكن على الأرجح تعبيراً مباشراً عن

المُثل الثقافيّة للكُتّاب، وإنّما لأنّ لهذه الأعمال استعمالات شخصية وعملية أو لأنّها تشبع فضول أصحاب البلاط. أظهر ابن الرشيد، المأمون، اهتماماً شخصيّاً بالعلوم، بل وبالتقليد الفلسفي الهيليني؛ فقد كانت المساعدات وأشكال التشجيع التي يقدّمها حافزاً كبيراً لتطوّر حركة الترجمة من الإغريقيّة والسريانيّة إلى العربيّة، ليتمّ نقل الكتب الكلاسيكيّة في الطب والفلك والرياضيات والفلسفة الطبيعيّة بالعموم. أقام المأمون (في ٨٣٠) مكتبة بحثيّة رائعة، **بيت الحكمة**. وقد عمل المأمون على ما هو أكثر من ذلك، إذ سعى لطلب المخطوطات الموجودة في القسطنطينيّة، حيث كان التقليد الإغريقي بطبيعة الحال يحظى بالعناية. وقد تطوّرت نوعيّة الترجمات منذ زمن المأمون تطوّراً كبيراً.

ولكنّ المراكز الأهمّ التي كان الطلبة قادرين فيها على جمع هذه العلوم، كانت المدن القديمة داخل الإمبراطوريّة. ففي إحدى أعظم مدارس الطبّ التي تأسّست في الأزمنة الساسانيّة، **جنديسابور** في محافظة خوزستان، انطلق التقليد الطبي الإسلاماتي وحظي بزخم كبير. وقد استجلب المنصور إلى بغداد منها طبيباً نسطوريّاً بارزاً، [جورجس] **بختيشوع**، الذي أنشأ سلسلة من الأطباء في العاصمة بغداد(*). كما أنّ مدينة حرّان في الجزيرة، قد أصبحت أيضاً من أهمّ المراكز؛ فقد تفوّقت على الإسكندريّة، بل وعلى أنطاكية، كمركز نشيط في التعليم. في حرّان، لم تكن المسيحيّة ذات تأثير نافذ، وكانت العبادات الوثنيّة القديمة لا تزال قائمة. في الأزمنة الإسلاميّة، أطلق الحرّانيّون على أنفسهم لقب **الصابئة**، وهو مصطلح يرد في القرآن للإشارة إلى مجموعة موحِّدة غامضة يُمكن التسامح معها، وهكذا فقد أمكنهم أن يمرّوا ويَسلموا بوصفهم أصحاب ديانة نبويّة مشروعة؛ فالدين الأفلاطوني الجديد (أو الفيثاغوري الجديد) في طبقاتهم العالِمة كان يبرّر ذلك بالطبع. على نحوٍ متزايد، بات الصابئة والمسيحيّون والمزديّون يعلّمون الطلبة المسلمين باستعمال اللغة العربيّة. ومع رعاية المأمون، أصبحت بغداد

(*) ظلّت أسرة بختيشوع، التي يعني اسمها بني عبد المسيح، أسرةً طبيّة لامعة تعمل في رعاية الخلفاء العباسيين وتطبّبهم إلى عهد الموفّق (ت. ٨٩١م/٢٧٨هـ)، واستمرّت شهرتهم بعد ذلك، إذ ألّف أبو سعيد عبيد الله بن بختيشوع (ت ١٠٨٥) كتباً مشتهرة في الطب والفلسفة. للمزيد، انظر: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** لابن أبي أصيبعة (المترجم).

بسرعة أحد أهمّ مراكز العلوم والفلسفة في الإمبراطوريّة، مثلما كانت مركزاً للآداب العربيّة وعلوم الشريعة الإسلاميّة.

الحرب على خلافة الرشيد

كانت الثروة والسلطة، ما بين شرقيّ المغرب وحوض نهري سيحون وجيحون، متمركزة على نحوٍ غير مسبوق في مجموعة العائلات التي تعيش في قلب الدولة العباسيّة في بغداد، التي أجمع علماء الشريعة ورجال القبائل العرب وملّاك الأراضي الفرس والتجار الكوزموبوليتانيون، والفلاحون (على نحوٍ أكثر سلبيّة) في كلّ الأراضي، على اعتبارها رمزاً للوحدة الإسلاميّة وللنظام المدني والعدالة القويّة. وقد أسهم قبول المسلمين المثاليين وخضوعهم والرضا النسبي من قِبل أصحاب التوقّعات السياسيّة للتقليد الإيراني ـ السامي في منح العباسيين قوّة صلبة. وهكذا فإنّ المراكز السابقة في العراق، الكوفة والبصرة، حيث كان النحو والفقه يتطوّران، بدأت تخسر أبناءها وتلامذتها لصالح العاصمة الجذابة، حيث كانت جميع وجهات النظر تمتزج وتشتبك.

قام الرشيد نفسه بخطوة أظهرت لاحقاً كم كانت سلطة دولة الخلافة غير مؤكّدة بالمقارنة مثلاً مع السلطة الساسانيّة في السابق. فقد أصدر الرشيد مرسوماً (كان يُفترض أن توافق عليه جميع الشخصيات البارزة بين المسلمين) يقضي بأن توزّع إدارة الإمبراطوريّة بعد وفاته: فيتولّى الأمين إدارة الهلال الخصيب والمقاطعات الغربيّة (ويحظى بمكانة الخليفة)، في حين تذهب خراسان والمقاطعات الشرقيّة إلى ابنه الآخر، المأمون، بجيش خاصّ واستقلال تام (ويكون له الحقّ في الخلافة بعد أخيه)، إلّا أنه كان على المأمون أن يُطيع الأمين في المسائل الحاسمة والكبرى. علّق الرشيد هذا المرسوم في الكعبة، ليُضفي عليه سلطة مقدّسة. لم يكن هناك أيّ عنصر اجتماعي في الدولة يملك القوّة الكافية لرفض هذا التمزيق للبنية السياسيّة للدولة بسبب نزوة شخصيّة.

انعكست الحقيقة الاجتماعيّة على الوضع القانوني. لم يكن هناك قاعدة نظريّة لأيّ احتجاج من قبل علماء أهل السنّة والجماعة بعد قبولهم بالخلافة العباسيّة. فبعد قبولهم بحكم هذه السلالة في سبيل الحفاظ على وحدة

المسلمين على أمل الوصول إلى معيار أكثر مبدئيّة، قبلوا على مضض بالحكم السلالي الذي كان سائداً منذ المروانيين، إذ يُعيّن الخليفة السابق الخليفةَ اللاحق، ويبايعه أهل الحلّ والعقد في المدن الرئيسة. ولكنّ العلماء، الذين رفضوا الاعتراف بالدولة المطلقة، والذين ظلّوا يصرّون على التعامل مع الواجبات العموميّة بوصفها مسؤوليات فرديّة أمام الله، فسّروا نظام التعيين والقبول به بأنه نوع من المواثيق والعهود، لا بأنه جزءٌ من مؤسسات الدولة القائمة بذاتها. إذاً فتعيين الخليفة يُمكن أن يتضمّن شروطاً يختارها الخليفة، يبايع عليها ويُقسم عليها المُعيّنون وأهل الحل والعقد من المسلمين، وهكذا فإنّ المبدأ الشرعي الفقهيّ الذي ينطبق على مسألة بيعة الخليفة هو الوفاء بالعقود. ولكن، إذا لم يكن لدى العلماء قاعدة يُمكن الاحتجاج والمعارضة بناء عليها، فكذلك هي الحال لدى الكتبة، بحكم ارتباط مصالحهم بالملكيّة ارتباطاً مباشراً. ولملء هذا الفراغ في قانون الشريعة، لم يكن هناك نظامٌ قانوني ملكي أو سلالي مُعترف به، ليُحدّد طبيعة هذا المنصب [الخلافة] في حدّ ذاته، لتجاوز مثل هذه الشروط: فلا حكم الابن الأكبر مثلاً أو أيّ تعريف لحقوق مُحدّد لطبيعة منصب الخليفة، كان يمتلك قيمة أوّليّة على ضمائر الرجال تُتيح لهم أن يصفوا مرسوم الرشيد بأنّه غير قانوني أو أنّه بعيد عن مبادئ الشريعة.

في السنوات التالية لوفاة الرشيد (٨٠٩، وفي سياق الحملات العسكريّة ضدّ الخوارج في خراسان) كانت الإمبراطوريّة مقسّمة في الواقع. لم يدم هذا الانقسام، فقد اندلعت عقب ذلك حرب أهليّة. استمرّت الحرب لأكثر من سنتين (٨١١ ـ ٨١٣)، واشتركت فيها عدة أطراف، جميعها ضدّ جميعها. إلّا أنّ القتال هنا قد دار في أجواء مختلفة تماماً عن حروب الفتنة الثانية والثالثة، حين كان ثمّة تصوّرات مختلفة ومتنافسة، كلّ منها يُخاطب جميع المسلمين ويتوجّه إليهم، وكلّ منها يُقدّم مرشّحه للخلافة؛ أما الآن، فقد كان الصراع الرئيس بين ابني الرشيد، اللذين رغب كلّ واحد منهما (أو رغب مستشاروهم) في أن تكون له السيادة على جميع الإمبراطوريّة، واعتقد بأنّ ذلك ممكن؛ على الرغم من أنّ الواقعة المباشرة كانت التساؤل عمّا إذا كان الأمين قادراً على تنحية المأمون، الذي يُفترض أن يخلفه في حال موته لصالح تولية ابنه. كان الاختيار متعلّقاً بالشخصيّة: فالأمين (المُفضّل بحكم

نسبه إلى أمّه زبيدة، زوجة الرشيد) كان مشتهراً بفسقه وتهتّكه، ومن ثمّ فإنّ وزراءه كانوا أقدر على التلاعب به. في حين أنّ المأمون (ابن إحدى الجواري الفارسيّات، التي لم تعش لتحظى بالنفوذ الذي تحظى به الجواري الأمّهات عادة) كان أكثر ذكاءً وثقافة واستقلاليّة. على كلّ حال، فإنّ عدم كفاءة الأمين وانتصارات قادة المأمون قد جعلت الأخير يكسب ولاء بعض أمراء الأمين، الذين كان يُفترض بهم أن يبقوا في صفّه. لكنَّ بغداد صمدت ضدّ حصار القائد العسكري للمأمون، طاهر [بن الحسين] لأكثر من سنة، على الرغم من الحرائق والمجاعة ونقص الدعم من المقاطعات الأخرى. كان الأمين يحظى بدعم العائلات الكبرى وبدعم سكان العاصمة، الذين كانوا خائفين قطعاً من الميول الخراسانيّة للمأمون؛ ذلك أنّ المأمون أبقى مقرّ قيادته في مرو في خراسان وكان قادته من الفرس (كالطاهر) وكذلك كان وزراؤه. كان الرشيد في السابق قد فضّل مدينة الرقّة على نهر الفرات، لتكون مقرّه ومركز عملياته بدلاً من بغداد، ومن المحتمل بأنّ البغداديين كانوا قلقين على مكانة مدينتهم، التي أغدق عليها الأمين من موارد الإمبراطوريّة بسخاء. غير أنّه في هذا الصراع، لم يبدُ بأنّ ثمّة مبدأ إسلاميّاً على المحكّ.

حتى خارج بغداد، كانت الصراعات المصاحبة لصراع الأمين والمأمون في الغالب صراعات محليّة النطاق. خلال عهد الرشيد، تمكّن أحد المتمرّدين العلويين من إعلان حكمه لبعض الوقت في الجبال الواقعة جنوب بحر قزوين باسم القضيّة الشيعيّة، وقاد الخوارج هبّة كبيرة في الجزيرة(*)، وتمّ قمعها وإخمادها؛ وعاد الخوارج للنشاط في خراسان خلال الحروب على الخلافة. بعد انتصار المأمون بقليل، قام شيعة العراق بمحاولة كبيرة للوصول إلى السلطة(**). ولكن خلال حروب الخلافة نفسها، لم يؤد لا

(*) لعلّ الأولى هي ثورة صاحب الديلم، يحيى بن عبد الله الحسنيّ، وكان قد نجا من يوم «فخ» قرب مكّة عندما هزمت جيوش المهدي ثورة الحسين بن علي «العابد»، ثمّ جمع إليه الناس في الديلم، فأغراه الرشيد بالأمان وكتب له بذلك، ثمّ إنّه سجنه في سرداب حتّى مات فيه سنة ١٨٠. أما ثورة الخوارج على الرشيد فقد قادها الوليد بن طريف الشيباني، وقد جال في الجزيرة وشمالها في أذربيجان وأرمينيا حتّى أرسل إليه الرشيد يزيد بن مزيد الشيباني في جيش تمكّن من هزيمته وقتله (المترجم).

(**) «إذ انتهز العلويّون الفوضى الشاملة بعد مقتل الأمين فقاموا بثورات واسعة المدى في العراق والحجاز واليمن، وأخطرها ثورة أبي السرايا (السري بن منصور الشيباني) ومعه ابن طباطبا =

الشيعة ولا الخوارج دوراً رئيساً. في سوريا، حاولت دمشق أن تستعيد الخلافة، ولكنّ الاقتتال بين الكتل القبليّة الكلبيّة والقيسية أضاع فُرص مرشّحهم. في مصر، استغلّت فصائل المعارضة المحليّة ضعف الحكومة المركزيّة لتحاول كلّ واحدة منها التحكّم بالفصائل الأخرى، ولكنّ السيادة النظريّة للخلفاء العباسيين ظلّت مسألة مُتفقاً عليها.

في النهاية، عندما دُمّرت بغداد، تمّ الاعتراف مرّة أخرى بحاكم واحد في جميع أنحاء إمبراطوريّة المنصور والرشيد. كان على المأمون أن يواجه العديد من التمرّدات، ولكنّه كان السيّد من دون منازع لمعظم أجزاء الإمبراطوريّة ولمعظم الوقت. وفي عهده امتدّ الازدهار الرائع للحكم الملكيّ العظيم لوقت طويل. وعلى أساس هذا الازدهار، بدأت ثقافةٌ إسلاماتيّةٌ جديدةٌ بالتشكّل.

التوسّع الاقتصادي وشعبنة الإسلام

أصبح الإسلام دين الجماهير مع موجة من التوسّع الاقتصادي، التي حملت معها كلّ تنويعات الابتكارات الثقافيّة التي كان الإسلام جزءاً منها. فمع تزايد النشاط التجاري على طول خطوط التجارة الإقليميّة في نصف الكرة الأرضيّة، تزايد النزوع نحو التحضّر والتمدين في المنطقة الممتدّة من النيل إلى جيحون. وأصبحت بغداد ـ المركز التجاري الكبير حتى بعد أن فرّ منها الخلفاء ـ أكبرَ حجماً مما كانت عليه سلوقية وطيسفون، نظيرتاها الهيلينيّة والساسانيّة في السابق. ساهم هذا التوسّع الاقتصادي الحضري بقدر ما كان نتيجة لنشاط اقتصادي على امتداد نصف الكرة الأرضيّة، في جعل قوّة دولة الخلافة ممكنة؛ ولكنّه قطعاً تسارع بفعل نزعة الإطلاقيّة في الحكم.

كما يحدث عادةً، فإنّ التوسّع الاقتصاديّ يُحافظ على زخمه بنفسه. فقد

= بالكوفة سنة ١٩٩هـ/ ٨١٥ م. واستطاع العلويّون مؤقّتاً أن يحتلوا البصرة وواسط والحجاز واليمن في سنة ٢٠٠هـ، وكان جميع الثوار على اتصال مباشر أو غير مباشر بثورة أبي السرايا»، وعلى إثر ذلك بايع المأمون لعليّ الرضا بولاية العهد، استمالةً للعلويين، ثُمّ قتله غيلةً بالسمّ على الأرجح. نقلاً عن: عبد العزيز الدوري، **العصر العباسي الأوّل**، ط٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧)، ص١٥٩ وما تلاها (المترجم).

سمح الازدهار الحضري السريع للعديد من الثروات أن تتكوّن، وشجّع على الحراك الاجتماعيّ فيما بين النيل وجيحون. تحت ظلّ السلام الراسخ في الإمبراطوريّة، ازدهرت التجارة الحرّة وتوسّعت الأسواق، وظهرت الإمكانات لبروز ابتكارات جديدة. هكذا وجد التجار، الذين يشترون بالرخيص ويبيعون بالغالي، بأنّ من المفيد لهم أن يحملوا البضائع الغريبة لمسافات طويلة مع احتماليّة ضعيفة أن يتعرّضوا للاعتراض، مستفيدين من زيادة أسعار السلع عما تكون عليه في الأزمنة المضطربة سياسيّاً؛ وبالتالي فإنّ وسائل الترف والرفاهيّة كانت موجودة في العديد من الأماكن بوفرة هائلة، وليس في بغداد فقط. وقد حفّزت هذه التجارة الإنتاجَ المحلّي. مع تراكم هذه الثروات، ذهب جزء منها على الأقلّ لتشجيعْ المزيد من الأنشطة الاقتصاديّة. ولتزويد بيوت التجار البعيدة باحتياجاتها، نشأت أشكال من العمل المصرفي، التي تطوّرت بوضوح، كما يحصل كثيراً في الأزمنة الزراعيّة، إلى حدّ جعلها أكثر من مجرّد أعمال صرافة. فقد أصبح المصرفيّون يقبلون بأن يسحب التجار ودائعهم من مناطق بعيدة عن المناطق التي أودعوها فيها. استفادت الحكومة بطبيعة الحال من هؤلاء المصرفيين في تسريع عمليّة جمع الضرائب وفي عمليات بيروقراطيّة أخرى. فكما لاحظنا سابقاً، لن تستطيع المركزيّة البيروقراطيّة العمل على نحوٍ فعال من دون وجود شبكة تجاريّة. والعكس صحيح أيضاً، فمن دون الاعتماد على البيروقراطيّة، لن تكون الشبكة التجاريّة قادرة على العمل على هذا النطاق الواسع.

على الرغم من أنّ بعض الأموال كانت تصرف على الأرض، المصدر الأبرز للدخل في العصر الزراعي، فإنّ الأموال المخصّصة للاستثمار كانت في الغالب توضع في التجارة. كانت تجارة البضائع الكماليّة وسلع الترف ونقلها مُربحةً بشكل مذهل، وإن كان ذلك بدرجة أقلّ اطّراداً من نقل السلع اليوميّة المهمّة كالحبوب. غالباً ما تكون الترتيبات التجاريّة مرنة، ولكنّ تلك الفترة كانت فترة ابتكارات وتنوّع غير عاديّ. فقد كانت معظم أشكال الحياة التجاريّة تقوم على مبدأ الشراكة، وكانت شروط الشراكة تتنوّع، كما يتنوّع عدد الشركاء المشاركين في نشاط تجاري معيّن. وكثيراً ما كان المسلمون يشاركون غير المسلمين؛ وهو أمرٌ يبدو ملائماً: فمثلاً، في الشراكة بين

المسلم واليهودي، يُمكن لليهوديّ أن يستريح يوم السبت وأن يستريح المسلم يوم الجمعة.

لتأمين وسيلة للتواصل بين الأطراف المتباعدة، وهو ما تتطلّبه التجارة البعيدة ـ قد يكون لتاجر مستقرّ في كجرات في الهند مصالحُ تجارية في إسبانيا أو قد يخطّط لمشروع تجاريّ في حوض نهر جيحون أو نهر الفولغا ـ كانت هناك خدمات بريديّة معتادة، ينظّمها مجموعة من الأفراد، لتصل بين الطرق البريّة والبحرية المهمّة. وغالباً ما كانت هذه الطريقة بطيئة، ولكن يبدو أنّ البعض كان يستعمل خدمات مميّزة؛ مثل خدمات «البريد» الرسمي الذي تستعمله الحكومة المركزيّة، والذي يستطيع سُعاتُه حمل الرسائل وإيصالها بسرعة عبر تبديل خيولهم في محطّات جاهزة في الطريق(٤). وقد كان التجار يُسافرون مع بضائعهم في السفن ـ والتي يمتلكها عادة أفرادٌ، سواء أكانت هذه السفن للبحر أم للنهر ـ أم عبر القوافل البريّة الخاصّة التي تعتمد على الجمال.

كانت التجارة هي شكل الاستثمار الشائع، ولكنّ بعض الأموال كانت تستثمر في الصناعات اليدويّة. فقد انتشرت عدّة صناعات في المنطقة الواقعة تحت حكم الخلافة العليا: صناعة الورق، التي أُخذت من الصين عبر حوض نهر جيحون، وحلّت محلّ عمليّة صناعة ورق البردي كمادّة للكتابة

---

(٤) انظر:

S. D. Goitein, "The Commercial Mail Service in Medieval Islam", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 84, no. 2 (April-June 1964), pp. 118-123.

الذي يتحدّث عن خدمات توصيل الرسائل إلى القاهرة. تعني كلمة «البريد» العربيّة «خدمة الرُّسل الرسميّة». أما بالنسبة إلى «خدمة البريد postal service»، التي تُستعمل بشكل شخصي، فقد كان هناك مجموعة مصطلحات مختلفة (مثل: فيج). مع الأسف، فإنّ هناك إساءة ترجمة تسبّبت بإسالة الكثير من الحبر بلا فائدة. كانت الكلمة الفرنسيّة «courier» مقابلاً مناسباً ومشروعاً لكلمة بريد في بعض معانيها. ولكن، بما أنّ كلمة «courier» يُمكن أن تعني الرسول الرسمي كما تعني الخدمات البريديّة، فقد يُخطئ القرّاء الفهمَ ويجب تنبيههم إلى أنّ البريد لم يكن يحمل الرسائل الشخصيّة. في الإنكليزيّة، فإنّ الخلط كبير إلى درجة يتعذّر تبريرها؛ فاستعمال «post» كمقابل لـ«courier» استعمالٌ مهجور وقديم. ولكن مع الأسف، فإنّ العلماء المبكّرين كتبوا كما لو أنّهم يتعاملون مع «courier» الفرنسيّة وليس مع «البريد» العربيّة، فأساؤوا ترجمتها؛ إذ أصبحت كلمة البريد تُترجم إلى «خدمة البريد postal service»، وبين الكلمتين اختلافات كثيرة؛ ولهذا يجب تنبيه القرّاء إلى أنّ «البريد» العربيّة لا تعني «الخدمة البريديّة» كما نفهمها. وقد دخل هذا الخلط الفرنسي في اللغة العربيّة الحديثة، فأصبحت كلمة «البريد» تعني في الاستعمال الحديث «خدمة البريد».

عليها. وأتى استعمال القطن من الهند. كانت مصانع السكّر والورق توظّف أعداداً كبيرة من العمّال، وكذلك كانت مشاريع الحكومة، كالورش المُخصّصة لعمل الأثواب التشريفيّة التي يوزّعها الخليفة. كان طموح الحرفيين هو العمل كسادة مستقلّين في تجارة ما ينتجون، وتعيين عامل أو اثنين كمساعدين؛ أو العمل مع سيّد، إن لم يكن في مقدورهم افتتاح محلّ خاصّ بهم. وجد التجار والحرفيون طرائق للتعاون فيما بينهم لحماية مصالحهم المشتركة من المنافسة الخارجيّة. أمّا بين الذميين، فكان ذلك يتمّ عبر التنظيم المجتمعي للمجموعة الذميّة المحلّية نفسها. ولكن، على الأقل في بعض الأمكنة - مثل القاهرة - كان الأفراد يميلون في الغالب للعمل بأنفسهم؛ فعلى سبيل المثال، على الرغم من أنّ التجار المشتركين في مجال سلع معيّنة عادة ما يتجمّعون في منطقة مشتركة مخصّصة لهم في السوق، غير أنَّ بعض الأفراد يأخذون مساحات لعرض سلعهم في أماكن أخرى؛ وعلى الرغم من أنّ المشتغلين في تجارة معيّنة يُشار إليهم غالباً بشكل جمعي، إلا أنّ الأفراد بإمكانهم أن يبدؤوا تجارة لم تكن عائلاتهم قد عملت فيها. لقد حكم مبدأ التعاقد الحرّ مجالاً واسعاً من حياة المدينة، مما سمح بدرجة عالية من السيولة fluidity التي يحتاجها هذا النوع من التوسّع الاقتصادي(٥).

في هذا الازدهار المتزايد وما صاحبه من حراك اجتماعيّ، أدّى الإسلام ومؤسسات المسلمين دوراً مفتاحاً مهمّاً. فإلى درجة من الدرجات، كان لطبيعة الانضباط الذي تفرضه الملكيّة والامتداد الواسع لدولة الخلافة

---

(٥) إنّ مقالات البروفيسور جويتين حول المخطوطات التي عُثر عليها في جنيزة القاهرة في كتابه **دراسات في التاريخ الإسلامي ومؤسساته** قد ألقت ضوءاً مهمّاً على ظروف التجارة، بخاصّة بين الأقليّات في القاهرة. كما أنّ عمله يشمل فهرسة جيّدة للتجارة الإسلاماتيّة بالعموم. انظر:

S. D. Goitein, Studies in Islamic History and Institutions (Leiden: E. J. Brill, 1966).

لا يُمكننا أن نكون متأكّدين من وجود حريّة تجارة في المدن الصغرى مكافئة لتلك الموجودة في المدن الكبرى، ولكن من الواضح أنّه حتّى هناك لم يكن ثمّة بُنى نقابيّة مُحكمة وصلبة يُمكن أن تثبّط من المبادرات. للمزيد حول المدن السوريّة في المرحلة المملوكيّة المتأخّرة. انظر:

Ira Marvin Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967).

[الجنيزة كلمة عبريّة وتعني الغرف أو المدافن التي كانت توضع فيها الأوراق والوثائق التي تحمل اسم الله، والتي لا يجوز إبادتها أو تركها بحسب الشريعة اليهوديّة. وقد تمّ اكتشاف جنيزة القاهرة في نهايات القرن التاسع عشر، وحوت نحو ٢٠٠ ألف وثيقة يعود بعضها إلى القرن الحادي عشر (المترجم)].

ـ تحت حكم الخلفاء الأقوياء على الأقل ـ تأثير مهم في ضمان المناخ الهادئ والمشجّع على التجارة. فمع النظام يأتي الازدهار. إلى درجة ما، كان الازدهار هو ما جعل حكم الخلفاء الأقوياء ممكناً. ولكن، عندما تنهض الملكيّة، فإنّها تبدأ بامتلاك تأثير مستقلّ. عملياً، كان للقوّة التوسّعية للملكيّة تأثيرٌ مباشرٌ على تخمّر الثقافة العليا ونضجها. حتّى بعد تدمير الحكم الملكي للخلافة، تفتّحت الأسئلة الجديدة وأينعت ثمار التقاليد الجديدة في حوار ثقافيّ قويّ ومستمرّ.

كان البلاط هو النقطة المحوريّة focal point للازدهار في ذلك الوقت، وقد انتشر نموذج البلاط وتأثيره عبر أنحاء الإمبراطوريّة بسبب جاذبيّة الثروة والغنى. أيّاً كانت الموارد ـ التي تأتي من الضرائب ـ التي تصل من الولايات إلى بغداد، فإنّ هناك دوماً عمليّة من إعادة التوزيع تتمّ عبر قنوات حياة الترف وما فيها من موضات وصرعات؛ فضمن هذا الميدان، يتوافد الشبّان الأكثر طموحاً وبراعةً من كلّ مكان. ومن العاصمة، يتمّ إعادة تدوير المال في الولايات من جديد، لا عن طريق الولاة وحدهم، بل عبر التجار وملاك الأراضي الذين يُمنحون من أعطيات الخليفة، وعبر جميع من أُتيحت لهم فرصة تذوّق روعة بغداد. يتمّ إرساء الموضة في البلاط وبين حاشيته، ثمّ تنتقل إلى الحياة الاجتماعيّة، ومنها تستحكم في الذوق الفنّي والأدبي الذي ينتشر بدوره إلى جميع مراكز الولايات؛ ففي ذلك الوقت كان البلاط بوتقة انصهار لجميع التقاليد الثقافيّة التي تواجه بعضها البعض.

إنّ إحدى السمات المهمّة للثقافة المشتركة الجديدة التي تشكّلت، وهي سمة ساعدت بدورها في جعل هذه الثقافة أمراً ممكن الحدوث، هي الدرجة العالية من الحراك الاجتماعيّ social mobility: ليس فقط الحراك الاجتماعيّ في الحياة الاقتصاديّة الضروري للتوسّع الاقتصادي، بل أيضاً الانفتاح الثقافي على وجه خاص، الذي يتمثّل في قدرة كلّ رجل ذي روح مميّزة أو ذي موهبة على صعود درجات السلّم الاجتماعي من دون أن يعتمد على امتيازات عائلته أو روابطه الجماعيّة، وفي قدرته على التحرّك في دوائر تتشكّل من مجتمعات أخرى، بغض النظر عن الروابط المحليّة التي جاء منها. لقد كان المسلمون واعين بالحيويّة التي يُمكن أن يجلبها معه «الرجل الجديد». فنحن نقرأ مثلاً عن مناظرة دارت بين اثنين من العلماء، أحدهما

قادم من الكوفة، وقد ازدرى الآخر لأنّه جاء من مدينة صغيرة مغمورة الذكر؛ فأجابه الآخر: إنّك أهنت مدينتك في حين أنني أعليتُ ذكر مدينتي ومجدها. إنّ نسب المرء الشريف يجب أن يبدأ به لا أن ينتهي إليه. وهكذا فقد كان رجال الفنون والآداب في حركة دائماً، وقلّما كانوا يستقرّون في المدن التي وُلدوا فيها، وكانوا دوماً قادرين على تدوين أخبار أسفارهم للعديد من المدن البعيدة.

سرعان ما أمسك بلاط الخليفة بزمام القيادة في تشجيع الحراك الاجتماعيّ. كان رجال البلاط متمسّكين ببعض العناصر المتوارثة في مناصبهم، التي كانت مسائل مهمّة في أزمنة الساسانيين. وأحياناً كتبوا عن الأمر كما لو أنّه أساس **للأدب**، للتهذيب والتثقيف. استمرّ النبلاء من ملاك الأرض في التطلّع إلى النسب النبيل ـ بخاصّة نسب الأبطال الملكيين في الأزمنة الإيرانيّة القديمة ـ بوصفه معياراً للمكانة الاجتماعيّة. أمّا أحفاد القبائل العربيّة القديمة فقد ظلّوا يتفاخرون بنقاء أنسابهم؛ بخاصّة العلويّين والعباسيّين أنفسهم. (كان هناك مكتب حكومي خاصّ لتقييد الأجيال الجديدة من هذه العائلات، لكي يتمّ ضمان أصالة النسب، ولتنظيم الأملاك المهمّة والامتيازات التي تعود إلى هاتين العائلتين). ولكنّ مثل هذه النزوعات الأرستقراطيّة كانت في وضع ضعيف. فسابقاً في زمن أنوشروان، خسر النبلاء الساسانيّون بعضاً من قوّتهم. وقد ساهم أهل التقوى من المسلمين بالفعل في تضاؤل الفخر لدى أبناء القبائل العربيّة بأسلافهم الوثنيين، ولدى أبناء طبقة النبلاء الكفّار سابقاً. لقد كان برنامج العباسيين قائماً بالدرجة الكبرى على مبدأ المساواة بين المسلمين، بعيداً حتى عن أنواع المساواة الأخرى بين رعايا الملك المطلق. في بغداد، تحت حكم العباسيين المطلق، كان الرجل صاحب الموهبة قادراً على تحصيل الثروة أو الوصول إلى أعلى المناصب من دون أن يكون ثمّة دور لمسقط رأسه؛ فما كان يهمّ في البلاط هو **أدبه** الشخصيّ: تهذيبه ومَلَكته الأدبيّة الفنية.

ولكنّ ظهور النمط الإقليمي المشترك الجديد للثقافة لم يكن بأثرٍ من الدور السياسي والاقتصادي لبلاط المسلمين فقط؛ فقد عبّرت ضغوط اجتماعيّة أخرى، حفّزها التوسّع الاقتصادي، عن نفسها بشكل مباشر من خلال الدين الإسلامي. وقد بدّل انتشارها العلاقات الاجتماعيّة القائمة في

العديد من تقاليد الثقافة العليا عما كانت عليه في الأزمنة المروانيّة. فالآن، لم يعد المسلمون يشكّلون مجرّد طبقة حكم صغيرة، وإنّما أصبحوا جزءاً أساسيّاً من السكان بالعموم، وفي بعض الأمكنة كانوا هم الأغلبيّة. وبالتالي، لم تعد هناك تلك الكثرة من المجتمعات الدينيّة المفصولة عن بعضها بحدود جغرافيّة أو لغويّة، أو بانتسابها إلى تقاليد مكتوبة؛ وهي حالة لم يستطع حتّى المزديون المرتبطون بمنطق إيراني إثني صلب تجاوزها. لقد بات المجتمع الآن صورةً مناسبة قادرة على تحقيق العديد من توقّعات التقليد الإيراني ـ السامي، ولكنّه يجمع في الوقت نفسه بين جاذبيّة محايدة ـ غير مرتبطة بأيٍّ من المجموعات الإثنيّة الزراعيّة الكبرى في المنطقة ـ وبين سلطة سياسيّة توحّد جميع أراضي التراث الإيراني والسامي في امتداد جغرافي لم يصل إليه الساسانيّون أبداً. فحتّى الأفراد الذين لم يقبلوا بدين المجتمع الجديد، كانوا في الغالب يستعملون لغته. ولكنّ المجتمع فاز بموقعه المتفوّق على الجميع بسبب الأعداد الكبيرة التي دخلت في تقليده الديني.

منذ زمن عمر الثاني، تمّ التشجيع رسمياً على الدخول في الإسلام. تحت حكم هشام، على سبيل المثال، تمّ تطبيق مبادئ عمر الثاني في خراسان وفي حوض نهر جيحون، مما شجّع أفواجاً كثيرة على الدخول في الإسلام، وهو ما قوّض مكانة الحكّام المحليين من السلالات القديمة وساهم في عمليّة التخمّر السياسي التي قادت في النهاية إلى انتصار العباسيين. مع مجيء الحكم العباسي، أصبح الدخول في الإسلام أمراً شائعاً. بعد عدّة أجيال، يبدو أنّ غالبيّة سكان المدن والعديد من الفلاحين في الأجزاء الكبرى من الإمبراطوريّة كانت قد دخلت في الإسلام.

أن يكون المرء مسلماً يعني أن يحظى بمكانة عظيمة، وهو أمر وجده التجار مفيداً وإيجابيّاً ولا شكّ؛ إذ يبدو بأنّ بعض أشكال التجارة قد أصبحت بالمجمل في يد المسلمين، في حين بقيت أشكال أخرى من التجارة بيد اليهود أو المسيحيين. فوق ذلك كلّه، فإنّ هجرات سكان الأرياف إلى المدن الآخذة في النموّ (التي يتمّ بوساطتها التعويض عن نقص أعداد سكان المدن) كانت تتصاحب أحياناً مع التحوّل إلى التقليد الديني المهيمن في المدن؛ فالفلاحون، الذين كان عليهم أن يتعلّموا طرائق حضريّة جديدة للحياة، كان عليهم أيضاً أن يتعلّموا الأنماط الدينيّة. عندما

أصبحت أعداد المسلمين كبيرة، أصبح المسجد هو المكان الأكثر حيويّة، والأكثر كوزموبوليتانيّة أيضاً، وأصبح مركز جميع الأنشطة. وفي المساجد، كان «القُصّاص» يروون عجائب أخبار الأنبياء وقصص التوراة والتلمود بعد وضعها ضمن إطار إسلامي. وهكذا فقد ظهر شكل متكامل من الإسلام الشعبي، بتاريخه وأخلاقيّاته، وعلوم آخرته، معتمداً على أكثر المفاهيم اللافتة والمثيرة للدهشة في التقاليد الدينيّة السابقة. عندما أصبح معظم سكان المدن من المسلمين، أدّت صِلاتهم الكثيرة بسكان القرى المستقلّين إلى دفع هؤلاء السكّان تدريجيّاً إلى اعتناق الإسلام أيضاً.

تحت حكم العباسيين، لم يعد على المسلمين الجدد أن يُعرّفوا أنفسهم بالانتماء إلى أيّ قبيلة عربيّة، إذ إنّ هذه القبائل نفسها كانت قد خسرت امتيازاتها تدريجيّاً. لم يعد الإسلام شارة وعلامة انتساب لطبقة حكم محدودة، وإنّما كتلة اجتماعيّة كوزموبوليتانيّة ذات توجّه حضري؛ فقد أصبح رمزاً على الحراك الاجتماعيّ الكثيف الجديد. بالطبع، لم تكن آثار هذا الحراك الاجتماعيّ ظاهرة في الإسلام وبين المسلمين فقط. فمع زيادة التحضّر، تزايد الحراك الاجتماعيّ عموماً. وقد تحوّل العديد من اليهود، الذين كانوا مزارعين في العراق إلى التجارة، وأصبحوا تجاراً كباراً. ولكنّ الظاهرة كانت أوضح بين المسلمين، الذين انتقلوا إلى مهن أكثر إفادة، أو الذين تحرّكوا من منطقة إلى أخرى.

تقوى أهل الذمّة

مع دخول السكان الأكثر نشاطاً ـ الحضريّين وذوي التوجّه الحضري ـ في الإسلام، حصل تحوّل في الدور الاجتماعي والثقافي للتقاليد القديمة؛ فقد أصبح أتباعها أقليّات تتوزع في الإمبراطوريّة ككل، وإن كان من الممكن أن يشكّلوا أغلبيّة في أمكنة معيّنة. غير أنّ شعائر هذه الأقليّات وأنماطها الفولكلورية قد أسهمت لوقت طويل بدورٍ حاضرٍ في حياة المجتمع ككل، والذي لم يكن بالضرورة دوراً مبدعاً، ولكنّه حافظ على درجة من الاستمراريّة مع التراب ومع الماضي على مستوى أنماط الحياة اليوميّة والموسميّة، وهو أمر كان المسلمون بتوجّههم الحضري مفتقرين إليه.

في زمن الفتوحات العربيّة، حظيت المجموعات الدينيّة المختلفة (التي ستشكّل لاحقاً مجتمعات أهل الذمّة المحميين) بالمساواة فيما بينها في المكانة، كما حظيت بالحماية ضدّ تدخّل بعضها في شؤون بعضها الآخر؛ فعلى سبيل المثال، ضيّق المسلمون على نشاط المبشّرين والدعاة من مجتمع ذمّي معيّن في المجتمع الذمّي الآخر. وجد اليهود لأنفسهم موقعاً أفضل مما كانوا عليه تحت الحكم البيزنطي؛ فالانفتاح السياسي، إضافة إلى الاقتصادي، سمح لهم بزيادة نشاطهم التجاري. كما أنّ موقع المسيحيين النساطرة، المُفضّلين نسبياً، قد تحسّن مؤقّتاً في مقابل الأرستقراطيّة الزرادشتيّة، على الأقل إلى أن تحوّل الأرستقراطيّون إلى الإسلام. استفادت الكيانات المسيحيّة المؤمنة بالطبيعة الواحدة للمسيح في مصر وسوريا وأرمينيا مباشرة وبشكل كبير من انسحاب الإغريق ذوي الامتيازات. وبعيداً عن التأييد العام للتقوى كما تُفهم في التقليد الإبراهيمي، يبدو أنّ المسلمين قد فضّلوا وجهة نظر المؤمنين بالطبيعة الواحدة للمسيح في قضايا بعينها، أبرزها الرفض الدارج بينهم للتماثيل الدينيّة والفنّ التجسيدي والاشمئزاز منهما، والذي ربما يكون قد نبع من كراهيتهم للكنائس الثريّة التي تستطيع أكثر من غيرها توفير ذلك. في الأزمنة المروانيّة، بدأ المسلمون بالانصراف عن الفنون التجسيديّة في أيّ تواصل ديني، وهو ما أسعد بعض المسيحيين.

ولكن، في الأزمنة العباسيّة، كانت المجتمعات الذميّة قد بدأت تُعزل ـ كمجتمعات وكتقاليد روحيّة ـ عن الحياة الروحيّة للأغلبيّة، على الأقل على مستوى الثقافة العليا؛ فقد بدأت هذه المجتمعات تُعرّف كمجموعات إثنية فرديّة. حين نتحدّث عن المجموعات الإثنيّة، فإنّنا لا نعني المجموعات القوميّة بالطبع، وإنما نعني أيّ مجموعات تمتلك انتماء ثقافيّاً مشتركاً يُولد فيه البشر، كما نعني أيضاً المجموعات الصغرى الأكثر ترابطاً والتي تمتلك لغة أو لهجة خاصّة بها وتمتلك شعوراً مشتركاً بالولاء بينها في مواجهة الغرباء، على الرغم من إمكانيّة ألا تعيش المجموعة في منطقة متجانسة واحدة. لطالما كانت المجتمعات الدينيّة ما بين النيل وجيحون ميّالة لتعريف نفسها من خلال المجموعات الإثنيّة، ولكنّ هذا التعريف أصبح الآن أكثر صرامة. فكلّ مجموعة إثنيّة لم تعتنق الإسلام أصبحت تُعرّف من

خلال انتمائها الديني الخاص، أكثر مما تعرّف من خلال لغتها. ومن ثمّ فإنّ الأرمن، على الرغم من أنّهم يمتلكون لغة خاصّة، كانوا يُعرّفون من خلال كنيستهم التي بقيت مستقلّة، ليس فقط في المرتفعات الأرمينيّة، حيث يسود الأرمن، وإنّما أيضاً في سوريا ومصر (على الرغم من التشابهات الكبيرة بين لاهوت الأرمن ولاهوت القائلين بالطبيعة الواحدة للمسيح)، أو في العراق وإيران. فالأرمني الذي يتحدّث العربيّة يبقى أرمنيّاً ما دام أنه يذهب إلى الكنيسة؛ أما الأرمنيّ الذي يهجر الكنيسة (غالباً ليعتنق الإسلام) فإنّه سرعان ما يجد نفسه عضواً في مجتمع مختلف تماماً. (داخل الإسلام، حافظت بعض الخطوط الإثنيّة على نفسها على أساس اللغة أو اللهجة، أو على أساس الوظيفة الاقتصاديّة أو الانتماء إلى منطقة ما، وفي النهاية ظهرت خطوط جديدة، مرتبطة غالباً بالطوائف الإسلاميّة الجديدة؛ غير أنّ مثل هذه المجموعات الإثنيّة لم تكن معرّفة بالصرامة ذاتها التي تُعرّف بها المجموعات الذميّة).

حافظت أشكال التقوى والتديّن لدى الأجسام الدينيّة الذميّة على طابعها المميّز بطبيعة الحال؛ فالمسيحيّون كانوا يتطلّعون إلى المخلّص الذي عانى في حبّه للبشر وانتصر على الموت؛ أما اليهود فإنّهم حافظوا على العهد/الميثاق المقدّس، وظلّوا يتطلّعون إلى اصطفاء الله النهائيّ لشعبه المؤمن وتطهيره للعالم؛ أما المزديّون فظلّوا يتحرّقون لخدمة انتصار النور والحقيقة في العالم الذي تشتدّ فيه الظلمة. كان مثل هذا التطوّر المستمرّ في أشكال الشعور الديني لدى المجموعات المختلفة مقتصراً على الحياة الداخليّة لكلّ مجموعة؛ إذ يبدو أنّ تأثير ذلك على علاقة المجموعات المختلفة ببعضها البعض أو بالإسلام كان ضعيفاً.

في المقابل، كان لتطوّر أشكال التقوى في الإسلام تأثير ملحوظ على بعض الأجسام الذميّة؛ فهناك بعض الأدلّة على أنّ قادة المزديين، في القرن الثامن والتاسع، قد أعادوا صياغة بعض التعبيرات في تقاليدهم استجابة لتأثير المسلمين. على أيّة حال، فإنّ البلاط المزدي للساسانيين، الذي كان يُفسح المجال لعبادة آلهة صغرى بجانب إله الخير أهورا مزدا، قد اختفى فيما يبدو. فقد رأى الكهنة الآن بأنّ أهورا مزدا يجب أن يكون مركز كلّ تبجيل وإخلاص، ومن ثمّ فإنّه بات المقابل المكافئ لـ«الله» عند المسلمين.

وقد دعّموا هذه المقاربة بالطبع ببعض الميتافيزيقا اللاهوتيّة، بل وربما بإعادة تأويل بعض النصوص المقدّسة. أيّاً تكن إعادة الصياغة التي حدثت، فيبدو أنّ ذلك لم يوقف تراجع أعداد المزديين أمام المسلمين.

ساهمت التقاليد الدينيّة السابقة في عمليّة تشكّل الروحانيّة داخل الإسلام عبر صلات الأفراد ببعضهم واتصال القرى ببعضها، وليس عبر صلات المجتمعات [الدينيّة] بأكملها. ولكن، خلال حقبة الخلافة العليا، كانت هذه المساهمة شديدة الأهميّة. لقد لاحظنا سابقاً كيف أنه فيما يتعلّق بالقانون والأخلاق والأعراف والتعاليم الشعبيّة، وهي أمور تهمّ الجميع، اعتمد كلٌّ من العلماء والقصّاص في المساجد على الخلفيّة الذميّة لاستلهام روحها ومضامينها أحياناً؛ وقد حصل المثل في مجموعة من الحالات الخاصّة الأخرى: في تقنيات الزهد في الحياة الصوفيّة، التي لم تكن تهمّ سوى قلّة، وفي ابتكار العبادات المحليّة وإدامتها. في الحقيقة، فما دام أنّ أهل الذمّة كانوا كثيري العدد، فإنّهم كانوا لا يزالون الأوصياء على الطقوس المعترف بها في الحيّز العمومي، وعلى التقاليد الشعبيّة اليوميّة التي تربط الإنسان بما يُحيطه من فصول السنة وتضاريس الأرض المحليّة. وقد حدث ذلك بشكل أكثر سهولة لأنّ التقويم الإسلاميّ القمري ـ الذي صمّمه الجنود والتجار المسافرون ـ يتجاهل الفصول الشمسيّة برمّتها؛ وبالتالي فإنّ الأعياد الدينيّة لهذا التقويم لا تتطابق مع الفصول الطبيعيّة إلا مرّة واحدة كلّ ثلاثة وثلاثين عاماً، وقد كانت جميع الأعياد المرتبطة بالطبيعة لا تزال قائمة على تقاويم غير إسلاميّة، ومرتبطة بالضرورة بالعبادات والديانات الأقدم. لقد نظرت هذه التقاويم الطقوسيّة إلى الإسلام بوصفه مدنيّاً على نحوٍ جذري، منفصلاً عن أيّ طابع محلّي ومنفصلاً أيضاً عن دورة الفصول؛ هكذا فقد بقيت دورة الطبيعة متروكةً للتقاليد الأقدم.

كان هناك عدد كبير جدّاً من غير المسلمين حتّى في المدن، ولكنّ الثقل الأكبر لغير المسلمين كان وسط الفلاحين. ففيما عدا القبائل العربيّة (والبربريّة)، فإنّ غالبية سكان الريف قد حافظوا في البداية على ولائهم لتقاليدهم القديمة؛ وقد كان سكان الريف بالطبع أكثر عدداً من سكان المدن. من بين المجتمعات الكبرى المحميّة من قبل المسلمين ـ المسيحيّين واليهود والمزديّين ـ فإنّ المسيحيين والمزديين قد خسروا بسرعة موقعهم في

صدارة المجتمع بعد أن أصبح ملّاك الأراضي والتجار جزءاً من المجتمع الحاكم. وقد أصبح هذان التقليدان على وجه الخصوص نموذجيين للجماهير الرجعيّة/المتخلّفة، بخاصّة لدى الفلاحين (وليس حصراً)، السلبيين اجتماعيّاً إلا في حالات الثورات الشعبيّة.

من وجهة نظر المسلمين على الأقل، فإنّ أبرز سمات تقواهم [أي أهل الذمّة] كانت تأكيدهم الفلاحي على الأضرحة المقدّسة وعلى الأيام الموسميّة المقدّسة والأعياد. في سوريا ومصر، كان جميع السكان، المسلمون والمسيحيّون على حدّ سواء، يحتفلون بعودة الربيع مع عيد الفصح، وفيه كان المسيحيون يسيرون في مواكبهم فيما ينظر إليهم المسلمون. بالطريقة نفسها، كانت بعض أعياد القديسين تترافق مع أطوارٍ معيّنة من السنة الزراعيّة. عند المزارات والأضرحة المكرّسة للقديسين المسيحيين، كان الفلاحون يعبّرون عن آمالهم ومخاوفهم بطرائق لا تختلف كثيراً عما يحدث في المزارات الوثنيّة المحلّية، التي كان المزارعون في الأجيال السابقة يرتادونها. في النهاية، وجدت العديد من هذه المزارات، بل وأحياناً الأعياد الموسميّة، مكاناً لها في الإسلام. خلال الوقت الذي ظلّ فيه الفلاحون مسيحيين، كان على المسلمين أن يُقنعوا أنفسهم بالمشاركة غير المباشرة في أشكال التديّن القديم للفلاحين، بما يتضمّنه ذلك من خوارق من جهة، ومن دراما كبرى تقوم على تبدّل السنوات وتعاقبها من جهة ثانية.

في النجد الإيرانيّ، تمّ الحفاظ على الأعياد الموسميّة الإيرانيّة القديمة، التي يُقدّسها المزديّون. وقد كانت هذه الأعياد تُنظّم بناء على التقويم الشمسي الساساني. وعلى الرغم من أنّ هذه الأعياد خسرت الكثير من ارتباطها بالدين القديم تدريجيّاً، غير أنّ أسلمتها لم تكن لتتمّ بصرامة.

الحاضرة الإسلامية غرب المتوسّط

في الأزمنة العباسيّة العليا، كانت الأراضي البعيدة عن مركز الخلافة تطوّر نمطاً ثقافيّاً متمايزاً (يمتدّ أحياناً إلى العلاقات المحليّة بين المسلمين والذميين). وقد كان هذا صحيحاً على نحوٍ آكد في أكبر المناطق البعيدة: أراضي المسلمين في غرب حوض البحر الأبيض المتوسط.

لم تخضع معظم ولايات المسلمين غرب المتوسّط للحكم العباسي على الإطلاق. فهناك، قام السكان البربر ـ الذين تحوّلوا إلى الإسلام كقبائل بالجملة وتمّ استيعابهم ضمن إطار قانوني مع العرب منذ البداية ـ بالدور الذي قام به العرب في أماكن أخرى من الحاضرة الإسلامية؛ ولكن مع تسليم القيادة للثقافة العربيّة. فبلاد المغرب، الواقعة كجزيرة بين البحر الأبيض المتوسّط والصحراء الكبرى، كانت تمثّل للبربر ما تمثّله الجزيرة العربيّة للعرب، التي كانت تقع على مساحة متقاربة (وإن كانت أقلّ وفرة بالمياه). ولكنّ الرعي، عند البربر القاطنين في الجبال، كان أكثر ارتباطاً بالزراعة. وقد أدى الرومان دوراً أكبر في المدن الواقعة على الساحل الشمالي من الدور الذي أداه الساسانيّون في شرق الجزيرة العربيّة وجنوبها. على أنّ هذه المدن ـ على الأقل عندما انسحبت قوّات الإمبراطوريّة الرومانيّة ـ لم تكن تمتلك قوّة تُمكّنها من السيطرة على المناطق النائية، التي تحوّلت بالمجمل إلى مناطق للفلاحين، باستثناء المناطق المحاذية للمدن. لم يكن ثمّة شبكة من مدن الأسواق الثانويّة في المغرب لتشكّل قاعدة للسيطرة الزراعيّة المدينيّة الواسعة. داخل المغرب، يبدو أنّ الإسلام قد أصبح بالمجمل مسألة شعار تتحدّد وتنتظم أسفله العلاقات مع الغرباء. وهكذا فقد عبر البربر البحر إلى إسبانيا بنفس الروح التي انطلق بها العرب إلى الهلال الخصيب.

كان البربر الذين وصلوا إلى إسبانيا يمثّلون طبقة حكم جامحة جنباً إلى جنب مع الأعداد المحدودة من العائلات العربيّة. وقد تمّت المحافظة على خلافاتهم القبليّة في حدّها الأدنى تحت سيطرة ولاة الخليفة. عندما انهارت الخلافة السوريّة، تمكّن شابّ أمويّ «عبد الرحمن [الداخل]» من الفرار من حملات القتل التي لحقت بأبناء عمومته، وتمكّن بعد مغامرات عديدة من الوصول إلى إسبانيا، حيث تمكّن من إقناع المجموعات المختلفة من المسلمين الحاكمين بالقبول به كمحكّم تحت لقب «الأمير»، بدلاً من الوالي الذي أرسله العبّاسيّون حديثو النعمة. تمكّن هو وخلفاؤه من الحفاظ على سيادة متزعزعة طوال قرن ونصف، تدعمهم أحياناً كتلٌ جديدة من العائلات العربيّة من سوريا، التي ميّزت نفسها عن البربر وعن العرب القدامى الذين وصلوا عبر الفتوحات القديمة التي وصلت المغرب مروراً بمصر. (في القرن

العاشر، قام أحد أحفاد عبد الرحمن بتحويل الإمارة الأمويّة إلى حكم مطلق، كخلافة مصمّمة على غرار الخلافة العباسيّة).

كان سكان إسبانيا اللاتينيون، البعيدون عن المراكز الرئيسة للحضارة، محكومين قبل الفتح من قبل أرستقراطيّة جرمانيّة معزولة، ومن قبل هرميّة كنسيّة صارمة، وقد اجتمعتا على قمع أيّ حراك فكري أو مدني. وهكذا فإنّ معظم المدن كانت مستعدّة للخضوع للحكام الجدد، الأكثر ليبراليّة، الذين سمحوا لليهود المضطهدين اليائسين بنيل حريّتهم وتركوا السكان المسيحيين يُديرون مؤسساتهم الرومانيّة المحليّة. ولكن، لا العرب ولا البربر كانوا قادرين على تقديم مبادئ سياسيّة وثقافيّة مستقرّة. وهكذا، فإنّ مكانة المسلمين والازدهار الجدّي كانا يعتمدان على العلاقة مع التوسّع الاقتصادي في الشرق؛ فمن ذلك النطاق العباسي، كانت الأنماط والموضات الثقافيّة تستقرّ في إسبانيا.

ولكنّ هذه الموضات الثقافيّة كانت أكثر جاذبيّة مما كان الإسبان Spaniards معتادين عليه، إلى درجة أنّ جميع السكان قد تلقّفوها بسرعة. وهكذا، كانت العناصر القياديّة المسيحيّة في المناطق التي يحكمها المسلمون أميلَ إلى حمل الثقافة الإسلاماتيّة وتعلّم العربيّة أكثر من اللاتينيّة. ولكنّهم لم يخسروا وعيهم بانتمائهم إلى الحاضرة المسيحية. واستمرّت كنيستهم في ارتباطها بروما.

بينما كانت المساحة التي يحكمها المسلمون في أثناء سيطرة الخلفاء تتوسّع ببطء، بدأت المنطقة الخاضعة للإمارة [الأمويّة]، التي أصبحت تحت سيطرة المسلمين بعد الموجة الأولى من الفتوحات، والتي شملت معظم إسبانيا والجزء الأكبر من جنوب بلاد الغال، بدأت بالتآكل. فقد تمكّنت سلالة الفرانك/الفرنجة في شمال بلاد الغال، بخاصّة في ظلّ حكم شارلمان، من طرد المسلمين من بلاد الغال والاتصال بالجيوب المتبقيّة للإسبان القوط في المناطق الجبليّة الشمالية من شبه الجزيرة، وهي منطقة تشبه في وضعها الأراضي الجنوبيّة من بحر قزوين التي كانت الخلافة وقتئذٍ قد بدأت بضمها. تمكّن هؤلاء المسيحيون، تحت حكم ملوك ضعفاء في عدّة دول صغيرة من التقدّم على حساب المسلمين، الذين كانت مراكزهم

الرئيسة في الجنوب هي الأكثر خصوبة والأعمر بالسكان. وسرعان ما أصبحت إسبانيا مقسّمة بين الجنوب المزدهر الخاضع لحكم المسلمين (الذي تقع قرطبة وحوض نهر الوادي الكبير في مركزه)، والمتصل مع مسلمي شرق المتوسّط، وبين المنطقة الأصغر التي تحكمها الممالك المسيحيّة في الشمال. بين هاتين المنطقتين، كانت جيوش المسلمين تتحرّك إلى الشمال من سرقسطة في الشمال الشرقي، ومن طليطلة في الوسط، ومن ماردة في الغرب، التي كانت عادة تحت سيطرة المسلمين (وإن كانت سيطرتهم عليها غير مضمونة دوماً)، ولكنها كانت منظّمة على أساس الحرب؛ وقد كانت الحرب شأناً معتاداً بين دولة المسلمين ودول المسيحيين.

في بلاد المغرب نفسها، لم يحظَ البربر سوى بعدد قليل من الهجرات العربيّة لتوفّر له قيادة بديلة عن التجمّعات القبليّة المهيمنة. ولكنّ الإسلام لم يكن بعد قد أوجد قاعدة جديدة بدلاً من التكوينات القبليّة القائمة. وسرعان ما اختفت بقيّة الولاءات الدينيّة، باستثناء اليهوديّة (أو تمّ تجاوز الممارسات المرتبطة بها وإجبارها على الخضوع للحياة الدينيّة). في أقصى غرب بلاد المغرب الكبير (المغرب الحديث)، وصل لاجئ آخر هرباً من العباسيين، إدريس بن عبد الله، وهو علويّ شارك في هبّة الشيعة في ٧٨٦ في مكّة بعد مقتل المهدي [موقعة الفخ]، وتمكّن من إقناع بعض القبائل بالقبول بقيادته بوصفه من نسل محمّد. وقد عاش بما يكفي ليُقيم ضريحاً، تحوّل لاحقاً إلى مزار لكلّ المنطقة (مولاي إدريس). ولكن ابنه، إدريس الثاني، أسّس سلالة حاكمة، حافظت ـ من مراكزها الحضريّة ـ وفي مجموعة من الفروع المتنافسة ـ على الولاء لها في المساحات المتناقصة على طول حقبة الخلافة العليا. أوجد إدريس الثاني (في ٨٠٨) مدينة فاس الداخليّة (أو أعاد إيجادها)، التي أصبحت مركزاً للتجارة الدوليّة وللثقافة. والأهمّ من جميع الأدوار السياسيّة، فإنّ وجود الأدارسة كان نقطة الانطلاق للعمل التبشيري [الدعوي] الموسّع بين السكان، بخاصّة من قِبَل المهاجرين العلويين وذريّتهم، الذين كان بإمكانهم الاعتماد على احترام رجال القبائل بناء على نسبهم. وهكذا، تعلّم البربر أن يُعرّفوا أنفسهم من خلال تقاليد آتية من العالم الأوسع.

في المناطق الشرقيّة والوسطى من المغرب، حيث ينحسر امتداد

الأراضي الخصبة في الأراضي الداخليّة البعيدة عن البحر، كانت الضغوط على سلطة الخلافة وعلى العرب المستوطنين أكبر، وقَبِل البربر منذ أيام هشام بقيادة المنظّرين الخوارج، الذين جاء بعضهم من العراق والجزيرة العربيّة. كان الوالي العباسي قادراً على الحكم من القيروان، ليُسيطر على الجزء الشرقي من المغرب (٧٦١)، ولكنّ القيادة الخارجيّة الإباضيّة، تحت حكم عبد الرحمن بن رستم وقيادته تمكّنت بحلول عام ٧٧٨ من إقامة دولة في وسط المغرب (الجزائر اليوم) عاصمتها تهرت (تيارت حالياً). ازدهرت هذه المدينة تحت حكم سلسلة من الأئمّة، الذين خلفوا ابن رستم وإن لم يكونوا من نسله بالضرورة. وقد كان هؤلاء الحكام يحملون مسؤوليّة تجاه المسلمين الذين اعترفوا بقيادتهم وحكمهم. ومن ثمّ فإنّ هذه الدولة كانت مُرحِّبة بالمسلمين اللاجئين، من الخوارج وغير الخوارج، الهاربين من الأمكنة الأخرى، بخاصّة من الحكم العباسي. وقد أثبتت الدولة ازدهارها، إذ استفاد تجارها من التجارة عبر الصحراء، التي تزايدت معدّلاتها كما تزايدت في حوض البحر الأبيض المتوسط.

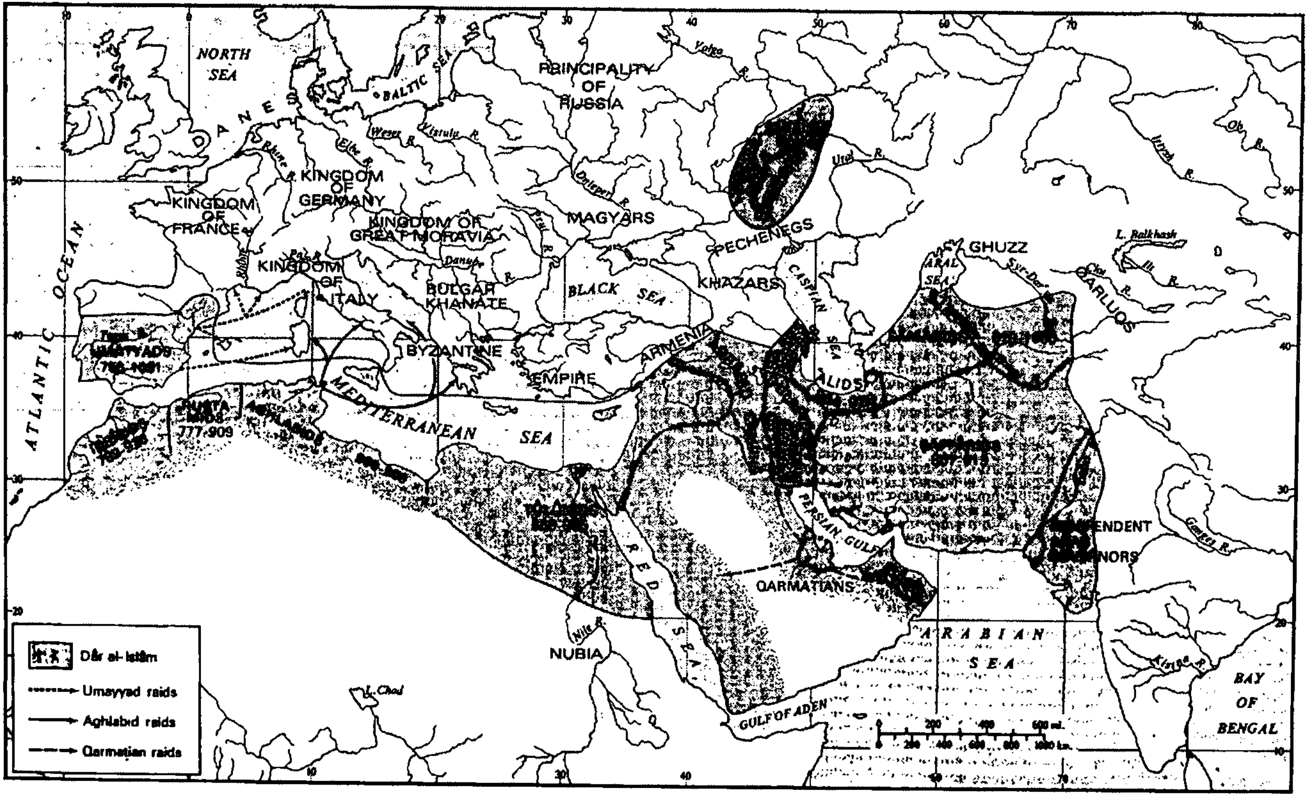
في الجزء الشرقي من المغرب (الذي يُقابل اليوم تونس وإقليم طرابلس)، لم تكن ثمّة حاجة للدفع نحو انفتاح المنطقة للتواصل مع التيارات الأوسع؛ فمنذ زمن قرطاجة كانت هذه المنطقة مركزاً تجاريّاً. وفيها، كان الولاة العباسيّون أنفسهم هم من استقلّوا، من أبناء إبراهيم بن الأغلب، الوالي العباسي الذي أرسله الرشيد لقمع الخوارج هناك (عام ٨٠٠). وقد سمح الرشيد لهذه الولاية أن تُدير شؤونها بعيداً عن البيروقراطيّة المركزيّة على أن تُرسل مبلغاً مقطوعاً من إيراداتها إلى الخليفة. بسبب الازدهار التجاري المتزايد، هيمنت سفن المسلمين على البحر ومنحتهم الأفضليّة، وأصبحت توقّعات العرب والبربر من الأراضي الجديدة هي السلب والإخضاع، وهو ما قاد الأغالبة في القرن التاسع لاحتلال صقلية وأجزاء أخرى من جنوب إيطاليا من يد البيزنطيين؛ وقد بقيت صقلية في يد المسلمين لقرنين من الزمن.

على الرغم من العلاقات الوثيقة بين شرق المغرب والمشرق، حافظت المناطق المرتبطة بالبربر، في المغرب وإسبانيا، على صلة وثيقة فيما بينها. وفي النهاية، طوّرت هذه المناطق نمطاً مشتركاً من الحياة الإسلاماتية.

وعندما بلور علماء الشريعة آراءهم في مدارس فقهيّة متنافسة، كان المغرب وإسبانيا يمثّلان المناطق الرئيسة التي قبلت بالمذهب المالكي، في الوقت الذي قبلت فيه معظم أرجاء الحاضرة الإسلامية بالمذهبين الحنفي والشافعي؛ بل إنّها طوّرت أيضاً شكلاً خاصّاً من الأبجديّة العربيّة، يختلف قليلاً عن الشكل المُتَّبَع في الأمكنة الأخرى. وهكذا فإنّ السلالات الحاكمة التي نمت بقوّة في غرب المتوسّط كانت في الغالب تتمدّد عبر تلك المنطقة بأكملها، حاملة معها أنماطها وموضاتها في الفنّ والتعليم(٦).

(٦) في بعض الأحيان، يقوم الكتّاب المهتمّون فقط بالتاريخ الأوروبي بالتمييز بين بلدان غرب المتوسّط ويصفونها بـ «الإسلام الغربي»، وبين الإسلام في بلدان شرق المتوسّط وما تلاه، والذي يضعونه كلّه تحت خانة «الإسلام الشرقي». في سياق التاريخ الأوروبي، فإنّ التمييز بين الغرب اللاتيني ـ الجرماني وبين الشرق الإغريقي ـ السلافي تمييزٌ ينبع من رؤية ذات معنى. ولكنّ تطبيقه على التاريخ الإسلاماتي، لوصف كلّ ما يقع شرق تونس على أنّه «شرقي» هو محض سخافة. فحتّى مكّة تقع غرب مركز الحاضرة الإسلامية. يُمكن لهذا التمييز أن يدعم نفسه بصورة مشبوهة من خلال حقيقة أنّ العرب الحديثين يُمكن أن يُقسَّموا بهذه الطريقة إلى مشارقة ومغاربة. ولكن في سياق التاريخ الإسلامي ككل، فإنّ مثل هذا التقسيم لا يُمكن أن يُؤدّي إلا إلى نتائج مشوّشة.

صحيحٌ أنّ الثقافة الإسلاماتيّة في إسبانيا والمغرب لها تاريخها الخاص والمتمايز عن نظيرتها في الأراضي المركزيّة بين النيل وجيحون، وهذا يُسوّغ استعمال بعض التمييزات الاصطلاحيّة، ولكنّ ذلك لا يُبرّر ـ إلا إن كان الشخص يكتب بشكل حصري من وجهة نظر مغربيّة ـ جمعَ بقيّة الحاضرة الإسلامية في مقولة تكميليّة هي «الشرقيّ»؛ فالأراضي التي تقع في شمال المنطقة المركزية وفي جنوبها وفي شرقها لها هي الأخرى تقاليدها المميّزة. يُمكن للمرء ـ ببعض المخاطرة ـ أن يُميّز، فقط، بين الحاضرة الإسلامية في أقصى الغرب والحاضرة الإسلامية في المركز. ولكن صياغة ذلك في رؤية ثنويّة تجعل كلّ ما سوى غرب المتوسّط جزءاً من «إسلام شرقي» هو ما يُعزّز وهْم المركزيّة الأوروبيّة الذي ينظر إلى الحاضرة الإسلامية في إسبانيا وصقلية والمغرب على أنّها تُمثّل شيئاً مثل نصف هذا الكيان الكلّي. وقد ساعد هذا التصوّر في تشويه تاريخ العلوم والفلسفة الإسلاميّة، على سبيل المثال عبر تزييف مفهوم أنّ هذه العلوم والفلسفات قد تحرّكت من الشرق إلى الغرب، ثمّ انتهت مع نهاية الإسلام في إسبانيا؛ وهو مفهوم ناشئ عن عادة هؤلاء الكتّاب في إيلاء أهميّة كبرى للأفكار الإسلاماتيّة فقط إذا ما تُرجمت إلى اللغات الغربيّة، وهي العمليّة التي اضطلعت فيها إسبانيا وصقلية بدور بارز. وهناك مثال أقلّ أهميّة: ففي إحدى مواد **دائرة المعارف الإسلاميّة** حول الجيوش، تمّ تخصيص جزء رئيس منها للإشارة إلى المناطق المركزيّة (التي توصف بأنّها مناطق «شرقيّة مسلمة»)، وتلاحظ وجود استثناءات في المناطق «الغربيّة المسلمة» (إسبانيا والمغرب)، ولكن من دون إشارة إلى الشمال أو الجنوب، حيث لم تكن الظروف تقلّ تنوّعاً؛ كما لم يكن هناك ذكر للمناطق الشرقيّة فعلاً. إذاً، فهناك قسم طويل مخصّص لـ«الغزب»، ولكن لا شيء عن الشرق أو الشمال أو الجنوب. وهذه واحدة من حالات عديدة يتمّ التعامل فيها مع التاريخ الإسلامي من خلال تصوّرات أوروبيّة محضة (أي كمعامل تابع ـ إن لم يكن وظيفة تابعة ـ لتاريخ الغرب). بالعموم، فإنّ مقولات «الشرق والغرب» مثل «المشرق» أو «آسيا» هي مقولاتٌ ذات صلة بالتاريخ الأوروبي فقط، ويجب تجنّبها في السياقات والمجالات الأخرى.



أراضي المسلمين، القرنان التاسع والعاشر

في الجزء الرئيس في الحاضرة الإسلامية، بقيت معظم الأراضي مرتبطة لوقت طويل بدولة الخلافة. ولكن حتى في تلك الأجزاء، كان ثمّة حركات تسعى للاستغناء عن الحكم المركزي الإطلاقي؛ ولكن ما لقي النجاح منها ـ في الأجزاء البعيدة عن الهلال الخصيب وإيران ـ نجح على نطاق محلّي فقط.

في بدايات الحكم العباسي، مثلما هي الحال في أثناء حكم جميع الأنظمة الزراعيّة، كان ثمة ثورات تنهض بين الفينة والأخرى من الفلاحين الذين يرفضون تقديم المواد الخامّ كلّها للمدن. كانت إمكانيّة اندلاع هذه الثورات بمثابة وضع حدٍّ لما يُمكن لطبقات المدينة أن تأمل بأخذه من الفلاحين. ولكنّ هذه الثورات لم تكن تؤدي دوراً كبيراً في حياة عصرها. أحياناً، وبالمثل، قادت الصراعات الفصائليّة ـ مثلاً، الصراع في سوريا بين العرب القيسيين والقحطانيين ـ إلى مقاومة محليّة للسلطة المركزيّة. من وقت لآخر، كانت فرق الخوارج تسبّب الاضطرابات، وكان العلويّون اليائسون يناشدون الشيعة لإعلان ولائهم ضدّ السلالة الحاكمة التي تخون القيم المثاليّة الإسلاميّة. في النهاية، تمكّن الشيعة والخوارج من بناء كيانات مستمرّة في عدّة أجزاء من الجزيرة العربيّة والمغرب. ولكن أيّاً من هذه الصراعات لم يمثّل خطراً حقيقيّاً على الحكم المطلق داخل المنطقة الممتدّة من النيل إلى جيحون قبل نهاية القرن التاسع.

أما أخطر حركات التمرّد فقد كانت سلسلة الجهود التي قام بها الإيرانيّون، المزديّون صراحةً أو المتأسلمون بدرجة أو بأخرى، لزعزعة سيطرة العرب محليّاً. حصلت أولى هذه التمرّدات في زمن المنصور، ويبدو أنّها قد أرست نمطاً اتبعه عدد من الحركات الأقلّ نشاطاً، عبر تحديد هدفها بالانتقام لأبي مسلم [الخراساني] ـ القائد الرئيس للثورة العباسيّة في خراسان ـ جاعلين منه بعد وفاته المدافعَ عن التقاليد الإيرانيّة في وجه النزعة العروبيّة. لبعض الوقت، سقطت معظم أجزاء خراسان بيد «المقنّع»، المرتبط بأبي مسلم، وانتهى كلّ ذلك في عام ٧٨٠. ويبدو أنّ بعض هذه الحركات قد ربطت بين بعض العناصر الشيعيّة المهدويّة(*) وبين أشكال طائفيّة من

(*) في السياق الإسلامي، أُترجم millennialism وchiliasm بالمهدويّة أو النزعة المهدويّة؛ =

المزديّة(٧).

تمّ القضاء على آخر الإمارات المستقلّة في الأراضي الواقعة جنوب بحر قزوين تحت حكم العباسيين؛ ولكنّ العديد من هذه الإمارات بقيت تمارس سلطتها المتوارثة تحت سيطرة المسلمين. في هذه الأراضي، حافظت التقاليد الساسانيّة على حيويّتها بشكل كبير. كانت آخر الحركات الإيرانيّة وأنجحها تقريباً هي حركة بابك [الخرمي]، الذي تمكّن من تحقيق الاستقلال في أذربيجان منذ عهد المأمون. ويبدو أنّ بابكاً قد ورث أولئك الذين نادوا بدعوة أبي مسلم، وأقام حركته على تعاليم دينيّة خاصّة، ربما ذات طابع مهدوي، مع مجموعة من العناصر المزديّة والإسلاميّة الشيعيّة. ولكنّه اكتسب الدعم من بعض أفراد طبقة ملّاك الأراضي. وقد كان له حلفاء في الولايات الواقعة جنوب بحر قزوين، وحظي ببعض الدعم من بيزنطة، التي كانت تعامل دولته كقوّة مستقلّة. واستمرّت دولته لعقدين (٨٣٧). وقد ظلّت هناك مجموعات صغيرة في الأرياف الإيرانيّة تَتَّبِع الآمال المهدويّة لبابك طوال قرونٍ تلت موته.

في الجزيرة العربيّة كما في المغرب البعيد، تمّ تجنّب الحكم المطلق للخلافة محليّاً، في حين ساعد الازدهار في الحفاظ على درجة من الرقي في الظروف الاجتماعيّة. ولكن أيّ استقلال هناك كان يتحقّق في أُطر محدودة وضيّقة. وفي نزوى في عمان، في نهاية القرن الثامن، تمكّن الخوارج الإباضيّة (المعتدلون) من تحقيق الاستقلال والمحافظة على روابطهم مع تهرت [عاصمة دولة الخوارج في وسط المغرب]. واحتاج الشيعة الزيديّون (المعتدلون) إلى نهاية القرن التاسع ليتمكّنوا من إقامة دولتهم في صعدة في اليمن؛ وفي الوقت نفسه ظهرت دولة صغيرة للزيديين في الجبال الواقعة

= فالكلمتان تعنيان حرفيّاً «ألفيّة» أو «النزعة الألفيّة»، وهما تعبّران عن الاعتقاد المسيحي بأنّ المسيح سيأتي في آخر الزمان ويملأ الأرض عدلاً ويحكمُها بملكه لمدّة ألف سنة. وهي نزعة حاضرة في العديد من الثقافات، على أنّها في السياق الإسلامي ارتبطت بالمهدي، وإليه تُشير، ومنهُ يجب أن تستمدّ اسمها (المترجم).

(٧) انظر:

G. H. Sadighi, *Les Mouvements religieux iraniens au IIème et au IIIème Siècle de l'Hègire* (Paris: Les Presses Modernes, 1938).

وفيه يُقدّم رؤية فيها بعض الاختلال، ولكنّها تمثّل تلخيصاً مفيداً جدّاً لهذه الحركات.

جنوب بحر قزوين، ولكنّها كانت دولة عابرة. مثل الأراضي في المغرب، في الطريق إلى السودان وغرب أوروبا، فإنّ الأراضي الأكثر خصوبة في الجزيرة العربيّة قد ازدهرت بالأساس بسبب الطرق التجاريّة التي تصل أراضي الخلافة بالسواحل المُفضية إلى البحار الجنوبيّة.

بحلول زمن ابن الرشيد، المأمون، في بداية القرن التاسع، دخلت معظم الأجزاء النشيطة من السكان في دولة الخلافة في الإسلام، وأكّد الخليفة على الحكم الملكيّ المطلق كاستجابة لتوقّعات جماهير شعبه. لم يُثبت أيّ بديل نجاعته في أيّ من المناطق الرئيسة لسلطة الخلافة، الأراضي التاريخيّة الممتدّة من النيل إلى جيحون. بالمقابل، باتت ثقافة هذه المنطقة تُتناقل بالعربيّة، وقد دارت جميع النقاشات الكبرى في الثقافة العليا في القرون التالية بالأشكال العربيّة الجديدة: تقاليد البلاط، التي تتمركز حول **الأدب** وحول التعاليم الهيلينيّة، وتقاليد الشريعة وعلماء أهل التقوى بين البرجوازيين. داخل التقليد الإسلامي، تطوّرت الأشكال الأكثر نشاطاً للاهتمام الديني والتقوى الشخصيّة. فالمصالح الاجتماعيّة والخلافات بين فرق أهل التقوى كانت تسفر عن مساحة واسعة من النشاط الديني للاستجابة للطيف الواسع من السكان الذين أصبحوا الآن مسلمين.

٣

رؤية الشريعة الإسلاميّة

(نحو ٧٥٠ ـ ٩٤٥) [١٣٢ ـ ٣٣٤هـ]

بعد انتصار العباسيين، باتت المهمّة الأولى لأهل التقوى ـ بعد أن خبت آمالهم السياسيّة ـ هي إحكام قانون الشريعة الديني، الذي يجب قبوله بوصفه مُلزماً لجميع المسلمين. كان العديد من العلماء قضاةً في ظلّ حكم العباسيين، مثل أبي يوسف. غير أنّ معظم المنظّرين لم يكونوا من القضاة غالباً. ولكنّهم في أثناء اشتغالاتهم الفقهيّة، كانوا يستحضرون المشاكل العمليّة للحكم في أذهانهم. وإذا كانت أفكارهم قد انطلقت من حيثيات الوضعيّة التي أَلِفوها في أزمنة المروانيين والعباسيين، فإنّ هؤلاء العلماء لم يشيحوا بأنظارهم عن الجماهير، تلاميذهم وأتباعهم. في الوقت نفسه، كان الباعث الشعوريّ المُحفّز لهم يتمثّل بالسعي نحو موافقة شؤون الحياة للأوامر الإلهيّة الواردة في القرآن والحديث.

التطلّعات الإسلامية: الروحانية والعالميّة والشعبويّة

في جميع تقاليد الأديان الملية، كان ثمة نزوع يتطلّع لإصلاح كافة الأنماط الاجتماعيّة لتتلاءم مع المطالب التي حدّدها الدين، من دون خلطها وتعكيرها بالقيم العلمانيّة/ الدنيويّة السابقة. في الصين، كمثال متطرّف، فشلت جميع التطلّعات التي تطوّرت في التقاليد الملّية الصريحة فشلاً تماماً؛ فالانتصارات المتقطّعة للمتديّنين البوذيين أو الطاويين على الفلسفة الكونفوشيّة، في القرون السابقة مباشرة لمحمّد، لم تمنع النخبة الكونفوشيّة من استعادة موقعها المهيمن في الحياة الاجتماعيّة للصين (وإن كان ذلك قد تمّ بعد أن اكتسبت الكونفوشيّة توجّهاً كونيّاً مصطبغاً بالتطلّعات الدينيّة الملّيّة). في أوروبا، على العكس من

ذلك، نجحت المسيحيّة في الإطاحة بالقوّة الاجتماعيّة للفلاسفة الأفلاطونيين والرواقيين، غير أنّ هذا الانتصار لم يكتمل ولم يتخلّص من التحديات التي واجهته إلا في القرن السادس، أي قبل زمن محمّد بقليل.

ولكن، حتّى في أوروبا، كان الانتصار المسيحي محدوداً. فـ[الإمبراطور] جستنيان الذي أغلق أكاديميّة أفلاطون في أثينا هو نفسه من أرسى أعظم المدوّنات القانونية الرومانيّة(*). وقد كرّس ذلك، في أوروبا المسيحيّة كلّها، الفكرَ القانوني لرجال القانون الوثنيين الكبار من العصور الإغريقيّة الرومانيّة القديمة في صيغته الأصليّة البعيدة عن الروح المسيحيّة. وعلى الرغم من إغلاق الأكاديميّة، ظلّت أعمال أفلاطون، وجميع الأعمال الملحميّة والتاريخيّة والمسرحيّة الإغريقيّة (أو الرومانيّة) الوثنيّة، تُغذّي التعليم العالي للإغريق وللأوروبيين المسيحيين بالعموم. فالقائد الأعلى للدولة بقي هو الإمبراطور الروماني القديم نفسه، حتّى لو تحوّل إلى الدين الجديد.

في الأراضي الساسانيّة، بخلاف ذلك، أرسى الأساقفة المسيحيّون مدوناتٍ/ أنظمة codes قانونية خاصّة لشعوبهم، مدوّناتٍ يُمكن وصفها بالمسيحيّة. ولكن حتّى هناك، فإنّ ما فعلته موعظة الجبل، بمعاييرها العالية والمتحدّية، هو إنزال رتبة جميع بدائل القانون اليهودي، الأقلّ إرهاقاً وصعوبة من أوامر الموعظة، إلى كونها مواضعات مؤقّتة. حتى بين النيل وجيحون، مثّل الرهبان الضمير الحيّ للحاضرة المسيحية، محتجّين على نمط الحياة المماثل للمجتمعات شبه الوثنيّة؛ على الرغم من أنّهم ربما قد قبلوا بظروف حياة المسيحيين بالعموم، إلا أنّهم كانوا يأملون بأن يبنوا لأنفسهم مؤسسات دينيّة جديدة تماماً. في المجتمعات الرهبانيّة، كانت قوانين الحياة اليوميّة، والنظام الاجتماعي، بل وقوانين العمل (إذا أخذنا الطريقة البندكتيّة على سبيل المثال)، تبدو وكأنّها قد خُلقت خلقاً جديداً. لقد كان الهدف الصريح لهذه المجتمعات المصغّرة هو العيش في حياة إلهيّة. ولكنها شكّلت مجتمعات أقليّة منفصلة ومعتمدة على المجتمع الواسع، البعيد عن الله. وهكذا فإنّ الروح المسيحيّة لم

(*) مدوّنة القانون المدني (Corpus Juris Civillis)، والمشتهرة باسم «قانون جستنيان». وقد ظلّت هي الأساس القانوني لمختلف المدوّنات القانونيّة الأوروبيّة لوقت طويل. وهي كما يُعقّب المؤلّف، وإن كانت تنصّ على أنّ المسيحيّة شريعة للدولة، تجعل الإمبراطور واهبَ القوانين وتستمدّ أصولها وأحكامها ومفاهيمها بالمجمل من التقاليد القانونيّة الرومانيّة الوثنيّة القديمة (المترجم).

تكن تُفضّل أو تريد بناء المجتمع كلّه على غرار نموذج مجتمع الرهبان.

أما عند اليهود والمزديين، فقد كان ثمّة مساغٍ صريحة لتأسيس مدوّنة قانونية للحياة الفرديّة والاجتماعيّة، تشمل وتنظّم جميع تفاصيل الحياة وفقاً لمبادئ الدين. فعلى جميع الأتباع أن يكونوا خاضعين على نحو متساوٍ للأوامر الدينيّة الشاملة، سواء في الزواج أو أثناء العمل العاديّ في الحياة اليوميّة. وقد اتضح بأنّ موقف أهل التقوى من المسلمين من مطالب الدين، حين اكتملت ملامحه، يتشابه مع المواقف اليهودية والمزدية أكثر مما يشابه موقف المسيحيين. ولكنّه يختلف عن هذه المواقف أيضاً من جوانب مهمّة.

طوّر المزديون مدوّنة تفصيلية للسلوك الفردي والاجتماعي تقوم على مفاهيم الطهارة والنجاسة وعلى التراتبية الاجتماعية المقدّسة، التي يحتفظ فيها كهنة أهورا مزدا بالموقع البارز والمكانة العالية. كان دور الملك، تحت بركة أهورا مزدا، هو المحافظة على النظام الاجتماعي المرتّب إلهيّاً، على أساس أرستقراطيّة مُختارة من شعوب الإمبراطوريّة. ومن ثمّ فقد كانت الإمبراطوريّة الساسانيّة تمثّل محاولة جادّة لتنظيم المجتمع على مقاس الرؤية الدينيّة. وقد رفضت الأنماط البوذيّة والمسيحيّة التي تقصر هذه المطالب الدينيّة الشاملة على مجتمعات الرهبان.

أما اليهوديّة الربيّة [يهوديّة الحاخامات]، بوصفها انعكاساً للكتابات التلموديّة في العراق وفلسطين، فقد ابتكرت لشعبها المختار نظاماً عامّاً للحياة الشخصيّة والاجتماعيّة على أساس الشريعة الدينية الصريحة، رافضةً هي الأخرى خيار الرهبنة. ولكنّها بخلاف المزديّة، لم تعد تمتلك أيّ كهنوت حقيقي فاعل بعد سقوط القدس، غير أنّها كانت تمتلك في أماكن تواجدها على طبقةٍ من الرجال المتعلّمين؛ الربيّون [الحاخامات]. كان الربيّون يفسّرون القانون، ولكنّهم فيما عدا ذلك لم يكونوا يختلفون عن اليهود الآخرين من جهة العلاقة مع الربّ. بهذه الروح نفسها، كان ينبغي ألا تكون هناك طبقة أرستقراطيّة؛ فكلّ اليهود بالأساس متساوون.

عند بعثة محمّد، كانت اليهوديّة في غاية الأهميّة على مستوى عدد أتباعها بين النيل وجيحون، بخاصّة في مدن العراق، التي استقرّ فيها زعماء اليهود وقادتهم المعترَف بهم. من الواضح بأنّ نسبة كبيرة من السكان الذين قبلوا الإسلام في قرونه الأولى كانت من اليهود، الذين سيطرت تقاليدهم

القصصيّة، التي تُدعى بـ **الإسرائيليّات**، على الأساطير الشعبيّة في الإسلام المبكّر. وسيظهر بأنّ جزءاً لا بأس به من الروح التي شكّلت توقّعات المسلمين عما يجب أن يكون عليه الدين قد استُلهمت من المثال اليهودي. فالحوادث السياسيّة، منذ زمن حروب الردّة مروراً بصعود معارضة أهل التقوى للحكم المرواني، قد أدّت إلى ترسيخ الموقع المركزي للمسلمين ذوي الميول الاجتماعيّة: خاصّة أولئك الذين نظروا إلى الإسلام بوصفه مسؤوليّة سياسيّة لا تقتصر على الحكام أو على الأجسام الرسميّة المنظّمة، بل تتوزّع بالتساوي على المسلمين. ضَمِنَ أهل التقوى لأنفسهم، في ظلّ الحكم العباسي، حقّ النقض (الفيتو) على ما يُعدُّ مشروعاً أو غير مشروع إسلاميّاً. وقد تمّ تأكيد هذا الموقع الاستراتيجي في القرون التالية، مع تحوّل معظم السكان إلى الإسلام، من خلال ذات الظروف والحيثيّات الفاعلة أصلاً في تطوّر الروح الشعبويّة في التوحيد الإيراني ـ السامي: الروح التي كانت تعبّر عن نفسها أكمل تعبير، حتّى تلك اللحظة، في اليهوديّة.

مثل اليهود والمزديين، أصبح أولئك المسلمون، المعترف بهم كمرجعيّات موثوقة، يأخذون طموحَ الدين لتشكيل جميع جوانب الحياة اليوميّة على مقاسه بمنتهى الجدّية. وقد رفضت معظم أشكال التقوى بين المسلمين حياةَ الرهبنة بوصفها انسحاباً من الالتزامات الاجتماعيّة المفروضة على الإنسان من قِبل الدين نفسه. وبين بعض شرائح أهل التقوى على وجه خاصّ، كان لا بدّ من اتباع النموذج المفترض لمحمّد في شؤون الحياة العاديّة، في المسائل الصغيرة والكبيرة على السواء، بدءاً من تنظيف الأسنان ووصولاً إلى تقرير مسائل الموت والحياة. كانت الشريعة الإسلاميّة، أو القانون المقدّس، ذات نطاق شامل مثل القانون اليهودي، **الهالاخاه**. في الواقع، فإنّ الممارسات التي اعتنقها المسلمون في نهاية المطاف، في عدد كبير من تفاصيلها، كانت مشابهة لتلك التي أقرّها الربيّون. إضافةً إلى ذلك، فإنّ نموذج المسلمين وقيمهم، مثل اليهود، لم يكن يسمح بتشكّل طبقة أرستقراطيّة كتلك القائمة بين المزديين. فجميع المسلمين سواسية.

ولكنّ المسلمين (بعد استقرار مُثُل أهل التقوى)، وبخلاف اليهود، لم يعتبروا مجتمعهم مجتمعاً فريداً أو مختاراً من بين المجتمعات الأخرى التي انصرفت عنها الهداية الإلهيّة؛ فالمجتمع الإسلامي يرى نفسه أحدَ

المجتمعات التي حظيت بالهداية الإلهيّة مثل اليهود والمسيحيين؛ إذ إنّ جميعَهم (في الأصل) مُباركون على نحوٍ متساوٍ. حتى الآن، اتخذ الإسلام صراحةً الشكلَ الذي كانت الأجسام اليهوديّة والمسيحيّة تفترضه ضمناً في ظلّ الإمبراطوريّات الملّيّة: كيان اجتماعي عضوي مستقلّ ذو قوانين سارية على أعضائه. والفارق بين الإسلام وبقيّة المجتمعات هو أنّ الإسلام كان أوّل من تمكّن من حكم بقيّة هذه المجتمعات واستبدالها ونسخها. فالإسلام هو من أتى بالحقيقة وبالهداية الإلهيّة غير المحرّفة لجميع البشر، ليؤسّس مجتمعاً عالميّاً يكون فيه الوحي هو المعيار الذي يحكم حياة الأمم في تفاصيلها كافة. إذاً، لا يكتفي الإسلام بتوجيه وإرشاد مجتمع مستقلّ محصور مثل اليهود، بل يريد أن يُوجّه السياسات العمليّة للعالم الكوزموبوليتاني.

هكذا، فقد تشكل الإسلام متوافقاً مع التوقّعات التي كرّستها التقاليد الدينيّة التوحيديّة الكبرى، بخاصّة كما فُهمت هذه التقاليد في الهلال الخصيب وإيران. وقد اختار الإسلام الموقف الاجتماعي لليهوديّة والمزديّة على وجه الخصوص، في صورة النزعة المساواتيّة الحاضرة في اليهوديّة. ولكنّه قدّم مفهومه الخاصّ عن «العالميّة»، وهو ما جعله يمتلك مقاربة راديكاليّة جديدة تماماً. إننا نصنّف أكثر هذه الطموحات مركزيّةً، كما تجسّدت في المعايير الصلبة في حياة حقبة الخلافة العليا، تحت عنوان «الذهنيّة الشريعيّة Sharî'ah-mindedness»(*)؛ إذ إنَّ هذا الذهنية كانت حاضرة في تفسير قانون الشريعة وتطوّره، وفي الإصرار على الموقع المركزي لها في الثقافة، التي عبّرت فيها هذه الطموحات عن نفسها بالشكل الأكثر فعاليّة(١).

صورة الشريعة عن المدينة [المنوّرة] الأولى

بداية بأبي حنيفة (ت ٧٦٧) في الكوفة، ومالك (ت ٧٩٥) في المدينة،

(*) منعاً للالتباس، أستعمل في هذا المصطلح صيغة «شريعي» كصفة للشريعة وما ينتسب إليها، بدلاً من «شرعي». وقد سبق ابن حزم إلى استعمال هذه الصيغة في «**التقريب لحدّ المنطق**». وقد أستعملُها في مواضع أخرى نادرة، إذا ما كان السياق يسمح بالخلط بين دلالة «شرعي» بما هي صفة للشريعة وبينها كصفة للشرعية بمعناها العام (التي قد تكون شرعية سياسية أو اجتماعية أو دينية) (المترجم).

(١) للمزيد حول المشكلات الأساسيّة لدور الإيمان الإسلامي في الحياة التاريخية للشعوب المسلمة، انظر:

W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society* (London: Routledge and Kegan Paul, 1960).

اللذين طوّرا نقداً لقانون المسلمين بشكله الذي ساد عليه في عهد المروانيين، وصولاً إلى الشافعي (ت ٨٢٠) ومن تابعه، الذين أسّسوا نظريّة قانونيّة شاملة تقوم على أساس هذا النقد؛ فإنّ النموّ العملي لقانون الشريعة كان معقّداً. ولكنّ انتشار هذه النموّ وتغلغله كان نزوعاً عاماً مستمرّاً، تعاظمت تجليّاته مع تطوّر الشريعة. على الرغم من أنّ لكلّ خطوة عمليّة في تطوّر الشريعة أسبابها ومنطقها، إلا أنّ الخيارات الممكنة كانت كثيرة حتماً. ولكنّ علّةَ سيادة الخيارات الكبرى التي سادت تكمنُ في أنّها خيارات مكّنت المسلمين من الاقتراب من تحقيق القيم الشاملة التي آمن بها أهل الشريعة. لم يُقدّم هؤلاء هذه القيم بالطريقة المجرّدة التي يطلبها المؤرّخون، الذين يقيسون هذه القيم ويُقارنونها مع القيم المقابلة لها في الحقب التاريخيّة الأخرى. إنّ علينا أن نوضّح ونحدد بمصطلحاتنا الحديثة، وفي ضوء العصور التي سبقت، ما هي الأمور التي كان يُسلّم بها هؤلاء المسلمون الأوائل، وما هي الأمور التي كانوا يتصّرفون بناء عليها من دون أن يضطروا لتبريرها. ولنا أن نأمل في الوصول إلى صياغة، لم يكونوا ليرفضوها أو ينكروها لو فهموها ولو أنّهم لم يقوموا بصياغتها. فما إن ندرك ما هي مجموعة النزوعات والاتجاهات التي شاركت في تشكيل الشريعة في حقبة الخلافة العليا، حتى يصبح بإمكاننا أن ندرس بوضوح أكبر العمليّةَ التفصيليّة التي تحقّقت من خلالها.

إنّ إحدى الأفكار المركزيّة في التحدّي القرآني والرئيسة للإيمان الإسلامي، والتي تُميّز الإسلام بدرجة أو بأخرى عن معظم التقاليد الدينيّة الأخرى، هي التركيز على المسؤوليّة الإنسانيّة المباشرة والشاملة أمام الله. لقد أخذ أهل الشريعة النزوعات الشعبويّة والأخلاقيّة التي كانت مهمّة بالفعل بين أسلافهم، ودفعوها للإفصاح عن أقصى مضامينها. بالنسبة إليهم، كان ذلك يعني أوّلاً بأنّ كل إنسان، ومن دون استثناءات، مُطالب بشخصه بإطاعة أوامر الله: وليس بين الإنسان وبين الله وسيط، وليس ثمّة مسؤوليّة تقع على الجماعة من دون الفرد، وليس ثمّة مناص من المواجهة المباشرة مع الإرادة الإلهيّة؛ إضافةً إلى ذلك، فإنّ الإنسان ليس مطالباً بطاعة أحدٍ سوى الله؛ فكلّ شيء لا يتوافق مع أوامر الله هو أمر تافه ولا معنى له إن لم يكن أسوأ من ذلك. لقد كانت مطالب الدين شخصيّة وشاملة، أو على الأقل هكذا رآها الأتقياء، الذي حاولوا أن يُقيموا نظاماً اجتماعيّاً على هذا الأساس.

أعلام الفقه

فقهاء سوريا	فقهاء المدينة المنورة	فقهاء العراق
متأثرون بالممارسات الحكومية السورية والأموية.	يدّعون امتلاكهم ذاكرة أقرب لسنة النبي، وأقل تلوثاً بالبدع.	يستخدمون القياس، لكنّهم أيضاً يفضلون مراعاة الإنصاف [الاستحسان]؛ متأثرون بالممارسات الحكومية العراقية والعباسية.
الأوزاعي (توفي. ٧٧٤)		أبو حنيفة (ت. ٧٦٧) «المذهب الحنفي»
	مالك بن أنس (٧١٥ـ٧٩٥) «المذهب المالكي»	
	الشيباني (ت. ٨٠٥)	**أبو يوسف** (ت. ٧٩٨)
	الشافعي (ت. ٨٢٠) «المذهب الشافعي» عناية شديدة بالتحقق من الأحاديث، خاصّة في السنة النبويّة؛ استخدام القياس.	
	ابن حنبل (ت. ٨٥٥) «المذهب الحنبلي» التركيز على استخدام الأحاديث المختارة بعناية؛ تفضيل استخدام الحديث الضعيف على القياس القوي.	
	داود بن خلف [الظاهري] (ت. ٨٨٣) «المذهب الظاهري» التركيز على القرآن والحديث النبوي والتقيّد الحرفي بهما.	

بالتالي، لم يكن من الممكن أن تنشأ كنيسة توزّع بركة الله ونعمته على البشر، ولا طبقة من القساوسة الذين يتوسّطون بأفعالهم الطقوسيّة بين

مجموعة المؤمنين وبين الله. تمّ التعبير عن ذلك رمزيّاً في العبادة العموميّة [صلاة الجماعة]، حيث يؤدّي القائد، **الإمام** (الذي يُمكن أن يكون أيّ واحد من المؤمنين) الأفعال ذاتها التي يقوم بها جميع المصلّين، الذين يُتابعون جميع الحركات التي يقوم بها الإمام. ومع رفض فكرة العروبة كأساس للإسلام، لم يعد هناك إمكانيّة أصلاً لوجود جماعة مختارة. وإذا كان المسلمون قد ميّزوا أنفسهم عن الآخرين، فإنّ ذلك التمييز قائم على اختيارهم طاعة الله، وهو واجب يقع على عاتق الجميع أيضاً.

ولكن، بقدر ما كان على الإسلام أن يحكم شؤون الحياة الاجتماعيّة ككلّ، فإنّ نتائج هذه المواقف كانت تتجاوز مسألة كيفية تنظيم العبادة. فقانون الشريعة لا يُمكن أن يعترف بأيّ بنية اجتماعيّة هرميّة، إذ إنّ المسلمين يجب أن يكونوا على قدم المساواة أمام الله، فالتمايز الوحيد المشروع بين البشر هو درجة تقواهم. كما لم يكن للشريعة أن تعترف بالتمييز على أساس الولايات والأقاليم، كما نفعل نحن المُحدَثون على أساس الوطنيّات والقوميات، حين نحدّد حقوق الفرد وواجباته على أساس الحدود السياسيّة: فواجبات الفرد وحقوقه هي تلك التي أقرّها الله فقط، وهي واحدة سارية على الجميع. في الواقع، لم يكن للشريعة أن تعترف أيضاً بالدولة، أي بتنظيم مسؤولٍ من حيث هو تنظيم عن رعاية الصالح العام؛ إذ إنَّ المصالح العامّة هي إمّا مسائل تتعلّق بإنفاذ إرادة الله، وإمّا مسائل عبثيّة غير مشروعة. وإذا كانت المسألة متعلّقة بتحقيق إرادة الله، فإنّها بالضرورة مُلقاة على عاتق جميع الأفراد، على المستوى النظري على الأقل. لا يُمكن إذاً أن يكون هناك «كيانات ذات مسؤوليّة محدودة» يتهرّب الفرد من خلالها من واجبه. باختصار، لا يُمكن لأيّ رجل، أو لأيّ مؤسّسة، أو لأيّ بنية بشريّة من أيّ نوع أن تحمل عن الفرد المسلم مسؤوليّته المباشرة والشاملة أمام الله.

ومع ذلك، لا يُمكن للإسلام أن يكون مجتمعاً من النسّاك خلواً من المؤسسات المشتركة: إذ إنَّ جزءاً من أوامر الله كانت تؤكّد على أن يعيش الأفراد في مجتمع، وأن يعبدوا الله مجتمعين، وأن يتزوّجوا وينجبوا أطفالاً، ويجب عليهم أن يسعوا لنشر العدالة في أنحاء الأرض وبين البشر جميعاً. فجوهر التزام الإنسان تجاه الله هو أن يكون ممثّله/ نائبه [خليفته] على الأرض، وأن يضع كلّ شيء في موضعه القويم. إنّ أحد الواجبات الرئيسة

المنوطة بكلّ مسلم، وهو ما تمّ الاعتراف به منذ زمن معارضة أهل التقوى، هو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»؛ الذي لا يقتصر معناه على وعظ المؤمنين بفعل الصواب، بل تمتدّ دلالته إلى المسؤوليّة الكلّية عن النظام العام الخيّر/الصالح. لا يُمكن لقانون الشريعة أن يتجاهل الواجبات الاجتماعيّة، حتى وإن رفض منح المشروعيّة لأيّ مؤسسة رسميّة لتنظيمها. لا بدّ إذاً من وجود نمطٍ ما، يقوم على أساس قدرة البشر على تنظيم مجتمعهم، والعالم كلّه، وفقاً للمعايير الإلهيّة، من دون التخلّي عن مسؤوليّاتهم الفرديّة. وهذا النمط الذي تمّ إيجاده كان مبتكراً وبارعاً وجريئاً.

وجد ورثة المعارضين من أهل التقوى الجواب عن ذلك في المجتمع الذي أسّسه محمّد في المدينة، التي أبقاها صحابته المقرّبون من بعده عاصمة لهم. ولكنّ المسألة، منذ الأزمنة المروانيّة، لم تعد مسألة تقديم معيار سياسي، مع بعض الأنماط الاجتماعيّة التكميليّة. بدلاً من ذلك، أصبح النمط الاجتماعي هو الأساسيّ، وباتت المضامين السياسيّة مسائل ثانويّة مشتقّة منه. لقد أصبح رفض البدعة جزءاً مستقرّاً داخل نظام القانون.

بطبيعة الحال، فقد تأسس هذا النموذج بشكله الأنقى على يد فقهاء المدينة. في البداية اعتبر فقهاء كلّ ولايةٍ من الولايات بأنّ تقاليدهم المحليّة هي الإسلام الأصلي. فالأوزاعي (ت. ٧٧٤)، أكبر فقهاء سوريا، اعتبر بأنّ التقليد الأصليّ لم يتغيّر حتّى عام ٧٤٤، أي عند بداية الفتنة الثالثة، ومن ثمّ فإنّه قد قام بحسم بعض المسائل بناءً على الممارسات المروانيّة. ولا شكّ بأنّ الفقهاء المعارضين لم يكونوا ليتساهلوا مع رأي كهذا. على أنّ فقهاء الكوفة، أتباع أبي حنيفة ومدرسته، استمرّوا في النظر إلى الممارسة الكوفيّة بوصفها المعبّرة عن الإسلام الأصلي. أما فقهاء المدينة، الذين كان أميزهم، أو على الأقل أوسعهم تأثيراً، مالك بن أنس (ت. ٧٩٥)، فقد أصرّوا على أنّ تقاليدهم المحليّة هي التي أدامت الإسلام الأصليّ وحافظت عيه، وقدّموا في هذا الصدد مفهوماً جديداً واضحاً أشدّ الوضوح. استند مالك إلى افتراض صريح مفاده أنّ الطرائق التي تعارف عليها الأتقياء الكبار من الأنصار في مدينة محمّد هي الطرائق الصحيحة التي لم تفسدها لامبالاة من أسلموا متأخّراً من الأمويين ولا الأعراف القبليّة في مدن الحاميات [الأمصار]؛ إذاً فأعراف المدينة لا تعود إلى زمن المسلمين الأوائل فقط، بل

إلى محمّد نفسه. ألّف مالك كتاباً شاملاً جمع فيه هذه القواعد، وهو **الموطّأ**، بهدف الحفاظ على تعاليم المدينة القديمة، وقد أصبح هذا الكتاب هو الوثيقة الأساسيّة لمدرسة كاملة في الفقه، كان نطاق فعاليّتها يمتدّ إلى إسبانيا حتى في أثناء حياة مالك.

وهكذا فقد ظهرت صورةٌ مثاليّةٌ ما للمدينة لتحقيق هذا الغرض. فقد أوّل منظّرو الشريعة هذا المجتمع من ناحية المواقف الدينيّة، التي أعطيتُها للتوّ صيغة حديثة ومبسّطة (وربما مفرطةً في التبسيط). وبهذا التأويل، بات مجتمع المدينة مفيداً لهذه النظريّة بوصفه قدوة نموذجيّة. في المدينة [المنوّرة] الأوّلى/النقية pristine، لم يكن هناك كنيسة وكهنوت، ولا دولة وقانون، بأيّ معنى عاديّ لهذه الكلمات؛ بل كان هناك محمّد، الذي تعبّر أفعالُه عملياً عن أوامر الله؛ إذ إنَّ محمّداً، فيما يفترض، لا يتصرّف إطلاقاً إلا بما ينسجم مع هذه الأوامر. بناءً على ذلك، فإنّ أوّلَ ما تقدّمه المدينة الأولى للمنظّرين المتأخّرين هو أساسٌ جديد للقانون. لم يكن هذا الأساس يقوم على تشريع يُقرّه مجلس مكوّن من مجموعة من البشر، ولا على استنباط الأحكام من مجموعة من المبادئ البشريّة، وإنّما كان قائماً على أساس المراقبة العمليّة لسلوك شخص بعينه، باعتبار أنّ سلوكه يُوافق أوامر الله دوماً. بالنسبة إلى مالك، فإنّ ما يهمّ هو السلوك النموذجي، الذي اعترف به أهل المدينة. لاحقاً بات من الممكن أن تُصبح بعض الأفعال والسلوكات معياريّة، حتى لو كانت نادرة أو غائبة عن سلوك المجتمع تماماً(*). يُمكن لهذه الأفعال أن تكون أفعال محمّد أو أفعال غيره إذا أقرّها ولم يعترض عليها؛ فالمسألة المهمّة هنا ليست صاحب الفعل، وإنّما الفعل الذي حظي بالموافقة(٢).

(*) وذلك بعد أن مُنح الحديث مكانة تشريعيّة مستقلّة، تدريجيّاً منذ الشافعي، وأصبحت السنّة تُعرّف من خلاله، بعد أن كانت ملتبسة بمبدأ الإجماع العملي. فعند مالك كان مفهوم السنّة العمليّة المتمثّل بعمل أهل المدينة أقوى من خبر الواحد (الحديث أو السنّة القوليّة)، فهو يروي بطريق السلسلة الذهبيّة عن يحيى عن مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال «المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار». ويُعلّق مالك بالقول: «وليس لهذا عندنا حدٌّ معروف ولا أمر معمول به فيه». لتوسّع أكبر، انظر: وائل حلاق، **نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره**، ترجمة رياض الميلادي (بيروت: المدار الإسلامي، ٢٠٠٧)، الفصل الخامس: «السلطة النبويّة وتعديل نمط التعليل الفقهي» (المترجم).

(٢) كثيراً ما يميل الكتّاب الحداثيّون إلى افتراض أنّ النموذج الغربي القائم هو النموذج الطبيعي، =

أما ثاني ما قدّمه نموذج المدينة: فهو أساسُ التنظيم داخل المجتمع، أي توزيع المهام. ففي الواجبات التي لا يستطيع الجميع أو لا يجب على الجميع أن يقوموا بها، كان محمّد يعيّن أفراداً يكونون هم المسؤولين عن أداء المهمّة؛ وإذا قاموا بها، فإنّها تسقط عن الآخرين. بناءً على ذلك، قسّم المنظّرون الواجبات الشرعيّة إلى **فرض عين**، وهو ما يقع وجوبه على الجميع سواء أقام الآخرون بهذا الواجب أم لم يقوموا به، مثل أداء الصلاة أو الالتزام بالعقود؛ **وفرض كفاية**، وهو ما يقع وجوبه بالأصل على المجتمع ككلّ، ومن ثمّ فإنّ وجوبه يسقط عن الآخرين لو قام به شخص واحد بطريقة وافية. إذاً، إن قام البعض بمهمّة رعاية المسجد أو مراقبة صحّة الأوزان المستعملة في السوق، فإنّ الآخرين يُعفون بذلك من هذه المسؤوليّة؛ ولكنّهم يُعفون منها مؤقّتاً، وفقط إن كان من قام بالمهمّة قد قام بها بشكل كامل. ولا يحقّ للرجل المسؤول عن أداء الواجب أن يتركه لمساعديه أو مرؤوسيه، إذ إن الواجب لا يتعلّق بمهمّته كموظّف أو صاحب منصب، وإنّما هو مسؤوليّة شخصيّة بالأساس. تروي إحدى القصص بأنّ عمر، الخليفة، قد أوصل بنفسه الطعام إلى أرملة محتاجة تجاهلها مساعدوه؛ ذلك أنّه لم يكن يستطيع أن يتيقّن بأنّ مسؤوليّته، التي سيواجه بها الله يوم القيامة، قد أُدّيت حقّ الأداء عبر موظّفي الدولة. على أساس هذا المبدأ، ليس ثمّة حاجة إلى دستور أو إلى قانون عمومي منفصل ومستقلّ بحدّ ذاته؛ فما يُمكن وصفه بأنّه واجب عمومي هو أمرٌ لا بدّ من التعامل معه قانونيّاً على الأساس ذاته الذي يقوم عليه الواجب الشخصي أو الخاص.

= ومن ثمّ فإنّهم يعزون انحرافات المسلمين عنه إلى كونها أموراً طارئة بحكم حياة محمّد وظروف حياة العرب في ذلك الوقت. ويبدو أنّ النقاشات الحاليّة تشجّع على مثل هذا التحليل. بالطبع، لم يقم الإسلام بتوحيد «الكنيسة والدولة» على الإطلاق (كما يُقال أحياناً)؛ بل إنّه لم يملك يوماً مؤسسة كالكنيسة، ولم يبتكر أو يتبنَّ مثل هذا التمييز (على الرغم من أنّه تبنّى تمييزات أخرى لم تقم في الغرب). ولكن هذه النشأة المختلفة كانت تمتلك هي الأخرى شروطها التاريخيّة الخاصّة بها: فبينما كان شكل الإسلام في المدينة يعكس الظروف المحليّة هناك، حيث لم تكن هناك لا دولة ولا كنيسة، فإنّ المرء لا يُمكن أن يقول بأنّ المسلمين لاحقاً قد فشلوا في منح المشروعيّة للدولة (أو للكنيسة) لأنّ محمّداً قد عاش في مكّة والمدينة. فالشريعة هي الأخرى لم تكن قائمة في المدينة. وإنّما يجب أن نُرجع الأمر إلى أنّ تجربة محمّد قد جعلت الإسلام قادراً على حمل النزوعات الجماعيّة الإيرانيّة ـ الساميّة، التي أخذت إيجابيات نموذج المدينة، لتعزيز نموذجٍ صالحٍ لاعتبارات أكثر عموميّة.

أما المبدأ الثالث فإنّه يُشكّل الأساس للعلاقة بين مجتمع المؤمنين وغير المؤمنين؛ فمهمّة هذا المجتمع هي إيصال رسالة الله إلى العالم؛ ومن ثمّ فإنّ حكم مجتمع المسلمين يجب أن يمتدّ ليشمل جميع الكفّار أيضاً. فكما كانت الحال في المدينة، فإنّ من حقّ الكفّار (إذا كانوا من أتباع إحدى الديانات السماويّة المحرّفة، كاليهوديّة والمسيحيّة) أن يستمرّوا في انتمائهم الدينيّ، كذميين، «رعايا محميين»، ما دامت عبادتهم لا تنتهك الإيمانَ العمومي وتوحيد الله جهاراً، وما داموا خاضعين لسيادة المسلمين في القضايا العامّة. إذاً، كان يُتوقّع فقط ممن أعلنوا تحمّلهم لمسؤوليّات الإسلام أن يعيشوا بالطريقة الإسلاميّة، وهم وحدهم من يحقّ لهم أن يحملوا مسؤوليّة المجتمع ككل.

آثار نموذج المدينة في أزمنة الخلافة العليا

تُتّهم جميع المجتمعات الدينيّة بأنّها مارست نوعاً من الفصل بين المبادئ الصريحة التي تعلنها وتاريخها الفعلي. وهكذا، فإنّ المتن الرئيس للقانون الروماني المتأخّر، الذي لم يُقدّم أيّ ادعاءات دينيّة، قد قدّم نفسه بوصفه امتداداً لقانون الشعوب (jus gentium)؛ أي الممارسة المشتركة بين شعوب حوض البحر الأبيض المتوسط، كما تمّ تأويلها في ضوء مبادئ الفلسفة الرواقيّة. وفي الحقيقة، فإنّ ذلك هو ما يُشكّله بالأساس تاريخيّاً. ولكن هذه الصراحة والوضوح سرعان ما يختفيان مع دخول الدين. فنجد أنفسنا في مواجهة أشكال من الدوغما، المقولات التي يغدو إنكارها أمراً لاأخلاقيّاً؛ وعندها يتمّ صياغة الشروح والتفسيرات، التي قد تكون عقلانيّة بما فيه الكفاية في ذاتها، في صيغ تحافظ على هذه الدوغما سليمة غير منقوصة. وهكذا نجد في حالة الطقوس الرومانيّة، التي كانت تُعزى إلى نوما [بومبيلوس](*)، بأنّ الرومان لم يعودوا يجرؤون على تفسير أهميّة هذه الطقوس على نحوٍ عقلانيّ من ناحية التضامن الاجتماعي ودوره في مسرحة

(*) ثاني ملوك روما، وإليه تُنسب مجموعة من المؤسسات والطقوس الاجتماعيّة التأسيسيّة، فهو من بنى معبد يانوس، إله البوابات الروماني، وهو من أدخل عبادة ترمينوس، إله الحدود، وإليه تُنسب جملة من الطقوس المدنيّة، مثل طقس اقتتال القائدين نيابةً عن جيشيهما، وغير ذلك من الشعائر العموميّة (المترجم).

البُعد الأخلاقي والمقدّس؛ وبات عليهم أن يُفسّروها بأنها الحكمة المتوارثة من أسلاف نوما (التي تصل إلى نفس الخلاصة بطريقة ملتوية).

حافظت مذاهب الشريعة للنظام الاجتماعي في صورتها النهائية على هذا الانفصال ولم تنحرف عنه، وربما كان ذلك عائداً جزئيّاً إلى ما تتسم به مجموعة المعتقدات الدوغمائيّة القليلة المتضمّنة فيها من عقلانيّة ظاهرة ووضوح. إنّ علينا، للحظة، أن نتعمّق فيما وراء الطريقة التي شكّل بها المسلمون الأوائل مُثُلَهم، لكي نتمكّن بأدواتنا ومناهجنا الخاصّة من تحليل كيف تمّ تطبيق مثال المدينة على مجتمع الخلافة العليا. فهذا المجتمع كان يختلف بصورة كبيرة عن مجتمع المدينة الأولى. لو بدأنا من عهد المروانيين، فإنّنا سنجد بأنّ المسلمين كانوا أقليّة حاكمة لإمبراطوريّة غنيّة وواسعة، ولم يعودوا تجمّعاً ريفيّاً صغيراً متماسكاً. بعد ذلك، تحوّل معظم سكان الإمبراطوريّة إلى الإسلام. كيف يُمكن إذاً أن يُطبّق النمط الاجتماعي القديم على الوضعيّة الجديدة؟ دعونا نستعرض من هذا المنظور ما كان يحدث في بداية الأزمنة المروانيّة بين أهل التقوى.

كان مجتمع المدينة يمتاز بثلاث سمات، هي سمات سلّمت بها جميع المبادئ التشريعيّة التي تعود إلى المدينة. **فأوّلاً** وقبل كلّ شيء، كان مجتمع المدينة يُمثّل التوجّه المثالي: فهدف محمّد الأساسي هو بناء حياة إلهيّة، وقد استجاب المجتمع لهذا الهدف. **ثانياً**، كان هذا المجتمع يمثّل الروابط الشخصيّة داخل المجموعة (كل شخص يعرف الآخرين جميعاً. ولمّا كانوا يُعاملون بعضهم بوصفهم عباداً مسؤولين أمام الله، فإنّهم لم يتصرّفوا في المسائل المتعلّقة بالوظيفة الرسميّة مع الآخرين بصورة لاشخصيّة). **ثالثاً**، كان مجتمع المدينة يُمثّل حالة من التجانس الثقافي داخل المجموعة؛ وهذا التجانس ـ القائم على الأعراف العربيّة المشتركة بعد أن تمّ تعديلها على أساس ولاء المجموعة لمحمّد ـ هو ما جعل السمتين السابقتين ممكنتين: فوريّة التوجّه المثالي، ومباشريّة العلاقات الشخصيّة بين المؤمنين. تكمن المشكلة إذاً في كيفيّة إعادة إنتاج مجتمع الخلافة، المتوزّع على آلاف الأميال، على أساس التجانس الثقافي، الشخصي، مثاليّ التوجّه، الذي كان سائداً في المدينة الأولى. كانت هذه الأسئلة تفرض نفسها كأسئلة مُلحّة، مثلها في ذلك مثل مسألة السلطة، التي كانت فرق أهل التقوى مختلفة

حولها. حين نأخذ في ضوء ذلك الحلولَ المختلفة المقدَّمة لهذه الأسئلة، سنجد بأنّ كلّ حلّ يمتلك أرضيّة معقولة، بغضّ النظر عن غرابة المصطلحات والتعبيرات التي صيغت بها.

كان على الإسلام أن يُثبت أنّه قادر على صياغة أسس المجتمع كلّها. وفي سبيل ذلك، كان من الضروريّ للمسلمين أن يعثروا في مجتمع المدينة على ما يُشكّل أسس المجتمع الإسلامي في حدّ ذاته؛ وما الذي - في حيثيّات المروانيين وظروفهم ثمّ العباسيين - يُمكن أن يكافئ العناصر المقابلة له في مجتمع المدينة الأولى، لكي تتمّ إعادة إنتاج المجتمع الإسلامي على أساسه.

لقد كان هذا التجانس الثقافي هو المطلب المنشود عند الحديث عن الحاجة إلى السنّة بوصفها معيار الحياة الإسلاميّة. ففي إمبراطوريّة المسلمين، كان يتمّ التعبير عن تجانس المدينة الأولى من خلال عناصر مستمرّة في الحياة الفعليّة. وقد استفاد أهل التقوى من هذه العناصر لاسترداد المثال النموذجي. بالعموم، فإنّ التقاليد المشتركة لطبقة الحكم العربية هي ما يعبّر عن التجانس الثقافي للمدينة، وهي التقاليد التي حافظت على **سنن** العرب القديمة، الممارسات المتعارف عليها، بعد تعديلها وفقاً لإصلاحات محمّد. إنّ ما كان مشتركاً بينهم هو الأساليب القديمة، السابقة للإسلام بالتأكيد؛ أما ما أخذوه من حياة الولايات المفتوحة فإنّه لم يكن مشمولاً إلا بقدر ما تمّ تعميمه من قبل الإدارات المروانيّة. بالاعتراف بأهميّة هذا التجانس لدى العرب المسلمين، أسّس أهل التقوى مبدأ اتباع التقاليد (أوّلاً، اتباع التقاليد المحليّة)، التي تبلورت في النهاية من خلال مبدأ **الإجماع**، الذي يقضي بأنّ أيّ أمر تمّ الاتفاق عليه من قبل المجتمع، هو أمرٌ يقرّه الله. على هذا الأساس، تمّ فرض ختان (الذكور والإناث) مثلاً، على الرغم من أنّ هذا الحكم لا يمتلك سنداً شرعيّاً سوى كونه عادة عربيّة، ولم يستطع الفقهاء الأكثر حذراً أن يعتبروه مُلزماً تماماً. إنّ حظر البدع وتحريمها وجه آخر للتأكيد على الإجماع؛ فهو بالأساس نزوع نحو الحفاظ على هذا التجانس. وقد كان هذا الحظر يستهدف جميع أشكال الانحرافات، سواء أكانت لاأخلاقيّة بطبيعتها أم لم تكن، على الرغم من أنّ الفقهاء في بعض الأحيان كانوا يتراجعون [عن التبديع] في حقّ الابتكارات التي تثبت فائدتها.

على نحوٍ أكثر تعييناً، كان بإمكان الفقهاء أن يعتمدوا على المعرفة المتوارثة عن المدينة الأولى، التي تنقل صورتها كما كانت بالفعل. فعلى الرغم من أنّ المثال المباشر لم يعد موجوداً، إلا أنّ من الممكن إيجاد طرائق لإعادة تصويره وعرضه للمجتمع الواسع. وقد كان ذلك هو هدف الإمام مالك عندما شرع بتدوين ممارسات أهل المدينة وأعمالهم في الأزمنة المروانيّة، كما كانت معروفة لدى سكان المدينة الأكثر علماً والأكبر سنّاً. ولكنّ الآخرين لم يكونوا مقتنعين بإمكانيّة الاعتماد على المدينة في ذلك الزمن المتأخّر لتمنحنهم المعيار المطلوب. فبعيداً عن اعتزاز أهل المدينة بأنفسهم، كانت الممارسات الأخرى في كلّ مراكز المسلمين تعود هي الأخرى إلى المسلمين الأوائل بالقدر ذاته من الوضوح أيضاً. وقد بدأت مجموعات الأحاديث التي رواها الصحابة عن النبيّ تحلّ محلّ التجربة المباشر للمدينة الأولى؛ فقد نقلت الأحاديث آلاف التفاصيل عن حياة المدينة ومحمّد، وتناقلها الرجال والنساء المؤتمنون بحكم اهتمامهم الصادق بتسجيل تفاصيل تلك الحياة.

كان لهذه الطريقة قيمة إضافيّة (على الرغم من أنّها لا تُذكر عادةً)، وهي أنّ هذه الأحاديث قد اختلطت بالحكمة الجماعيّة لجيلين أو ثلاثة أجيال من المسلمين الذين عايشوا تجارب مختلفة على طول إمبراطوريّة المسلمين[٣]. وقد كانت هذه التجربة الواسعة تُعبّر عن نفسها من خلال بعض الانزياحات في الأحاديث أو من خلال اختراع بعضها. في كلتا الحالتين، فإنّ مجموعات الحديث في صيغها الكلاسيكيّة لا بدّ أن تُنسب أوّلاً إلى الأزمنة المروانيّة ثمّ إلى زمن محمّد. على الرغم من ذلك، تمّت المحافظة على وحدة روحيّة واحدة من خلال التركيز على إظهار أنّ اهتمام المحدّث المركزيّ هو حياة النبيّ ومُثل مجتمع محمّد (أي ما دام المُحدّث سليم العقيدة وما دام الحديثُ منسجماً مع القرآن). ولعلّ الانتحال لم يكن مضرّاً

(٣) للمزيد حول الآلية التي تحوّلت بها الممارسات القانونيّة للمروانيين إلى جزء من الشريعة المثاليّة، انظر:

Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (London: Oxford University Press 1950), esp. part III, chap. I.

وإن كنتُ أعتقدُ بأنّه قد منح الشافعي مكانة مبالغاً فيها.

ما دام يراعي الروح العامّة؛ بل إنّه أحياناً يُقوّي التجانس في النقاط التي كانت ستبقى محلّ شكّ لولا هذه الأحاديث المنحولة[٤]. (بالطبع، لم يخترع الفقهاء أحاديثَ؛ ولكنّهم كانوا يستفيدون من الأحاديث المتوفّرة).

أصبح **العلم** المتجسّد في الحديث هو الشكل الأعلى من المعرفة عند أهل التقوى؛ بل أصبح هو المعرفة المشروعة الوحيدة؛ ومن ثمّ فإنّ على كلّ مسلم أن يتعلّم منه قدر استطاعته. إذ لم يعد ممكناً للإنسان أن يأخذ هذه الأمور كما كانت في المدينة سابقاً على أنّها معارف مشتركة وعامّة؛ فلم يعد يكفي أن يسأل المرء جاراً يثق به عن مسألة معيّنة إن احتاج؛ فهذا الشكل من العلاقات الشخصيّة التي كانت حاضرة في حياة المدينة سابقاً بات مفقوداً. ولكن، كما هي الحال في مسألة التجانس الثقافي، ظلّ الاقتراب من ظروف هذه العلاقات الشخصيّة المتبادلة أمراً ممكناً. في الأزمنة المروانيّة، لم يعد جميع المسلمين يعرفون بعضهم البعض بشكل مباشر وشخصي بطبيعة الحال؛ ولكنّ المسلمين البارزين (سواء في السياسة، أو في الشعر، أو في أيّ مجال آخر)، في كلّ مجتمع من المجتمعات التي تعيش فيها طبقة من المسلمين، كانوا معروفين كشخصيات بارزة، وكانوا يعلّمون بقيّة المسلمين في المناطق الأخرى. ولأجل ذلك، كان لا يزال من الممكن للمسلمين بالعموم أن يكون لهم رأي بخصوص مدى تقوى وموثوقيّة الأفراد الفاعلين كرواة للحديث أو كممثّلين للعلم بالعموم. وعبر السفر من مركز إلى مركز، كان يُمكن لطلبة العلم الشبّان أن يستقوا العلم من عدد كبير من علماء عصرهم. وقد بات هذا النوع من السفر شائعاً في الأزمنة العباسيّة. ومن ثمّ، يُمكن النظر إلى طلب العلم من قِبل الشبان الأتقياء على أنّه أساس العلاقة الشخصيّة بين الأجيال السابقة واللاحقة في المجتمع ككل، من دون أن تكون العمليّة قائمة على نوعٍ من المأسسة أو التجريد النظري.

(٤) بخصوص صعود الأحاديث، قارن ذلك بما ورد عند إجناتس جولدتسيهر: Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2 vols. (Halle: Niemeyer, 1889-1890), vol. 2.

وقد عزّز جوزيف شاخت من دقّة فهمنا لوضعيّة الأحاديث القانونيّة/ الفقهيّة، بخاصّة في **أصول الفقه المحمّدي**، المُشار إليه أعلاه، وبخاصّة في القسم الثاني، «نموّ التقاليد القانونية/ الفقهيّة». وعلى الرغم من الدراسات المتتالية حول هذا الموضوع، إلا أنّ رؤية جولدتسيهر لا تزال راهنة وسارية.

إذاً، في الأزمنة المروانيّة، قدّمت مجتمعات الأمصار، بنزوعها العروبيّ، السياق الفعّال الذي تطوّرت فيه مبادئ النزعة الإسلامويّة، التي عملت على إصلاحها [أي إصلاح النزعة العروبيّة لصالح مبدأ التساوي بين المسلمين جميعاً]. وقد أمكن الحفاظ على العلاقات المتبادلة الشخصيّة، كتلك التي عرفها مجتمع المدينة، داخل دوائر الأتقياء المهتمّين على الأقلّ، عبر السفر بين مراكز المسلمين، وتمّ تدعيم التضامن في المجتمع عبر بناء نظام من القواعد القانونية الإسلامية التفصيلية. لقد احتاج التجانس الثقافي، في سبيل جعل هذه التفاصيل فاعلة الأثر، إلى السعي الحثيث نحو تطوير ممارسة معياريّة مُقدّسة، **السنّة**، وإلى معارضة **البدع**، الابتكارات. وكذا هي الحال بالنسبة إلى التوجّه المثالي لمجتمع المدينة، الذي تمّ تقديمه بحماسة ـ ولو كان ذلك على أساس أقلّوي ـ من قِبل أهل التقوى أنفسهم، وتمّ تعزيزه عبر القرآن. بهذه الطريقة، أصبح نموذج المدينة راهناً بالنسبة إلى المجتمع الإسلامي المتأخّر.

في ظلّ الظروف العباسيّة، حين أصبح عدد المسلمين بالملايين، وكان لا بدّ من تحويل هذه الاهتمامات والمبادئ إلى نظام تقني معقّد؛ لم يعد صحيحاً بأنّ كلّ شخصّ مسلم مهمّ معروفٌ لكلّ المعنيين، كما لم يعد من الممكن الحفاظ على التجانس الثقافي على أساس التقاليد العائليّة العربيّة. بناء على ذلك، كان لا بدّ من مأسسة النظام الذي تشكّلت ملامحه الأولى في زمن المروانيين بطريقة تحافظ قدر الإمكان على الفضيلة الأصليّة الكامنة فيه. فبينما استُبدل بالعلاقات الشخصيّة (وجهاً لوجه) التي كانت قائمة في المدينة علاقات قائمة على السمعة العامّة داخل طبقة الحكم، تمّت إعادة تشكيل هذه العلاقات ضمن علاقات لاشخصيّة نسبيّاً بين زملاء مختصّين في المجال ذاته. لقد أصبح المتخصّصون الأتقياء طبقة متمايزة بحدّ ذاتها، كعلماء؛ ولم تعد المبادئ التي كانوا في السابق يعتبرونها عامّة ومشتركة في المجتمع المسلم تنطبق أحياناً إلا على هذه الطبقة الدينيّة وحدها. علاوة على ذلك، لم تعد تطبيقات [هذه المبادئ] تعتمد على مواقف غير رسميّة، وإنّما باتت خاضعة لمجموعة منظّمة من القواعد الصارمة. وكان لا بدّ من أن تحلّ الأحاديث الواردة عن حال المسلمين الأوّائل في المدينة محلّ العُرف، الإجماع المحلّي في الأمصار؛ وهي أحاديث كانت تُتَداول

كنصوص، وقليلاً ما كانت تتعارض بوضوح مع التقاليد المحليّة. (في الحقيقة، فإنّ هذه الأحاديث كانت تجسّد بالطبع الأمور الجوهريّة في تقاليد الأمصار العربيّة). ولكن جميع هذه التحوّلات كانت كامنة في الظروف الأقل رسميّة للأزمنة المروانيّة. لقد حافظ هذا التكييف على استمراريّة وثيقة مع طرائق مجموعات أهل التقوى السابقة: إذ إنهم هم من قاموا بالقفزة الأساسيّة بجعل الإسلام، بدلاً من العروبة، معياراً للمجتمع.

الشافعي ونظريّة الشريعة: الأحاديث النبويّة

عمل علماء الشيعة وعلماء أهل السنّة والجماعةِ على صياغة أنظمة لقوانين الشريعة استجابة للاحتياجات المتجددة. هنا، سنصف بشيء من الاختصار صورة الشريعة كما اشتغل عليها علماء السنّة. يختلف متطرّفو الشيعة، على الأقل، في النظريّة التي يستعملونها (إذ يمنح الشيعة للأحاديث المنسوبة إلى الأئمّة المكانة ذاتها التي يمنحها أهل السنّة لأحاديث النبيّ، ويرفض الشيعة الأحاديث التي نقلها من يعتقدون بأنّهم خانوا الإسلام). غير أنّ صورة الشريعة لدى الشيعة لا تختلف كثيراً في خلاصاتها النهائيّة، باستثناء بعض النقاط المتعلّقة بنمط التقوى الشيعيّة. فقد وصلت جميع الأنظمة، بحكم تعاملها مع نفس الأسئلة، إلى إجابات متقاربة أو متطابقة. حظي النظام [الفقهي] الشيعيّ بنوع من الضبط المنهجيّ بعدما قام الشافعي بضبط الأنظمة السنّية، وربما تكون مبادئ النظام الشيعي، كنظيرتها السنيّة، قد وُضعت استجابة لأطروحة الشافعي. لقد كانت أنظمة أهل السنّة والجماعة هي صاحبة التأثير الفعلي في الغالب الأعمّ، بقدر ما كانت الشريعة وقتها تتجسّد في جميع الممارسات المدنيّة.

في البداية، تمّ تعريف الحديث بأنه أيّ رواية ترد عن ممارسات المسلمين الأوائل (السنّة). تقوم مرجعية الأحاديث على القول بموثوقيّة [عدالة] المسلمين الأوائل البارزين جميعاً. يكون الحديث موثوقاً عند اتصاله بسلسلة من الرواة الثقات، **الإسناد**، السلسلة التي تؤكّد الصلة بمحمّد في حال كانت موثوقيّة الرواة فوق الشكوك (الذين قد يكونون وقد لا يكونون من صحابة النبيّ المباشرين). في زمن المهدي (٧٧٥ ـ ٧٨٥) والرشيد (٧٨٥ ـ ٨٠٩)، أصبح من المقبول أكثر وأكثر أن تكون للأحاديث المنسوبة إلى

محمّد نفسه أسبقيّة على الأحاديث المنسوبة إلى صحابته أو للخلفاء الأوائل؛ وتدريجيّاً باتت هذه الأحاديث أيضاً تُنسب إلى محمّد. (وهكذا، فقد تمّ القبول بالموقف المبكّر للشيعة والقائل بأنّ قرارات الخلفاء الأوائل ليست ملزمة للمسلمين).

كان الفقيه محمّد بن إدريس الشافعي (ت ٨٢٠) هو من قام بالخطوات الحاسمة في هذا الصدد. ولِد الشافعي في سوريا من عائلة هاشميّة، ونشأ فقيراً يتيماً في مكّة، ثمّ تتلمذ وهو شابّ صغير على يد الفقيه مالك في المدينة. وفي أثناء عمله كمسؤول في اليمن [حيث تولّى نجران]، شارك في ثورة للشيعة المعتدلين وتمّ أسره من قبل الخليفة الرشيد؛ وعند ذلك بدأ صلاته مع فقهاء بغداد. ثمّ بات من الواضح له بأنّ تأسيس مذهبه ونشر أفكَارهَ الخاصّة في مصر آمنُ له، فاستمرّ في التعليم فيها حتى نهاية حياته.

استفاد الشافعي من نموّ الأحاديث المنسوبة إلى محمّد وتزايد أعدادها، فقام بالتخلّي تماماً عن الاعتماد على التقاليد المحليّة لأيّ مركز من مراكز المسلمين، بما في ذلك المدينة، لصالح الاعتماد على أحاديث النبيّ. كان ذلك يعني أخذ نموذج المدينة إلى نهايته المنطقيّة، وفي الوقت نفسه تحرير الفكر الفقهي من حدود التقاليد وقيودها، وإفساح المجال تماماً للمُثُل التي طوّرها أهل التقوى، الذين تكاثرت أحاديث النبيّ في دوائرهم. ولكن، على الرغم من المخاطر التي تحفّ هذا الموقف المنطقيّ، فإنّ التفكير الفقهي الصلب للشافعي قد دعّمه ومتّنه. وعبر الحجج الفقهيّة التفصيليّة، نرى بأنّ الشافعي قد صقل تفكير أبي حنيفة الفقهي الرائد. في الوقت نفسه، حاول الشافعي أن يُؤسّس بُنية فقهيّة قائمة بنفسها، تشتقّ جميع التفاصيل الفقهيّة من المبادئ الإسلاميّة المُتّفق عليها؛ وقد نجح الشافعي في مسعاه (نظراً لأنّ افتراضاته، بخاصّة افتراضاته حول صلاحيّة هذه الأحاديث، قد أصبحت مقبولة بين أهل التقوى).

استعرض الشافعي في مقدّمة كتابه الرئيس، **الأمّ**، آليات استنباط الشريعة كلّها من القرآن (أيّ من المواجهة الإلهيّة البشريّة المباشرة التي حصلت تاريخيّاً، وتأسّس عليها المجتمع المسلم). وقد كانت هذه مهمّةً غير مضمونة النتائج كما سنرى؛ فالقرآن، في سطحه الظاهر، لا يصلح تماماً لأن يكون

نصّاً قانونيّاً. فإذا كان للقرآن أن يضع قواعد معيّنة، فإنّه يضعها مرتبطة بحوادث في مسيرة المجتمع الآخذ بالتطوّر، وكثيراً ما يُخفّف في آية تالية ما غلّظه في آيةٍ أولى. ولكنّ الشافعي بعد أن بدأ بالقرآن، أظهر عبر نظر دقيق في لغة القرآن (باستحضار جميع مناهج التفسير المختلفة) أنّ القرآن يستلزم بالضرورة دوراً موكلاً لمحمّد، لا بوصفه ناقلاً للقرآن وحسب، بل بوصفه مفسّراً له أيضاً.

بذلك، أصبح لمحمّد وعمله: سنّته، قيمة لاهوتيّة أكثر تحديداً وتوجيهاً مما كان لها في السابق: فقد أصبحت وظيفة محمّد ومكانته التشريعيّة أكثر من مجرّد كونه ناقل الوحيّ والقائد الأوّل لمجتمع الأمّة؛ أصبح أيضاً المثال المُؤيَّد إلهيّاً، وأصبح لعمله قيمة مرتبطة بالوحي: إذ لا يُمكن تفسير أوامر القرآن بصورة مشروعة إلا من خلال كلماته وأفعاله الشخصيّة. في حين، لم تعد لأعمال أصحابه، حتى أقربهم إليه، إلا قيمة ثانويّة في حال غياب الدليل الصريح حول ما سيفعله محمّد في هكذا حالة. ولكنّ سنة محمّد، بدورها، لم تعد تُعرّف بوصفها تقليداً، يتّبعه الأفراد بطريقة عمياء من دون إمكانيّة فحصه؛ وإنّما أصبحت السنّة هي نصوص الأحاديث، التي يُمكن للأفراد أن يتعلّموها كما يتعلّمون القرآن، والتي يُمكن للمرء (إن كان مؤهّلاً) أن يُقيّمها [أي يُقيّم درجة صحّتها]. وقد كان من الصعب على أهل التقوى أن يقاوموا إغراء هذه الفكرة، فإذا كان من الممكن بناء الشريعة على هذه المبادئ، فإنّ هذه الطريقة ستكون نموذجيّةً ولا بدّ من السعي لأجلها بكلّ الطرائق الممكنة.

كان المذهب الذي تبنّاه الشافعي هو الشكل الأكثر صرامة من جهة منح الأولويّة للحديث النبويّ: أي إنّ الأحاديث الواردة عن النبيّ لا تحظى بالأولويّة وحسب، بل إنّها هي المعتمدة وحدها. إضافة إلى ذلك، فلا يجب ترك الأصل النبويّ للحديث أمراً ضمنيّاً مُضمراً، أو نسبة الأحاديث إلى محمّد من دون دليل؛ فلا بدّ من أن يكون لكل حديث إسناد، أي سلسلة متصلة من الرواة، تصل بين المتحدّث ومحمّد نفسه من دون انقطاع. كان الشافعي يأمل بأنّ مثل هذا الاختبار من شأنه أن يُزيل البدع التي حصلت بعد فساد مجتمع المدينة الأوّل. إذ إنّ ممارسة (سنّة) النبيّ، في حال كانت صحيحة وموثوقة، يجب أن تكون نظرياً مصدراً غير مُساءل. ولكنّ النتائج، على المستوى العمليّ، كانت أكثر مراوغةً من ذلك.

نادراً ما كان الإسناد ـ الذي لم يكن يحظى سوى بالقليل من العناية في بداية رواية الحديث ـ يردّ الحديث صراحة إلى محمّد، حتى لو كان الحديث يدور حول شخصه. في أفضل الأحوال، كان يُذكر أحد أصحابه. وحين بات السند المتصل إلى محمّد أمراً مطلوباً، تمّت أحياناً إضافة الأسانيد إلى الأحاديث الموجودة (سواء أكان الحديث صراحةً حول محمّد، أم كان فقط يُقدّم رأياً بات يُفترض بأنّه يعود إلى محمّد). وربما، كان أكثر الرواة صدقاً يحلّلون احتمالات كلّ حالة ويُقدّمون سنداً كاملاً لأيّ رواية أو حديث على أساس المصدر الذي يعرفونه وعلى أساس المصادر التي استقى منها أساتذتهم. على الجانب الآخر، كان بعض الأتقياء لا يتردّدون في اختراع الأسانيد إن لزم الأمر ـ وبعض رواة الأحاديث أيضاً ـ في القضايا والحالات الجيّدة؛ فقد كانوا يفترضون (صراحةً) أنّ كلّ أمرٍ صائب وذي قيمة في مجتمع محمّد كان قد صدر بأمرٍ من محمّد، بوصفه رسول العناية الإلهيّة، سواء أكان هناك من ينسب هذا القول إليه أم لا، وبغضّ النظر عما إذا كان هذا الكلام قد جرى على لسانه أو لا. (هناك أحاديث تنسب إلى محمّد أنه قد أقرّ هذا الأمر أو أكّد عليه وحسب!). بناء على ذلك، توفّرت مادّة كبيرة من الأحاديث الموصولة بأسانيدها إلى محمّد.

ولكنّ هذه المادّة الكبيرة من الأحاديث لم تكن مجرّد تجميع لروايات مُختلقة من أشخاص مختلفين. ففي الأجيال التالية للشافعي، تمّت معالجة هذا النقطة التي كان يُمكن لها أن تفسد نظامه بأكمله: فالقبول بالأحاديث المخترعة حديثاً كان مضبوطاً من خلال «نقد السند». فعبر تحليل سلسلة السند، كان العلماء قادرين على اختيار مجموعة من الأحاديث بخصائص تتناسب مع احتياجاتهم. في كلٍّ من موضوع الحديث [المتن] وانتقاء سلسلة الرواة التي نقلت الحديث، كان هناك حرصٌ على إظهار مواقف وأحوال الشخص الذي روى الحديث وأدخله في حيّز التداول. كان الرواة الموثوقون معروفين، وكان يُمكن إقصاء الرواة المعروفين إذا كانوا منتسبين إلى مذاهب فاسدة.

في تلك المرحلة، كان نقد السند يعني اختيار الأحاديث التي تداولها الأشخاص الذين يحترمون المرجعيات ذاتها التي يحترمها الناقد [ناقد الحديث]، والذين يُظهرون احترامهم هذا عبر استعمال هذه المرجعيّات في

الإسناد نفسه. لم يكن ذلك بهدف الدقّة التاريخيّة، أي معرفة ما قاله محمّد فعلاً؛ وإنّما كان ذلك بالأساس بهدف الوصول إلى تجانس ووحدة دينية فعّالة. كانت هذه العمليّة غير يقينيّة بدرجة ما. أما الأمر الموثوق والذي يُمكن الاعتماد عليه فهو أنّ هذه العمليّة في المستقبل ستجعل تمييزَ الأحاديث التي لم تكن مقبولة من قِبل المجتمع في الوقت الذي تمّت فيه صياغة معايير توثيق الأسانيد، أمراً من السهولة بمكان: وهو ما حدث تقريباً في زمن الشافعي. ولكن، ولتحرّي الدقّة، فحتّى بعد ذلك بقيت هناك إمكانيّة ولو ضئيلة لانتحال الأحاديث واختراعها؛ إذ لم تستطع عمليّة نقد صحّة الأحاديث على أساس الإسناد تجاوزَ الصعوبات الكامنة في هذه الطريقة تماماً. ولكنّها، بطريقة ما، ساعدت في صياغة مادّة متسقة من الآراء والممارسات المعترف بها من قِبل علماء أهل السنة والجماعة والحفاظ عليها. إضافة إلى ذلك، وبأثر الروح الفرديّة لأهل التقوى، فإنّ هذا الاعتراف والقبول قد حصل من دون اللجوء إلى سلطة هرميّة أو إلى هيئات مؤسّسة أو إلى أيّ أداة بشريّة تتوسّط بين الناقد الإنساني الفرد وضميره.

نظام الشافعي في أصول الفقه

كان على نظام الشافعي أن يفسح بعض المجال للأعراف التقليديّة، بل وللرأي الفردي للفقهاء. ولكنّ نطاق هذه الأمور كان ضيّقاً ومحدّداً بشكل صارم، وكان لا بدّ من استنباطها من القرآن. مع تنامي الأحاديث بأسانيدها الموصولة بالنبيّ كتعبير عن رؤية المجتمع ـ أو بالأحرى، رؤية أولئك الذي باتوا يُمثّلون القرآن وسنّة محمّد ـ أصبح من الممكن لحظتها تقليص عنصر الاعتباطيّة الذي بقي في بعض الأحكام الفقهيّة.

كان يُطلق على هذا العنصر: **الرأي**؛ الذي يعني الحكم الشخصي. ولم يكن من الممكن تجنّبه بالكلّية من التفسير النظريّ لدواعي اختيار موقف فقهي معيّن؛ فحتّى مع كثرة الأحاديث، لم يكن من الممكن تغطية جميع الحالات الممكنة. ولكنّ اعتماد القانون على آراء كلّ فقيه واختياراته كان أمراً غير مقبول بالطبع. اقتُرحت العديد من المبادئ للحدّ من اعتباطيّة القول بالرأي. شكّك البعض بإمكانيّة الاعتماد على الأحاديث وفضّلوا الاعتماد على **العقل** في المسائل التي لا تكون نصوص الأحاديث فيها قطعيّة؛ آملين

أن يقودهم العقل الصحيح إلى نتائج كلّية تُمكّنهم من تجنّب الاعتباطيّة. في حين رأى البعض بأنّ الأحكام الفقهيّة يجب أن تكون منسجمة مع مبادئ الإنصاف أو مع المصالح العامّة. أما أولئك المخلصون للحديث، فقد رأوا بأنّ أفضل طريقة لإخضاع أحكام الأفراد للحديث في الأمور المستجدّة هي عمل مماثلة للحكم على حكم سابق موجود في القرآن أو الحديث. يُطلق على عمليّة عقد المماثلة والمقارنة اسم «**القياس**»، وقد تبنّاها الشافعي بوصفها وسيلة مساعدة ضروريّة لاستعمال الحديث، إذ إنها توسّع فعاليّة أحاديث الآحاد.

كان ثمة حاجة لمبدأ آخر لضبط النظام. يُصبح عُرفُ مركز منطقةٍ ما أمراً مُعترفاً به كمرجعيّة مشروعة عندما يحقّق إجماعاً بين الرجال الوازنين المُعتبرين. أسهم الإجماع بدورٍ أساسيٍّ في التفكير الفقهي لأهل التقوى؛ فإضافة إلى كون نتائجه ذات طبيعة محافظة عمليّاً، فإنّه كان يمثّل، بأكثر الصور متانة، المثال/النموذج المطلوب للتجانس الثقافي، والذي لا يُمكن من دونه إقامة مجتمع يكون فيه كلّ إنسان مسؤولاً مباشرةً أمام الله في كلّ شيء. غير أنّ الشافعي الآن قد أصرّ على أنّ الإجماع الوحيد المعترف به هو إجماع أمّة محمّد: ولأجل ذلك، فإنّ إجماعاً واسعاً كهذا لا بدّ أن يعود على الأقل إلى موافقة ضمنيّة من محمّد نفسه. وقد برّر الشافعي ذلك على نحوٍ أكثر متانةً بالاستناد إلى حديث يُؤكّد بأنّ أمّة محمّد لا تجتمع على ضلالة. إذاً فما تتفق عليه الأمّة لا بدّ أن يكون حقّاً؛ فإذا كان الحديث الصريح يهدف إلى توضيح ما هي سنّة محمّد في مسألة معيّنة، فإنّ اتفاق المسلمين على مسألة ما هو شهادة على أنّها هي سنّة محمّد. (كان هذا هو الدليل المتاح الأكثر يقينيّة لإعادة بناء السنّة). بالأساس، فإنّ مجتمع المسلمين بهذا المعنى هو جميع المؤمنين، أو الوازنون منهم؛ ولكنّ الإجماع في النهاية أصبح يعني، ولأسباب تقنيّة، إجماع العلماء في **فتاويهم**، أي في القرارات الفقهيّة التي يتخذونها بشأن قضيّة معيّنة. فإذا أجمع العلماء المعتبرون على موقف فقهي معيّن، فإنّ هذا الموقف يُصبح مُلزماً للبقيّة.

كان منهج الشافعيّ واقعيّاً بدرجةٍ كبيرة، ولم يترك أيّ مجال تقريباً للأهواء الشخصيّة؛ فقد أسّس منهجه على الوقائع الصلبة: ورود كلمات معيّنة من قِبل أشخاص معيّنين تحت ظروف معيّنة؛ ومعنى هذه الوقائع يجب

أن يعتمد على المعنى الدقيق لهذه الكلمات بالنسبة إلى هؤلاء الأشخاص في تلك الظروف. (لقد لاحظ الشافعي بالمناسبة أهميّة المعرفة المتبحّرة بالفروق الدقيقة في قواعد العربية المضريّة في زمن محمّد). ومن ثمّ فإنّه قد اعترف بالطبيعة التاريخيّة للوحي الذي بدأ به الإسلام؛ ولكنّ ذلك لم يكن يعني إلا بصورة غير واعية، ربما استمرار الطبيعة التاريخيّة لتلقّي الوحي في المجتمع الملتزم بأوامر الوحي.

كان هذا المنهج فعّالاً على المستوى الفقهي القانوني. فعبر رفض سلطة الأسلاف والأعراف، فتح الشافعي المجال للأتقياء لبناء القانون/الفقه بحسب فهمهم. ولكنّه عبر إحكام منهجه، أعاد إلى القانون درجة من التحديد والدقّة والقابليّة للتنبؤ بالمقارنة مع القانون القائم على الأسس القديمة. فوق ذلك كلّه، عمد الشافعي إلى استبعاد الأحكام الاعتباطيّة: **الرأي**، التي تجعل حكم القاضي قائماً على شعوره الشخصي بالعدالة: فحكم القاضي يجب أن يستند إلى الأسس التي قبل بها أهل التقوى؛ ويجب أن تستند هذه الأسس بدورها إلى معايير لغويّة ومنطقيّة صارمة.

أقام الشافعي الأساس للقانون الذي يجب أن يقوم على مجموعة من القيم وأيضاً (وهو الأهمّ في أيّ نظام قانوني) على درجة من الوحدة والقابليّة للتنبؤ. ولكنّ الشافعي قام بذلك على حساب أشياء أخرى؛ فالفقهاء السابقون، بنظامهم الأضعف، كانوا أقدر على اتخاذ مواقف واقعيّة عمليّة، وهو ما أصبح بعد الشافعي بمثابة تحايلٍ على المثال والنموذج القويم. والأهمّ من ذلك هو أنّ نظام الشافعي كان بالضرورة، وإن لم يكن ذلك مقصوداً، قائماً على مخيال الأتقياء وافتراضاتهم.

لقد كان الشافعي مقتنعاً بأنّه يُؤسّس منهجه على شخص محمّد في المدينة. في الحقيقة، منذ أن قَبِل الشافعي أنّ مادّة الحديث تمثّل محمّداً، فإنّه كان يُقيم بنيانه على شخصيّة محمّد كما تمّ بناؤها وتصوّرها في دوائر أهل التقوى؛ وبالتالي كما تمّ بناؤها في المجتمع الملتزم برؤية محمّد. من الواضح بأنّ بعض جامعي الأحاديث المتأخّرين كانوا واعين بأنّ الشخصيّة هي ما يهمّ؛ فالشخصيّة هي تضخيمٌ مشروعٌ وضروريّ للشخص. وقد تمّ تضمين ذلك في أحد الأحاديث التي تُبرّر القبول بالروايات التاريخيّة

المشكوك بها: فالحديث يجعل محمّداً يقول بأنّه فيما يتعلّق بالحكم على صحّة الأحاديث المنسوبة إليه، فإنّ على المسلمين أن يقبلوا أيّ حديث يتوافق مع القرآن(*): أيّ يتوافق مع أثمن ما قدّمه محمّد (على الأقل كما فهمه أهل التقوى). كان ذلك يعني إعادة السلطة المرجعية إلى تلك الشريحة من الأمّة التي يعتمد الشافعي على رأيها السديد. من وجهة نظر المؤرّخين، فأن تشمل التقاليد التي نبعت من الوحي ضمن الوحي، هو أمر معقول وليس إساءة تمثيل للوحي على الإطلاق. ولكن هذه العمليّة قد تبدو للعقل الأقل تثقيفاً إن أدركها عمليّة تزوير وتحريف مباشر. أما بالنسبة إلى الشافعي (الذي يُمكن أن يكون مدركاً لما يفعله من دون أن يتشرّب وجهات النظر التاريخية الحديثة)، فلو أدرك أو اعترف بأنّه ينسب أحكاماً لاحقة إلى محمّد نفسه، فإنّ ذلك كان ليكون بمثابة إبطال وإلغاء للنظام بأكمله.

كان الشافعي فقيهاً عظيماً، وإضافة إلى ذلك، فقد تمّ قبول آرائه على نطاق واسع. وهكذا، فسرعان ما تمّت تلبيه مطالبه بخصوص الحديث. ومع هذه المطالب، أصبح هناك تركيز كبير على نقد الأسانيد، أي نقد جميع الرواة الذين نقلوا الأحاديث. كان الجميع يعرفون بأنّ العديد من الأحاديث المنسوبة إلى النبيّ مكذوبة ومختلقة. مع الوقت، أصبح العديد من الرواة غير معروفين؛ وبهذا فقد أصبحت طرائق تصنيف الأحاديث السابقة غير كافية. ولذلك فقد ظهر حقل اختصاصي جديد مكرّس لفحص أسانيد جميع الأحاديث المتداولة. كان النقّاد يتتبعون كلّ الأخبار المتعلّقة بالرواة ويرفضون الرواة المشكوك في نزاهتهم أو ذاكرتهم أو حكمهم، أو المشكوك في مذهبهم. إذا كان جميع الرواة في سلسلة السند مقبولين، فهذا يعني أنّ الحديث يعود فعلاً إلى قائِله وأنّه لم يُختلَق من قِبل كاذب أو يختلط في ذهن مخرّف أو ناسٍ.

نتج عن ذلك في النهاية كميّة كبيرة من الأدبيات المتخصّصة التي تتعامل مع أشخاص رواة الحديث ومع المعايير المطلوبة للحكم عليهم وعلى

(*) لعلّه يقصد ما أشار إليه الشافعي إلى ما رواه خالد بن أبي كريمة عن أبي جعفر عن رسول الله - ﷺ - أنه دعا اليهود فسألهم فحدَّثوه حتى كَذَبُوا على عيسى، فصعد المنبر وخطب وقال: «إن الحديث سيفشو عني، وما أتاكم يخالف القرآن فليس مني». قال البيهقي، الحديث منقطع (المترجم).

الأحاديث التي يروونها. وبهذا، حلّ محلّ المعرفة الشخصيّة المباشرة التي كانت قائمة في المدينة الأولى أدبياتٌ عالِمة تدرس الحديث وتحلّل أحوال رواته. لم يعد تقييم أهليّة/عدالة الرجال وصدقهم أمراً مرهوناً بإجماع جيرانهم، أو بسمعتهم في محيطهم الاجتماعي القريب كما كانت عليه الحال في الأزمنة المروانيّة. لقد أصبح البحث في عدالة الرجال وصدقهم مسألة تقنيّة، يتطلّب التحقّق منها دراسة متخصّصة، لها قواعدها الخاصّة، وهي **علم الرجال**. وأصبح علم الرجال يُستعمل لتصنيف رواه الأحاديث وللحكم على من يصحّ أن يندرج حكمهم ورأيهم في توليد الإجماع وإرسائه.

استمرّت أعداد الأحاديث في النموّ والتزايد، وكانت الأحاديث الجديدة تُستعمل أحياناً في القانون أيضاً. ولكنّ المسلمين الأتقياء تعلّموا (نتيجةً لذلك) كيفيّة التمييز بين الأحاديث الأولى، المقبولة [الصحيحة]، والأحاديث المتأخّرة التي يُمكن أن تكون مفيدة ولكنّ صحتها ليست مؤكّدة. في النهاية، تمّ القبول بستّ مجموعات أساسيّة للحديث بين أهل السنّة والجماعة، وأصبحت هذه الكتب الستّة بمثابة الكتب المُعتمدة canonical(*). (على الرغم من أنّ بعض المواقف الفقهيّة كانت لا تزال تقوم على أحاديث لم ترد في أيٍّ من هذه المجموعات). غير أنّ مجموعتين من هذه المجموعات، **صحيحا البخاري ومسلم**، قد أصبحتا محلّ تبجيل، لأنّ الأحاديث الواردة فيهما قد خضعت لغربلة وتمحيص دقيقين؛ في حين أوردت المجموعات الأربع الأخرى أحاديث «ضعيفة» تُفيد الظنّ، لتوسيع القاعدة التي ستعتمد عليها الأحكام الفقهيّة. (أما الشيعة فكانت لهم مجموعاتهم الخاصّة).

لم تكن مجموعات الأحاديث مجرّد مصدر للقانون والأحكام الفقهيّة؛ فقد كان لها طابعها المستقلّ حتى فيما يتعلّق بالمذاهب والعقائد. أحياناً كان يتمّ محاصرة أحاديث الآحاد غير الملائمة واستبعادها عبر تفسيرها بطرائق مختلفة (إذ إنّ بعض روايات العلويين عن عليّ كانت روايات لا يُمكن لأهل السنّة والجماعة أن ينفوها، ومن ثمّ فإنّهم كانوا يُفسّرونها بطريقة تُفرغها من

(*) يقوم مفهوم «canon» على تمييز مسيحي بين النصوص الدينيّة المعتمدة، أي التي اعتبرتها الكنيسة صحيحة وموثوقة، والنصوص المحرّفة أو المنحولة أو المشكوك بصحّتها «apocrypha». وقد اتسع نطاق استعمال المفهوم للدلالة على النصوص المعتمدة في أيّ تراثٍ كان (المترجم).

مضمونها). أحياناً كان مجموع الأحاديث يُخالف الموقف النهائي الذي اتخذته قوانين الشريعة. لقد أصبحت مادّة الأحاديث الغزيرة بمثابة خزّان احتياط لآراء الأتقياء، يُمكن استعمالها أحياناً في تأييد مواقف مخالفة لأهل الشريعة(٥).

الفقه القانوني

بعد زمن الشافعي، حاول بعض الفقهاء المخلصين للحديث ـ الذين يمثّلون شكلاً من التقوى المتجانسة مع هذا الخطّ من التفكير ـ أن يدفعوا بنظام الشافعي إلى مستوى جديد. فمع تنامي الأحاديث وكثرتها، أصبحوا مقتنعين بإمكانيّة الاعتماد المباشر على الحديث، الذي تمّ قبوله على أسس مختلفة. بل إنّ بعض المتطرّفين غير النقديين منهم قد رفضوا القياس لصالح الحديث فقط. وشكّك البعض في الإجماع ـ ربما لأنه قائمٌ على التقليد بدلاً من اعتماده على النصّ الصريح ـ ولم يقبلوا بحجّية الإجماع إلا في الجيل الأوّل لصحابة محمّد، مما ورد في نصوص الأحاديث.

ولكن، بالعموم، أصبح نظام الشافعي هو المعيار السائد. وأصبح العلم المنظّم بالقانون والأخلاق والعبادات: الفقه، هو الأداة التي يتمّ من خلالها تحديد قوانين الشريعة بالتفصيل. يتعامل الفقه بالضرورة مع جميع الحالات المتعلّقة بالضمير الفردي، لا في مجال الطقوس فقط، وإنّما أيضاً في مجال المعاملات بين الأفراد. في حيّز المعاملات هذا، طُرحت العديد من الأسئلة للنقاش، كالسؤال حول ما إذا كان على المسلم أن يقول الحقيقة الصريحة دوماً أو لا (اتهم أخلاقيّو المسيحيّة المسلمين بأنّهم يُجيزون الكذب في بعض الحالات؛ ولكنّ المسلمين في الحقيقة كانوا يتحدّثون عن الحالات التي تتغاضى عنها كلّ المجتمعات، بل والتي يكون الكذب فيها مطلوباً

(٥) حتّى لو أخذنا مجموعات الأحاديث بمعزل عن الاستعمال القانوني للأحاديث فيها، فإننا لا يُمكن أن نعتبرها «تقليداً» (إلا من جهة أنها تشكّل تقليداً ثقافيّاً مستقلّاً بنفسه، بعدما تمّ تأسيسها). لقد أظهر روبير برانشفيك إلى أيّ مدى يُمكن أن تختلف المواقف المتضمّنة في مجموعات الحديث عن المواقف المأخوذ بها؛ انظر:

Robert Brunschvig, "Considerations sociologiques sur le droit musulman ancient," *Studia Islamica*, vol. 3 (1955), pp. 61-73.

أحياناً؛ وكانوا يسعون لوضع ضوابط وقيود عليها: بخاصّة تلك الحالات المتعلّقة بالحروب أو بالمجاملات الاجتماعيّة الضروريّة، حيث يُمكن للمرء أن يراوغ ويتحايل في استعمال العبارات من دون أن يُمارس كذباً وغشّاً مباشراً). ولكن في مثل هذه المسائل الأكثر حميميّة وشخصيّة، نادراً ما كان القياس يُستعمل. إضافةً إلى ذلك، كانت بعض المصادر الأخرى للحكم الأخلاقي (المطلوبة على نحوٍ أكبر في بعض الحالات) تتدخّل لتوجيه الملتزمين اجتماعيّاً أو المتحرّرين فلسفيّاً أو حتّى الأتقياء. ومن ثمّ فإنّ الجزء الأكبر من جهود الفقهاء قد انصبّت على مسائل الطقوس أو المعاملات، الأقلّ صلةً بالعلاقات الشخصيّة والحميميّة بين الأفراد: وهو ما يُمكن وصفه بـ«الفقه القانوني».

كان الفقه يقوم على أربعة «جذور/أصول» (أصول الفقه): القرآن، والحديث، والإجماع، والقياس؛ وهي أصول كان يُفترض بأنّها شاملة. ذُكرت جميع هذه الأصول منذ الأزمنة المروانيّة، ولكنّها لم تُدمج جميعها في نظام واحد وشامل. وحتّى أولئك الذين عارضوا هذا النظام [نظام أصول الفقه] قبلوا بشروطه ومصطلحاته في الحوار والحجاج. دافع الحنفيّة الأوائل عن استعمال **الرأي**، الحكم الشخصي، بوصفه مبدأ تكميليّاً، للتفضيل والترجيح، وبوصفه مبدأ مشابهاً للمبادئ التكميليّة التي أدخلها الشافعي أيضاً لتوجيه القياس(٦).

يُقدّم القرآن والسنّة العديد من الحالات القانونيّة والقواعد المفصّلة، إلا أنّها بطبيعة الحال لا تشكّل نظاماً قانونيّاً كاملاً. إنّهما مصادر الفقه، ولكنّ الفقه يجب أن يعمل على هذه المصادر من خلال نظام تفصيلي للقواعد

(٦) لاحقاً أوّل أهل السنّة والجماعة العلاقة بين المذاهب الأربعة التي قبلوها بمثل هذه الطريقة ليجعلوا وجودها مفهوماً ومستمدّاً بصورة متصلة من سلطة محمّد، على الرغم من الخلافات فيما بينها. فقد قدّموا هذه المذاهب بوصفها عملاً لمؤسّس واحد ـ تم إنجازه دفعةً واحدة ـ استناداً إلى مواقف صاحب المذهب من مصادر الشريعة؛ وصوّروا المذاهب على أنّها مذاهب تتسامح فيما بينها، وتعتبر أتباع المذاهب الأخرى مسلمين أيضاً وإن كانوا مخطئين. وقد تبنّى بعض الكتّاب المحدثين مثل هذه الرؤية، على الرغم من أنّها بالتأكيد رؤية تنطوي على مفارقة تاريخيّة. على سبيل المثال، لم يكن لدى الفقهاء الأوائل حاجة للتأكيد على الرأي بوصفه أحد أصول الفقه، إلا بمعنى عام في مواجهة المتطرّفين من أهل الحديث. ففي الحقيقة، فإنّ جميع مدارس الفقه، وليس الأحناف فقط (كما باتوا يتهمون لاحقاً من أهل الحديث)، كانت تستعمل الرأي، الذي يُكافئ في معناه الفقه.

ليتمكّن من الوصول إلى شريعة متطوّرة ونامية، أي إلى نظام قانوني[(٧)]. أوّلاً، وقبل كلّ شيء، يجب تحديد مدى ملاءمة أو إمكانيّة تطبيق أيّ قاعدة أو أيّ سابقة فقهيّة؛ فمثلاً، كانت بعض الأوامر التي جاءت في زمن محمّد مؤقّتة، جرى تعديلها ونسخها بأوامر وأحكام أكثر دواماً، مثل نسخ توجّه المسلمين في الصلاة إلى بيت المقدس بالتوجّه نحو الكعبة في مكّة. لا بدّ إذاً بقدر الإمكان من معرفة مناسبات نزول بعض الآيات القرآنيّة ومعرفة تسلسل أحداث حياة محمّد التي وردت فيها أحاديث معيّنة لمعرفة ما هي الأحكام التي تمّ نسخها وما هي تلك التي تمّ إقرارها. كما يجب معرفة ما هي الواجبات الواردة في الأحاديث المخصوصة بمحمّد فقط (كإعلان رسالة الوحي الإلهيّ الجديد) وما هي الواجبات المتعلّقة بحادثة مخصوصة (كالأحكام التي نزلت بخصوص بعض المسلمين الذين اتهموا عائشة بالخيانة الزوجيّة)، وتحديد ما هي الواجبات العامّة التي تُلزم كلّ مسلم. والتمييزُ الأهمّ بين الأنواع المختلفة في الأحكام الفقهيّة هو التمييز بين مراتب الوزن القانوني ودرجاته لكلّ أمرٍ وحكم؛ إذ يجب معرفة ما إذا كانت مسألة ما واجبة أو مستحبّة فقط؛ وفي حال كانت واجبة، هل يجب فرضها عبر نظام عقوبات في المحاكم أم يجب تركها للثواب والعقاب الأخرويّ؛ وأيضاً (لتكتمل الصورة) يجب معرفة ما إذا كان فعل معيّن خاضعاً لقاعدة وأمر معيّن، أو أنّه داخل في دائرة المباح ومتروك للاختيار الشخصي[(٨)].

(٧) سيظهر بوضوح أنّه لا يوجد ترجمة مناسبة لكلمة شريعة بالإنكليزيّة؛ فكلمة القانون law لا تُشير إلا إلى جانب واحد من جوانب الشريعة، إلا إذا وضع المرء قانون موسى نصب عينيه. إضافةً إلى ذلك، فإنّ جزءاً كبيراً من قانون المسلمين الفعلي لم يكن داخلاً في الشريعة، بل كان في بعض الأحيان متعارضاً معها، ولكنّه كان مُطبّقاً في المحاكم. أما لفظة «القانون المقدّس sacred law» فلا تكاد توسّع مفهوم القانون، إلا إذا أحلنا إلى قانون موسى باستمرار لتوجيه دلالة اللفظة، ولكنّها مفيدة فقط في تذكير القارئ بأنّ الشريعة لم تكن هي القانون الأوحد. أما لفظة «القانون المُعتمد Canon Law» فهي تحمل بعض الدلالات المكافئة، ولكنّها ذات دلالات وارتباطات كنسيّة يصعب عزلها عن سياقها. ولعلّ كلمة «نظام أخلاقي/ مدوّنة قانونيّة code» تعبّر عن نطاق الشريعة ومجالها، ولكنّ الشريعة لم تكن منسّقة على شكل قواعد ونظام بالمعنى الصارم.

(٨) لقد أشار فريدريك بلترابر إلى أنّ عمليّة جمع الحديث عند البخاري، بخلاف مجموعة مالك، كانت تسمح بالتمييز الصريح في كلّ فعل تورده بين الفعل ذي المفاعيل القانونيّة الواضحة، والأفعال ذات الأحكام المُلغاة والباطلة: وقد كان هذا التمييز أساسيّاً وضروريّاً في الممارسة القانونيّة في المحاكم، وإن لم يكن هذا التمييز مهمّاً حين كان العلماء لا يزالون يركّزون، في المقام الأوّل، على الحالات المتعلّقة بالضمير الفردي. انظر «التوطئة» في عمله: =

ولكنّ الأمر الذي لا يقلّ أهميّة كان مجموعة الاعتبارات التي لا تكاد تُشير إليها النصوص المقدّسة. فمهما كانت القواعد القانونيّة كاملة، فإنّها لا يُمكن أن تُستعمل بدقّة إلا بوجود مجموعة من التعريفات القانونيّة؛ ما هو البيع؟ ما هي الهديّة؟ ما هي الملكيّة؟ بدرجة من الدرجات، يُمكن أن توجد بعض الإجابات عن هذه الأسئلة في الأحاديث؛ ولكن هذه التعريفات تعتمد في الغالب على التفكير والمنطق الدقيق. وفي هذا المجال أظهر الفقهاء الكبار براعتهم. وفي هذا النوع من الأسئلة تحديداً، يُمكن أن نرى تأثيرات القانون الروماني (وبالضرورة قوانين أخرى لا نعرف عنها ما يكفي) ورفده للفقه. ربما تكون المفاهيم الرومانيّة قد دخلت من خلال تطبيقات الأساقفة المسيحيين له، أو من خلال النموذج اليهوديّ الذي كان قويّاً أيضاً[٩].

إذاً فقد أصبح الفقه عمليّة تقنيّة رفيعة، تقوم على حوارٍ عابر للمجتمع المسلم. أمّا الآن فقد تبلورت التقاليد الفقهيّة التي نمت في عواصم الولايات الرئيسة في مجموعة من المدارس، تتنازع بين بعضها بوعي على مستوى المنهج وعلى مستوى القواعد الفقهيّة التفصيليّة. وقد تمّ تسمية هذه المدارس باسم أبرز معلّميها المبجّلين. كان أبو حنيفة، أستاذ أبي يوسف، إماماً عظيماً (وهنا يُشير مصطلح إمام بالعموم إلى الأستاذ في العلم) في العراق؛ ولذا فقد أُطلق على الفقه الذي بقي وفياً لتقاليد العراق «الفقه الحنفي». وكان الأوزاعي إماماً كبيراً في سوريا. وأُطلق على من تمسّكوا بنموذج مالك بن أنس في الحجاز وغيرها «المالكيّة».

كان يُطلق على كلّ مدرسة من مدارس الفقه «**مذهب**». ومع تحوّل الفقه إلى علم تقنيّ، ظهرت مجموعة جديدة من المذاهب، مرتبطة بمواقف أيديولوجيّة بدلاً من الارتباط بمناطق جغرافيّة. فقد أسّس الشافعي مذهباً

Frederic Peltier, *Le Livre des ventes du Mouwaâ de Malik ben Anas*, traduction avec eclaircisse- = ments (Algiers: Typographic A. Jourdan, 1911).

(٩) S. G. Vesey-Fitzgerald, "The Alleged Debt of Islamic to Roman Law," *Law, Quarterly Review*, vol. 67 (1951), pp. 81-102.

حيث يقبل فيتزجرالد بوجود بعض التأثير. في موضع آخر يُشير إلى التأثير اليهودي. انظر:

S. G. Vesey-Fitzgerald, "Nature and Sources of the Shari'a," in: Majid Khadduri, Herbert J Liebesny and Robert H Jackson, *Law in the Middle East* (Washington, DC: Richmond, Virginia: Printed by The William Byrd Press, Inc., The Middle East Institute, 1955), pp. 85-112.

جديداً، وانتقل إلى مصر لتعليمه، وانتشر منها انتشاراً كبيراً. ارتبط مذهب آخر بأحمد بن حنبل، وسنتحدّث عنه لاحقاً بوصفه مؤيّدَ التديّن الشعبويّ لأهلّ الحديث؛ وقد جمع مجموعة مهمّة من الأحاديث، وحاول طلابه أن يستعملوا الحديث (والقرآن) على نحوٍ حصريّ بقدر استطاعتهم. لاحقاً، اعتقد داوود الظاهري بأنّ الأحاديث كثيرة بما يكفي لبناء نظام فقهي كامل من دون استعمال القياس على الإطلاق؛ وقد كان الظاهري هو من أصرّ على أنّ الحديث يجب أن يؤخذ حرفيّاً، من دون التضمينات التي قدّمها أئمّة الفقه الأوائل؛ ويعتقد نقاده بأنّه هو أيضاً قد استعمل الاستنباط من دون أن يعترف بذلك[١٠]. في الوقت نفسه نمت وتطوّرت مدارس الفقه الشيعيّة معتدّةً بعلوم الأئمّة الخاصّة. وقد جُعل الإمام جعفر الصادق المرجعيّة القائدة لدى كلّ من الشيعة الإثني عشريّة والإسماعيليّة، بين طوائف الشيعة المتأخّرة. في حين طوّر أئمّة الشيعة الزيدية المختلفين نظامين رئيسين خاصّين بهم. وطوّر الخوارج مذهباً منفصلاً، بخاصّة مَنْ نشط مِنَ الخوارج في الأزمنة العباسيّة (الإباضيّة على وجه الخصوص، المجموعة التي سيطرت على معظم أجزاء الجزيرة العربيّة خلال الفتنة الثالثة وأسست دولةً في المغرب).

كان على كلّ مسلم أن يختار المذهب الذي سيتّبعه، إلا إذا كان عالماً كبيراً بما يكفي ليؤسّس طريقته الخاصّة (كما فعل المؤرّخ الطبري). عادة ما كان المسلمون يقبلون بالمذهب السائد في منطقتهم. ونتيجة لذلك، أصبح معظم المسلمين في النهاية، باستثناء الشيعة، أحنافاً أو شافعية، في حين سادت المالكيّة في المغرب وإسبانيا. في المسائل التي يُمكن حسمها شخصيّاً ـ العبادات الفرديّة والأخلاق ومسائل الميراث وأداء العقود ـ لا يحتاج المرء إلا إلى استشارة مفتي مذهبه. أما إذا كانت المسألة قد وصلت إلى القضاء، فإنّ القاضي المُعيَّن من قِبل الوالي كان يحكم بما يقتضيه مذهبه.

---

(١٠) يظهر شيء من حدّة ذهن الموقف الظاهري في دراسة روبير برونشفيغ بالصورة التي تمّ بها تعليم المذهب لاحقاً. انظر:

Robert B. Brunschvig, "Sur la doctrine du Mahdi Ibn-Tumart," Arabica, vol. 2 (1955), pp. 137-179.

لمعالجة أكثر شمولاً، انظر:

Ignaz Goldziher, *Die Ẓâhiriten: Ihr Lehrsystem Und Ihre Geschichte* (Leipzig: Verlag Otto Schulze, 1884).

روح القانون: النظام العام والحقوق الفرديّة

في الأزمنة العباسيّة، تأسّست البنية الصلبة للفقه، لا بوصفه قانوناً ناتجاً عن مخرجات قضايا وحالات سابقة case law، وإنّما بوصفه قانوناً يتشكّل مع كلّ حالة ويتعامل مع حيثياتها الخاصّة law case by case، وقد بات يُغطّي مجالاً كاملاً من الأخلاق والعبادات والمسائل المتعلّقة بالشأنين العام والخاصّ، على نحوٍ متسق بدرجة كبيرة مع مبدأ المسؤوليّة الفرديّة أمام إرادة الله كما عبّرت عنه الرسالة النبويّة. في جميع المذاهب الفقهيّة، وبغضّ النظر عن الاختلافات الأوّلية في التركيز على عنصر أو آخر في استنباط الأحكام والقوانين، كانت روح القانون مشتركة ومتشابهة تقريباً، وقد عمّت هذه الروح جميع الفروع وتغلغلت فيها.

كان هذا النظام، داخل نطاقه على الأقلّ، شاملاً وصارماً. ولكن، لم تكن هناك أيّة محاولة فعليّة لعقلنة جميع عناصر القانون الاجتماعي وممارساته على أساس الشريعة. فمنذ تمّ تحديد موقع الخليفة ودوره في الشريعة، مُنح الخلفاء حريّة التقدير والتصرّف في اتخاذ القرارات في العديد من شؤون السياسة العامّة من دون العودة بشكل مباشر وصريح إلى مبادئ الشريعة. كانت الشريعة تغطّي في المقام الأوّل المسائل التي تمسّ التضامن بين العرب، والمسائل المتعلّقة بمصالح التجار، بخاصّة قوانين التجارة والعائلة؛ أما بقية المسائل فقد تمّ وضعها تحت المبدأ القائل بأنّ الأفعال التي لم تحرّمها الشريعة هي في حكم المباح الذي يتمّ التساهل معه. تعمّقت محدوديّة هذا النطاق في الأزمنة العباسيّة ـ على الأقلّ في ظلّ حكم الخلفاء الأقوياء ـ عبر تحوّل إضافي في النظرة الاجتماعيّة بين العلماء. فمع تراجع ارتباط الإسلام بالعائلات العربيّة، ومع رواج الإسلام الشعبي بين الطبقات الدنيا، وتزايد أعداد القصّاص في المدن ورواج بضاعتهم ـ كان الإسلام الشعبي بدرجة كبيرة إعادة تشكيل للقصص المسيحيّة واليهوديّة من وجهة نظر المسلمين ـ تغيّرت أيضاً نظرة قادة الأتقياء من أهل السنّة والجماعة والشيعة وتطلّعاتهم. ومع التوجّه نحو جمهور لا يطمح إلى الاضطلاع بدور سياسيّ (في ظلّ الظروف الزراعيّة ما قبل الحديثة)، اللّهُمَّ إلا من احتماليّة المشاركة السلبيّة في أعمال الشغب والاحتجاجات العنيفة لصالح فصيل حاكم أو آخر، وجّه العلماء اهتمامهم أكثر وأكثر إلى مسائل

الحياة الشخصيّة وإلى مسائل الاعتقاد لدى الفرق المختلفة.

ولكن، على الرغم من ذلك، كثيراً ما كان يُنظر إلى الحياة الشخصيّة من زاوية علاقتها بالنظام العامّ public order: النظام العامّ في العبادة، والنظام العامّ في السوق، وفي الطرق، وعلى الثغور والجبهات. وكان المسؤولون عن حفظ القانون معنيِّين بما يظهر في العلن، أي ما يدخل في حدّ المجاهرة. على الرغم من التفاصيل الدقيقة جدّاً للأحكام التي تغطّي معظم الأفعال الشخصيّة، إلا أنّ القاضي كان يُصدر أحكامه بناء على ما يُقدّم إليه، من دون أن يقوم بالتطفّل والتدخّل (إلا في حال وجود انتهاك لحقوق مجموعة بريئة). كانت الشريعة معياراً يعلو فوق جميع المعايير في المجتمع المسلم(١١). غير أنّ هذا النظام العامّ (كما كان منذ الأزمنة المروانيّة) كان نظاماً تحوز فيه الحقوق الفرديّة، في كثير من الأحيان، على أسبقيّة تتجاوز المصالح الجماعيّة.

كان الاهتمام الأوّل للقانون هو أعمال العبادات، المراسم العموميّة للعبادات الجماعيّة، كالصلاة والحجّ، إضافة إلى العبادات الخاصّة. فقد تمّ تنظيم هذه المسائل بجميع تفاصيلها. ولكن، لم يكن ثمّة خطّ دقيق يفصل بين العبادات العامّة والخاصّة وبين الطقوس الجماعيّة والفرديّة. كان تأثير

---

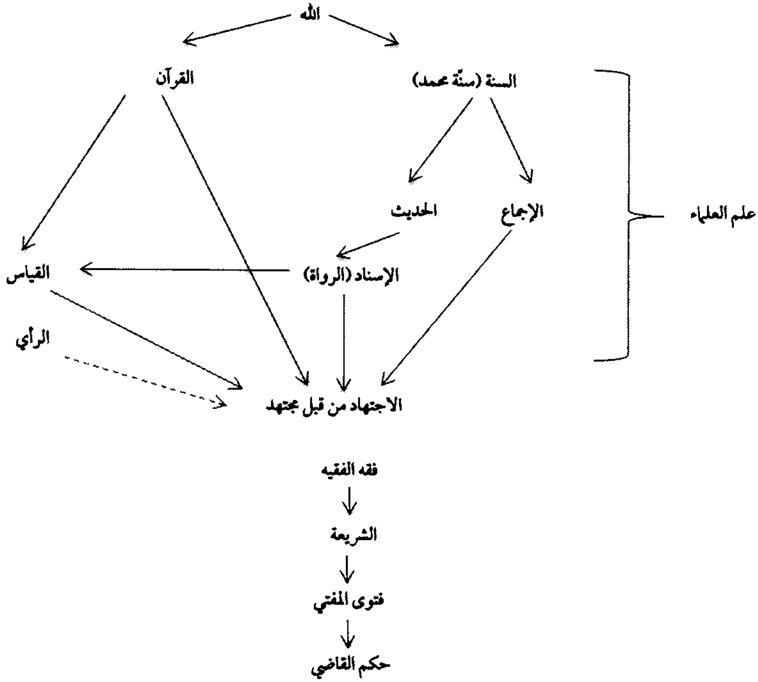
(١١) ثمّة من نظر إلى مقاربة الشريعة للقانون وحياة المجتمع ـ في العديد من الجوانب التي لم يقم فيها الإسلام بعمل ذات التمييزات التي قام بها الأوروبيّون ـ على أنّها «بدائيّة»، معتبرين بأنّ ذلك راجع إلى أنها قد نشأت بين البدو (وهو أمرٌ غير صحيح بالطبع) أو على الأقل بين العرب البسطاء. إنّ البساطة والشمول في هذه المقاربة لا يعني أنّها بدائيّة؛ بل العكس هو الصحيح. فمثل هذه البساطة كان أمراً شديد الصعوبة تاريخيّاً. فاندراج القانون تحت الأخلاق لا يعني بالضرورة حالة من عدم التمايز البدائي، خاصّة أنَّ سمات القانون الرئيسة كانت حاضرة: التمييز بين ما يستحقّ العقوبة وما لا يستحقّ، نظام المصطلحات والمعرفة المتخصّصة، السلطات الكتابيّة، إمكانيّة التنبّؤ في الأحكام واطّرادها، وما إلى ذلك. كانت جميع هذه السمات حاضرة. ولكنّ الروح العامّة لهذا القانون كانت موجّهة نحو محاولة إيجاد معيار متعالٍ، بدلاً من ترك القرارات الإنسانيّة تقوم على مرجعيّتها الذاتيّة. ومن ثمّ، فقد كانت السوابق القانونيّة، في قانون الشريعة، صالحةً ما دامت قد أثبتت صحّتها الأخلاقيّة؛ أما في القانون الأنجلو ـ ساكسوني، فإنّ السوابق القانونيّة تبقى صحيحة لأنّها سوابق (لضمان قابليّة التنبّؤ بالقانون واطّراده). كما لا يُمكن اختزال هذا القانون الموجّه للحياة العامّة إلى حالة من التماهي البدائي مع النزعة الأخلاقيّة، مع بعض الاستثناءات القَبَليّة؛ بل ربما يكون نابعاً من احترام صحّي لخصوصيّة الأفراد ومن الحاجة إلى تسهيل العلاقات بين البشر، وهو الأمر الذي يقدّره التجّارُ الكوزموبوليتانيون أثمن تقدير.

المراسم العامّة للعبادات يعتمد بالأساس على مشاركة جميع الأفراد فيها؛ إذ إنَّ المراسم لم تكن تقوم على وجود كاهن، فوظيفة الإمام هي أن يكون نموذجاً يُحتذى به من قِبَل البقيّة. طالب الفقهاء الأفرادَ بالدرجة نفسها من الدقّة في تفاصيل الشعائر، سواء أكانوا يتعبّدون كجزء من جماعة أم كأفراد من دون مراقبة. كانت أعمال العبادة هذه هي الولاء الذي يُقدّمه الإنسان إلى الله، وكلُّ التفاصيل الدقيقة هي بمعنى من المعاني جزء من الالتزام الكلّي المشترك.

إذاً فقد تمّ وصف تفاصيل الالتزامات التعبّدية للأفراد على أساس الحديث؛ وكانت الخلافات بين المذاهب (التي تصل أحياناً إلى حدّ العنف) تأخذ صورة الخلاف حول تفاصيل أداء الطقوس والعبادات (بناء على وجود تعارض بين الأحاديث)، مثل الخلاف حول وضعيّة يدي المصلّي في مراحل الصلاة المختلفة. كان هناك اهتمام كبير بالنقاء الشعائري والدقّة أثناء أداء العبادات بطريقة تشبه الانضباط المصاحب لتنفيذ أحكام الإعدام مثلاً. فأوّلاً: كانت الطهارة الشخصيّة مطلوبة (وقد تمّ وصف طريقة غسل الأعضاء بالتفصيل)، ولكن، إضافة إلى ذلك، كان الوضوء الطقوسي مطلوباً بعد عدّة أشكال من الملامسة، غير الملوّثة/المُنجسة على نحوٍ واضح؛ وكانت بعض الأمور تُلغي وجوب الصلاة برمّتها؛ فالمرأة الحائضُ لا صلاةَ عليها. على أنّ هذا الاهتمام بالأمور البرّانيّة فيما يتعلّق بواجب الإنسان تجاه الله لم يجعل هذه العبادات مسائل شكليّة بالمعنى المباشر للكلمة؛ وذلك لأنّ الله يحكم بالأساس على النوايا حتى في مسائل العبادات، ولا يتعلّق حكمه بالحدث الفعلي. ولكن، لا يُمكن للمرء أيضاً أن يُبرّر التساهل في أداء العبادات على أساس النيّة الحسنة، إذا كان قادراً على تحمّل مشقّة أدائها بشكل أفضل.

تمّ التفصيل بدقّة في خمسة أفعال طقوسيّة رئيسة يجب على المسلم أن يلتزم بها (تُدعى أحياناً أركان الإسلام الخمسة): شهادة ألا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله (وتسمّى **الشهادتين**)، وإقامة **الصلاة**، وإيتاء **الزكاة**، و**الحجّ** إلى مكّة، وصوم شهر رمضان. ولكن، كان هناك أيضاً أمور دقيقة، تفصّلها الأحاديث، حول مسائل مثل قوّة تأثير بعض صيغ الكلمات وأهميّتها للمصلّي، أو من هم الأشخاص الذين لُعنوا تاريخيّاً (أعداء الشعب public enemy)، ومن هم الأشخاص المباركون (الذين اجتباهم الله) وبأيّ شكل.

استنباط الحكم الشرعي



على سبيل المثال: كان محمّد يستعمل السواك بعد الأكل (سنّة)؛ هناك رواية تدلّ على ذلك (حديث) نقلتها سلسلة من الرواة (إسناد)؛ درس المجتهد هذه الرواية (اجتهاد)، وقرّر بأنّ استعمال السواك أمر مستحبّ ليس للنبي وحده وإنّما لجميع المؤمنين أيضاً (فقه)؛ وهكذا يصبح السواك جزءاً من الشريعة، الطريق المُختارة للحياة؛ وقد يُصدر المفتي فتوى لسائل يوصيه فيها بالسواك؛ ولكن بما أنّ الحكم الفقهي في المسألة هو الاستحباب فقط، فإنّ القاضي لن يُصدر أيّ عقوبة إذا لم يلتزم المؤمن بهذا السلوك.

كان قانون السوق محلّ اهتمام عموميّ لا يقلّ أهميّة عن قانون المسجد؛ فقد كان وجود نظام عامّ جيّد للسوق مطلوباً على نحوٍ آكد. ولكن، مرّة أخرى، لم تكن المصالح الجماعيّة هي محطّ الاهتمام الرئيس للنظام العامّ بقدر ما كانت مسائل العدالة الفرديّة. فيما يتعلّق بقوانين العقود، ركّزت الشريعة على الجوهر أكثر من تركيزها على الشكليّات. فالعقود، على سبيل المثال، لا تكون صالحة وملزمة إلا إذا كانت تتضمّن نوعاً من التكافؤ الحقيقيّ في التبادل. بالمجمل، كان يُتوقّع أنّ تأخذ جميع العلاقات الإنسانيّة، خارج دائرة الأصدقاء المقرّبين والعائلة، شكل العلاقات التعاقديّة

بدلاً من أن تتحدّد بناء على مكانة الأفراد؛ غير أنّ كثيراً من بنود العقود كانت تحاول، بطريقة أو بأخرى، أن تضمن حقوق الضعيف لكي لا يحظى القويّ بالأفضليّة؛ فمثلاً، تمّ منع جميع العقود التي تتضمّن الحصول على فوائد [ربويّة]: وهو موقف كان يزداد حضوراً وقوّة في التقاليد التوحيديّة، وحاول الفقهاء المسلمون جعله موقفاً مطلقاً، عبر تأويل بعض الآيات القرآنيّة على أنّها تمنع تغطية أيّ مدفوعات نقديّة بالمال.

كان من المتوقّع ضمناً أن تكون العقود والمواثيق وما شابههما مكتوبة، ولكنّ الضمان الشخصي من قبل رجل شريف كان مطلوباً على أيّة حال بوصفها ضماناً حيّاً لا ورقة ميّتة. في هذا المجال، وفي مجالات أخرى، يُمكن أن نلحظ امتداد تراث مدن الحاميات والأمصار العربيّة: فعلى الرغم من أنّ القرآن قد شجّع على كتابة العقود، فإنّ كلمة رجل القبلية الشفهيّة ظلّت موثوقة على نحوٍ أكبر من الكلمة المكتوبة التي يكتبها كاتب مستأجر ولا يُمكن لغير المتعلّمين أن يقرؤوها، والذين هم في الغالب من الأثرياء. كان القاضي في كلّ مدينة يحتفظ بقائمةٍ تضمّ أسماء المواطنين الشرفاء [العدول] الذين تُقبل شهادتهم، بعضهم كانوا مجرّد موظّفين ككتبة عدل، ولكنّ وجود اسم المرء في هذه القائمة كانت أمراً ضروريّاً كشاهدٍ على شرفه ومروءته.

هكذا فقد كان قانون العقود مرتبطاً بشدّة بمُثُل الشرف، والكرم، والمساعدة المتبادلة بين المؤمنين، ومتجانساً أيضاً مع شعور رجال القبائل العرب ومع الروح الشعبويّة القديمة للتوحيد. أما فيما يتعلّق بالشؤون التي ندرجها اليوم تحت قطاع الأعمال، فإنّ بعض الشروط والبنود الصريحة كانت غير عمليّة. فقد تمّ استبعاد أشكال مفيدة من استئجار الأراضي على سبيل المثال، وتمّ تحريم الربا/الفائدة، الذي كان دوماً مصدراً رئيساً للاستثمار. مع نهاية الأزمنة المروانيّة، كان فقهاء، مثل أبي حنيفة، يعملون على إيجاد طرائق لتسيير الأعمال بطريقة ملائمة، من دون الإخلال بالشروط المثاليّة للقانون بوصفها معايير أساسيّة. لا يجوز للمرء أن يُقدّم قرضاً لآخر وهو ينتظر الفرصة المناسبة ليستفيد من محنته؛ ولكن إن وافق رجلا الأعمال المتعاقدان، فقد يكون من المشروع للأوّل، الذي سيستفيد نتيجة الصفقة الحاليّة مع الآخر، أن يلتزم بمشاركة ربحه في صفقة تكميليّة مستقبليّة معه. كانت الحيل [الفقهيّة] التي عمل الفقهاء عليها لتحقيق هذه الغاية في البداية

وسيلة لضمان روح القانون. مع الوقت، تحوّلت هذه الحيل إلى مجموعة واسعة من الذرائع والخدع التي تمنح للأمور الممنوعة صفة المشروعيّة. ولذلك، فقد بدأ الأشخاص الأكثر تقوى في النهي عن استعمالها.

من وجهة نظر ما قبل حديثة، فإنّ قانون العقوبات الشرعيّ كان معتدلاً جدّاً إلى درجة أنّ معظم الحكام المسلمين ما قبل الحديثين كانوا يشعرون بأنّهم ملزمون بأن يحموا رعاياهم من التطبيق الصحيح له؛ فقد كان يتضمن التنفيذ السريع للعقوبة ـ كان التأخير والتأجيل مكروهاً لدى العلماء ـ وكان يحمي المتّهم بطرائق تبدو في العصر الزراعي شديدة الرقّة والنعومة إلى درجة خطرة مع المجرمين. تتنوّع العقوبات بين الإهانة أمام الناس، والضرب الجسدي [الجلد]، والتعويضات الماليّة [الديات]. كان بتر الأعضاء شائعاً بكثرة في الأزمنة ما قبل الحديثة، وقد أقرّته الشريعة أيضاً في حالات مخصوصة. أما الغرامات الماليّة، التي تكون أثقل على الفقراء منها على الأغنياء، فلم تكن شائعة. حدّد القرآن بضع عقوبات، ومُنحت هذه العقوبات صفةً إلزاميّة؛ ومن بينها قطع يد السارق؛ ولكنّ الفقهاء ضيّقوا تطبيق هذه العقوبة قدر الإمكان، بوضع شروط وحيثيّات معيّنة للسرقة. وبقيت هناك العديد من أشكال الانحراف والخطأ التي لا يلقى مرتكبها عقوبته في الحياة الدنيا.

قانون العائلة: الدفع باتجاه المساواة في المكانة الفرديّة

كان محمّد مهتمّاً بقانون الأسرة اهتماماً خاصّاً، وقد حافظ هذا القانون على مكان أساسيّ في الشريعة. فتحديد الموقع المدني لكلّ فرد تحديداً مناسباً هو الأساس الصلب للنظام العامّ، ولا يُمكن ترك تحديد مواقع الأفراد للتعاقد الحرّ فيما بينهم. وبالتالي فلم يُسمح بإضافة سوى عدد محدود من البنود في عقود الزواج مثلاً أو في المواريث أو في غيرهما من العلاقات العائليّة. لا يحقّ للفرد أن يرتّب العلاقات بالشكل الذي يناسبه هو أيّاً كان: فهذه العلاقات محلّ اهتمام ومصلحة المجتمع كله. جزئياً، كانت هذه التحديدات والضوابط وسائل لحماية الضعيف في مواجهة القويّ؛ ولكنّها من جهة أخرى كانت فرضاً لمعايير مشتركة من الانضباط والاستقامة العامّة.

في معرض مناقشتنا لقانون الأسرة، لا بدّ أن نتناول مسألة حقوق المرأة

والطفل وغيرهما من الأتباع الذين يُعيلهم الذكر الذي يرأس العائلة، والذي يحظى بطبيعة الحال - إلا إذا وضع القانون شرطاً آخر - بموقع الأفضليّة (ليس فقط بحكم تفوّق قوّته [الجسدية] بالمجمل على المرأة، بل كذلك لأنّه أكثر استقلاليّة، لأنّه لا يحمل وينجب بنفسه وليس مسؤولاً مباشراً عن رعاية الطفل). ولذلك فإنّ قانون الأسرة يتألّف بدرجة كبيرة من قيود تضبط حريّته المفترضة. في سياق منطقة النيل إلى جيحون ككل، فإنّ قانون الأسرة الإسلامي - حتّى عندما قام بإدامة وتثبيت القواعد التي وضعها محمّد - كان يعني شيئاً آخر مختلفاً تماماً عما كان يعنيه في زمن محمّد.

شجّعت قواعد الزواج الإسلامي المسؤوليّة الفرديّة في المدينة عبر تقويتها للأسرة النوويّة. وفي ضوء حياة السكان المسيحيين والمزديين سابقاً، حيث كانت الأسرة النوويّة قويّة بالفعل، شجعت القواعدُ على المساواة والحراك الاجتماعيّ، بخاصّة بين الذكور، الذين كان الإسلام يحابيهم من نواحٍ أخرى أيضاً. عادةً ما كان الرجال الأثرياء، بخاصّة في أزمنة التراتب الاجتماعي الحادّ، يحظون بأكثر من امرأة واحدة كشريكة في الفراش؛ في الغرب المسيحي مثلاً، وحتّى عهد قريب جداً، كان من الشائع أن يكون للرجل المقتدر أكثر من عشيقة إضافة إلى زوجته. (كان معظم الرجال ذوي الدخل العاديّ في جميع المجتمعات مكتفين بشريكة واحدة، على الأقل بسبب النسبة الطبيعيّة لأعداد الجنسين)[١٢]. في المجتمعات المسيحيّة

(١٢) في الكتابات الأقدم، كان يتمّ التمييز بين «الزواج الأحادي» و«الزواج المتعدّد» بوصفهما شكلين طبيعيين متعارضين من الزواج؛ يمارس المسيحيّون الشكل الأوّل، في حين تمارس معظم الشعوب الشكل الثاني. (ولأنّ الزواج الأحادي كان يحظى بقيمة أرفع، كان الكتّاب في كثير من الأحيان يُبرّرون موقف الأنظمة الاجتماعيّة غير المسيحيّة على أنّها في حقيقتها تتبنّى «الزواج الأحادي» أيضاً، وكان ذلك يتمّ في كثير من الأحيان عبر القول بأنّ «الزواج المتعدّد» كان ممارسة مقصورةً على أقليّة، في تجاهل لحقيقة أنّ ذلك ليس له أيّ مزيّة خاصّة، إذ إنه في الواقع ليس إلا ما تضمنه قوانين الطبيعة). لقد تسبّبت هذه القسمة التقليديّة، مع الأسف، في حجب مصطنع للعديد من الأسئلة الهامّة في هذا الصدد، إذ لا يقتصر الأمر على أنّها أقامت تمييزاً حادّاً بين نظامين لا يختلفان كثيراً في ممارستهما (نظراً لعادة الاحتفاظ بعشيقة [عند أنظمة الزواج الأحادي])؛ بل تعدّاه إلى حجب نقاط الاختلاف الحقيقيّة وتعميتها. فوجود نظام «الحريم» القائم على الإماء، حتّى مع وجود زوجة واحدة، كان ذا تأثير اجتماعيّ أكثر أهميّة من وجود زوجتين في البيت نفسه. وحين يكون هناك شريكة ثانويّة، فإنّ وضعها قد يؤثّر على الأسرة بقدر تأثير الشريكة الأساسيّة، التي تؤخذ وحدها بالاعتبار في «الزواج الأحادي».

والمزديّة (كما في معظم المجتمعات)، كان على الأثرياء الذين يحافظون على أكثر من امرأة أن يمنحوا امتيازات خاصّة للشريكة الأساسية وأبنائها. عند المزديين، تحظى الشريكة الثانويّة ببعض الحماية القانونيّة وربّما ينال أبناؤها حصّة من الميراث تحت ظروف خاصّة. أما عند المسيحيين، فإنّ الشريكات الثانويّات لا يحظين من حيث المبدأ بأيّ حقوق، ويوصم أبناؤهنّ بأنّهم أبناء غير شرعيين (على الرغم من أنّ هؤلاء «الأبناء الطبيعيين» في الممارسة العمليّة، وبخلاف أبناء الزواجات العاديّة، يحافظون أحياناً على موقع اجتماعي رفيع، كما في الغرب إبان العصور الوسطى، حيث كان الابن غير الشرعي يحظى بتربية جيّدة ويحظى بنصيب من الميراث، بل وأحياناً كان يحظى بالأراضي والألقاب). كانت قواعد الشريعة في الزواج تسمح للرجل بالزواج من أربع شريكات، يُساوي بينهنّ في الحقوق، ويتساوى كذلك أبناؤهنّ في الحقوق؛ وبذلك فقد اختفت فكرة العشيقة أو المحظيّة من الحرائر بين الطبقات العاديّة ذات الامتيازات. إضافة إلى ذلك، على الرغم من أنّه كان يجوز للرجل أن يأخذ الأَمَة إلى السرير (وهو أمر كان يحدث في كلّ مكان يتوفر فيه الرقيق والعبيد)، فإنّ الإماء اللواتي كنّ يحملن من الرجل كنّ يحظين بامتيازات مخصوصة هنّ وأبناؤهنّ، وإذا اعترف الأبّ بهم فإنّ حقوق الأولاد لن تختلف في شيء عن حقوق الأولاد من الزوجات الشرعيّات.

في الأوساط الثريّة (وكثيراً ما تغدو عادات الأثرياء وأنماط حياتهم أنماطاً يحتذيها من هم في أدنى السلّم الاجتماعي) كان النزوع نحو مثل هذا التنظيم هو الموقف المعارض تماماً للحصريّة المسيحيّة [أي الاكتفاء بزوجة واحدة]. بخاصّة في الجزء الأوروبي من حوض البحر الأبيض المتوسّط، حيث كانت النساء في الغالب معزولات وقابعات تحت استبداد رجالهنّ، كان نمطا الزواج المسيحي والإسلامي يبدوان متشابهين في الحالة العاديّة؛ ولكن في حالات خاصة، كان لكلّ واحد من النظامين القانونيين اختلافات كبيرة في النتائج. فالنظام المسيحي يُؤيّد ويصادق ـ وفي بعض الظروف يشجّع ـ على التكافل والتضامن في المصالح بين الزوجين المرتبطين برباط زوجيّة واحد على الرغم من إغراءات الثروة. أما نظام المسلمين فيضحّي بأولويّة رباط الزوجيّة لصالح المساواة في الحقوق بين جميع المعنيين.

بحكم عدم وجود محظيّات وعشيقات في البيوت، كانت الامتيازات المرتبطة بهنّ غائبةً أيضاً؛ وفي العائلات العاديّة، ذات الزوجة الواحدة، كانت هذه الحقيقة أكثر أهميّة. دافعت الشريعة عن امتياز الذكر، بوصفه المسؤول عن إعاشة أسرته، وكانت المرأة محميّة بالأساس من عائلتها. فإذا طلّقت المرأة رجلها فإنّ ذلك يعني أن تتسبّب بزعزعة استثماره الاقتصادي (ويلزم عن ذلك أن ينتقل واجب نفقتها ورعايتها إلى أقربائها). لا تقتصر مسألة التأكيد على حقّ الرجل وحده في الطلاق على كونها تحيّزاً وتحاملاً على القدرات العقليّة للمرأة، بل تبدو أيضاً جزءاً من الاقتصاد الزراعاتي. فوفقاً لجميع المذاهب الفقهيّة، يستطيع الرجل أن يطلّق امرأته على الفور إن لم يكن يخشى غضب عائلتها أو انتقامها؛ أما المرأة التي ترغب في ترك زوجها، فإنّ عليها أن تبرّر ذلك بسبب وجيه. وغالباً ما يكون السبب القانوني المقنع لقبول طلاق المرأة من الرجل هو السبب الاقتصادي، باعتبار أنّ الزواج عقدٌ بين طرفين متكافئين: وقد أصبح من المعتاد أن يُدفع جزء من **المَهْر**، الذي يلتزم به الرجل تجاه زوجته، وقت الزواج؛ وفي حال تطليق الرجل لزوجته من دون سبب وجيه، فإنّ عليه أن يدفع بقيّة المهر، الذي قد يكون كبيراً جداً أحياناً وموثّقاً في عقد الزواج. أما إذا حصلت المرأة على الطلاق من زوجها، فإنّ عليها أن تَرُدّ له المهر الذي دفعه. (في نظام الشافعي، يُمكن للمرأة أن تحصل على انفصال قانوني بسهولة أكبر من قدرتها على الحصول على الطلاق).

غير أنّ التأكيد على المساواة بين الزوجات (وحقّ الابنة والزوجة في الميراث) كان يمثّل خطوة استقلاليّة اقتصاديّة مهمّة للمرأة. فبينما كانت أملاك المرأة ملكاً لزوجها في العائلات المسيحيّة، كان الزوج المسلم لا يستطيع التدخّل في أملاك زوجته، ويوجب الشرع عليه أن يُنفق عليها من ماله. ولكن، كان لا بدّ من كبح هذا الاستقلال النسائي الكامن ما أمكن، عبر الزواج من داخل العائلة الممتدّة ـ مثل زواج أبناء العمومة ـ لكي تحافظ العائلة على أملاكها من الانتقال إلى غيرها عبر حصّة النساء من الميراث.

تحظى المرأة ذات النسب الرفيع بمكانة شخصيّة جيّدة تؤهّلها أحياناً للانخراط في التجارة بنفسها (وهو ما كان متكرّراً لدى الأرامل)، ولكنّها تفتقر إلى الكرامة والوجاهة الراسخة لربّات المنازل اللواتي يحظين بالزوجيّة وبالأمومة إلى الأبد. في الوقت نفسه، فإنّ اختلاط جميع الطبقات وجميع

الرجال في المجتمع، الذي حصل نتيجة تشجيع الإسلام على تجاهل الرتب الموروثة، قد جعل العلاقة بين الطبقات المختلفة وثيقة ومتداخلة؛ حين يختلط الرجال والنساء بحريّة، فإنّ هذا غالباً ما يُزيل أيّ هالة متبقيّة من الاحترام الخاصّ والحصريّ للنساء ذوات النسب الرفيع. إذا كانت الزوجات مستعدّات للاستفادة من الموقع الحرّ والتعاقدي المترتّب على ذلك، فإنّ الرجال لم يكونوا مستعدّين أو راغبين في ذلك. منذ وقتٍ مبكّر، أصبحت إحدى سمات المرأة ذات المكانة أن تكون منعزلة عن جميع الرجال إلا عن رجلها (في حجراتها الخاصّة في بيت الزوجيّة، أو من وراء حجاب حين تكون في الخارج).

كان هذا العرف شائعاً في المستويات العليا كما يبدو في كلّ من التقاليد الإيرانيّة والساميّة؛ ويبدو أنّ النزعة المساواتيّة للإسلام قد ساهمت، ويا للمفارقة، في انتشاره في الحياة الحضريّة بالعموم. مع المساواة بين الزوجات على سويّة واحدة، أصبح ارتداء الحجاب ممارسةً تلتزم بها جميع النسوة اللواتي ينظرن إلى أنفسهن على أنّهن صاحبات مكانة عالية؛ ثم تبعت الطبقة الوسطى الطبقةَ العليا؛ في النهاية، لم يبقَ سوى النساء الفقيرات اللواتي يعملن في الخارج ممن لم يُمارسن هذا الفصل في المدن والبلدات (في الأرياف وبين البدو، كان من الطبيعيّ ألا ينتشر هذا العرف كثيراً). وهكذا فقد ظهرت عمليّةٌ من الفصل والتمييز الواضح داخل المجتمع، حيث يشكّل الرجال (والقيان المغنيّات) دائرة واحدة، وفيها تُتخذ القرارات السياسيّة والاجتماعيّة الأكثر خطورة وأهميّة؛ أما النساء المحترمات فإنّهنّ يشكّلن دائرة منفصلة، ثانويّة في الحياة العامّة للمجتمع، ولكنّها تحكم الحياة الخاصّة لكلّ بيت. (وقد كان الوضع مشابهاً لذلك في أثينا الكلاسيكيّة). تحت هذه الظروف، تمّ أيضاً تعميم ممارسات الزواج الأخرى لدى الطبقات العليا؛ فبينما كان الرجال عادة يحظون بزوجة واحدة، بات الطلاق شائعاً حتّى في الطبقات الدنيا، بل وبات العديد من الرجال الفقراء يحظون بأكثر من زوجة واحدة في الوقت نفسه.

لم ترد جميع هذه التفاصيل المتشعّبة صراحة في الشريعة. فأصحاب المذاهب الفقهيّة التي تشكّلت مبكّراً، بخاصّة الأحناف، كانوا يميلون إلى إعطاء الذكر سلطة وامتيازاً واسعَين (ولو أنّه كان أقلّ من الامتياز الذي يحظى به ربّ الأسرة في العالم اللاتيني من عدّة جوانب)، وهو أمر تغيّر مع

المذاهب الأخرى. على أنّ جميع المذاهب كانت تفترض بأنّ للمرأة دوراً اجتماعيّاً مُعتَبَراً. تمّ توسيع نطاق الأوامر القرآنيّة بالاستقامة عن طريق الحديث، لتشمل انعزال النساء الذي ساد لاحقاً (كما تمّ تبنّي بعض أشكال الاحتياط التي اتخذها محمّد مع زوجاته من قبل المسلمين، الذين لم يفكّروا بتقليده في امتيازه المتعلّق بعدد الزوجات المسموح به). ولكن، مع ذلك، لم يكن الفصل والتمييز صريحين وفجّين: فقد كان الحجاب لا يزال يُمثّل جزءاً من الاحتشام الشخصي والحفاظ على خصوصيّة العائلة. لم يكن مطلوباً من النساء أن يُشاركن في الشعائر العموميّة للمسلمين، باستثناء الحجّ (حيث لا يجوز للمرأة أن ترتدي النقاب، بوصفه علامة من علامات التمييز الاجتماعي)؛ ولكنّ النساء كنّ يحضرن صلاة الجماعة ويروين الأحاديث ويعلّمن العلم. ومن ثمّ فإنّ إضعاف المكانة الذي لحق بنساء الطبقات العليا، الذي تلا عمليّة الفصل والتمييز الصارمة، لم يكن أمراً مُتوقّعاً.

كان الأطفال يبقون تحت رعاية آبائهم أو الأوصياء القانونيين عليهم. وقد كان محمّد مهتمّاً بالأيتام على نحوٍ خاصّ (بحكم أنّه كان يتيماً)، وقد ظهر ذلك جليّاً في الشريعة التي حاولت أن تحمي الأيتام من الإهدار غير القانوني لممتلكاتهم من قِبل الأوصياء عليهم. كان يُمكن للأطفال أن يتزوّجوا في سنّ مبكّر جداً، وغالباً من زوجات يختارهنّ آباؤهم لهم؛ وقد أجاز بعض الفقهاء تزويج الفتاة الصغيرة من دون موافقتها إن كانت لا تزال تحت السنّ القانوني [لم تبلغ]، غير أنّهم أجازوا لها أن ترفض الزواج متى ما وصلت إلى البلوغ. على أيّة حال، لم يكن يُطلب من الفتيات (أو يُسمح لهنّ) بالزواج ممن هم أدنى منهنّ. ولكن عند الوصول إلى سنّ البلوغ، كان الأبناء، والبنات بدرجة أقلّ، يستقلّون قانونيّاً عن آبائهم بوصفهم الآن مسلمين أحراراً مسؤولين عن أنفسهم. ولا يُمكن للأب حتّى أن يُهدّدهم بحرمانهم من الميراث. إذ لم يكن هناك حقّ خاص بالابن البكر: فحتى لو فضّل الأب أحد أولاده فإنّ الميراث يتوزّع بينهم جميعاً ويأخذ كلّ واحدٍ منهم جزءاً من الأملاك: فتحت تأثير القرآن والعقليّة القَبَليّة في مدن الحاميات [الأمصار]، كان الميراث يتوزّع بالضرورة، وأحياناً يمتدّ التوزيع إلى أبناء العمومة. نظريّاً، فإنّ أيّ تراكم كبير في الممتلكات العائليّة لا بدّ أن يتفتّت إلى أجزاء أصغر في الجيل التالي.

في بيوت الأثرياء كان هناك أعضاء تابعون آخرون، ألا وهم العبيد (الأشخاص المحكوم عليهم بالعمل بحسب رغبة أسيادهم، والذين يُمكن أن يُباعوا ويشتروا من قبل السادة) والمُعتقون. كان العبيد يُورَّثون مع بقيّة الميراث، ما لم يقم السيّد بالاعتراف بأحد أبناء إمائه على أنّه ابنه. ولكنّ الإسلام كان يُشجّع المسلمين على إعتاق العبيد، وهناك العديد من الكفّارات عن الخطايا التي تتطلّب من المرء إعتاق العبيد، بخاصّة أولئك الذين تحوّلوا منهم إلى الإسلام. كانت وسائل الاسترقاق الجديدة محدودة؛ إذ لم يكن ممكناً استرقاق المسلمين، ولا أهل الذمّة الذين يعيشون بين المسلمين. وبحكم وجود نزوع مستمرّ نحو إعتاق العبيد، كان الحصول على العبيد الجدد يتمّ في الغالب من خارج حدود دار الإسلام، سواء عبر شرائهم أو أسرهم في الحروب. (كان العبيد في الغالب يأتون من شمال أوروبا، حيث كان تصدير العبيد تجارة رائجة، ومن شرق إفريقيا، وأواسط آسيا). كان للعبيد حقوق مفروضة على أسيادهم، ولكن من دون وجود عقوبات رادعة في حال انتهكها السيّد، وهو ما يعني أنّ حياة العبد كانت بالمجمل مرهونة برحمة سيده. في المقابل، كان العبد يضطلع بالقليل من المسؤوليّات؛ وكانت العقوبات المفروضة عليه إن أخطأ هي نصف العقوبات المفروضة على الحرّ. يُمكن للعبد في بعض الحالات أن يُتاجر وأن يشتري حريّته عبر عقدٍ لا يحقّ لسيّده أن ينتهكه ما دام قد ضَمِنَه ووافق عليه في البداية. أما المُعتقون فقد كانت لهم ذات حقوق المولودين أحراراً، إلّا أنّهم في الممارسة العمليّة ظلّوا مرتبطين بأسيادهم السابقين حتى في مسائل الميراث.

القيود المفروضة على السلطة الجماعيّة

كان الأثر الكلّي للشريعة هو التأكيد على حقوق الأفراد بما هم أفراد. فالمساواة هي المبدأ الأساس بين جميع الذكور الأحرار. لم يكن للأجسام الجماعيّة، بمعزل عن أُمّة المسلمين نفسها، أيّ قيمة أو مكانة. وقد استنبط الأفراد بعض الحقوق الشرعية من طبيعة العضويّة في أيّ مجموعة مخصوصة. إنّ التركيز على المصالح الفرديّة في مقابل المصالح الجماعيّة واضحٌ مثلاً في مسألة حقّ المرور العمومي ضمن الممتلكات؛ فالشريعة تقرّر بأنّ شوارع المدن لا بدّ أن تكون عريضة بمقدار معيّن، وعندما تأسّست

المدن، كان عرض الشوارع في الغالب أكبر من المطلوب؛ ولكن، كان مسموحاً للأفراد أن يبنوا فوق مساحة العبور شريطة ألا يَعوقوا حركة العابرين. أما الحقّ الثاني فقد كان يُعطي الأولويّة للقاعدة الأولى: أي إنّ الموازنة بين حقّ فرد وآخر كان أمراً مصوناً أكثر من الموازنة بين حقوق الأفراد والمصالح العامّة، التي لم يكن يُستشعر أثرها بشكل مباشر في أيّ حالة، على الرغم من أنّ نتائجها بالتراكم كانت تُؤثّر على الجميع. بهذه الطريقة، كان القانون نفسه هو المسؤول عن فقدان المدن الإسلاماتية سريعاً للمساحات المفتوحة الحرّة التي أرادها مؤسّسو هذه المدن، وتحوّل المدن إلى مجموعة من الممرات الملتويّة الضيّقة والأزقّة المتشعّبة(*).

يُمكن لروح المساواة الفردانيّة أن تُحابي القويّ والجريء على حساب المتواضع والنزيه. وقد خفّفت الشريعة من حدّة ذلك جزئيّاً عبر بنودٍ وقوانين خاصّة تحمي الضعيف، ولكنّها خفّفت ذلك بالدرجة الكبرى عبر الانحياز القويّ للانضباط العامّ والتماثل. فتراث الاحترام للتجانس الثقافي في المدينة [المنوّرة]، ثمّ للتجانس بين العرب المروانيين، قد تحوّل إلى دافع لجميع المسلمين للتوافق مع النمط البرجوازي من الحياة، وهو نمط يُمكن التكيّف معه من قِبل معظم الرجال. لا تُطالب شريعة الإسلام بوجود «رياضيين دينيين» وتتنكّر للدعوات المشابهة. كان مطلوباً من الأشخاص النزّاعين إلى التجريب والمغامرة أن يظهروا، خارجيّاً على الأقلّ، بمظهر الاستقامة المعتدلة. لقد أعلن العلماء بأنّ الإسلام هو دين الاعتدال، وأنّه هو الطريقة الطبيعيّة للحياة: فكلّ مولود يولد مسلماً قبل أن يحرفه أبواه ويعلّمانه ديناً آخر.

بهذه الطريقة، كان لا بدّ من إنفاذ إرادة الله، التي يجب تنظيم أعضاء

(*) في بناء الكوفة، وهي مثال قياسي للأمصار، حدّد عمر بن الخطاب عرض المناهج (أي الطرق) بأربعين ذراعاً، وما يليها بثلاثين، وما بين ذلك بعشرين، والأزقة سبع أذرع. وكانت المناهج الخمسة عشر الرئيسة تشعّ من الصحن، وهو مساحة مربّعة طول ضلعها ٤٨٠م تضمّ الجامع والقصر والسوق. إلا أنّ الإقطاع، الذي بدأ في عهد عثمان، كثر شيئاً فشيئاً في الصحن. ومع تزايد السكّان في الخطط (الأحياء) تراصّت البيوت واندمجت السكك بالنسيج السكني. لمزيد من التفصيل والنقاش، انظر: هشام جعيط، الكوفة: **نشأة المدينة العربيّة الإسلاميّة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣) (المترجم).

المجتمع لحملها، والتأكيد على أنّ مهمّة المجتمع هي تحقيق العدالة، والمحافظة على المسؤوليّة الفرديّة. بالطبع، كان لا يزال من الضروريّ وجود خليفة أو إمام لأداء الدور الذي قام به محمّد في المدينة، ليُشرف على تطبيق إرادة الله في الحوادث المختلفة، عمليّاً عبر تعيين أفراد يقومون بمهامّه في المجال العام. لا يعني ذلك إطلاقاً أنه يمكن لأي فرد أن يحمل المسؤوليّة عن عاتق أيّ فرد آخر أمام الله؛ ولكن لا بدّ من شخص ما أن يقوم بهذا الالتزام الاجتماعي، الذي لا يُمكن أن يقوم به إلا شخص واحد في الوقت نفسه، كما لا يُمكن أن يُدير الشؤون والمسائل العامّة إلا شخص واحد ليصدر الأوامر بخصوصها. ولكنّ هذا الشخص بات، مع الوقت، أقلّ أهميّة من ذي قبل؛ فقد أصبحت أهميّته تنحصر، في كثير من الأحيان، في كونه الضامن الشرعي لصلاحيّة **العلم** المُتّفق عليه، بدلاً من أن يكون متدخّلاً إيجابيّاً في النزاعات. وحتى حينما يمكن لتدخّله الشخصي، أو تدخّل من يُعيّنهم، أن يُحدث فرقاً، كانت الشريعة، والمسلمون الذين يدعمونها، في الغالب تضع حدوداً لا بدّ أن يلتزم بها من يُعيّنهم الخليفة.

أصبح أهل السنّة والجماعة الآن مستعدّين للتسوية مع أيّ شخص يجد عامّةُ المجتمع، الجماعة، بأنّ من الحكمة القبول به حاكماً، آملين بأنّ ضعف الحاكم سيظلّ أقلّ ضرراً على المجتمع ككلّ من الشقاق والنزاع. نظريّاً، كان الشيعة أقلّ تساهلاً فيما يتعلّق بشخص الإمام؛ فإمامهم لا بدّ أن يكون حائزاً على العلم موثوقاً. فالزيديّة (بخلاف الخوارج)، كانوا لا يزالون ينتظرون إماماً من بيت محمّد، يكون إماماً في العلم، ورجل ثورة ودولة ناجحاً. ولكنّ معظم الشيعة كانوا في الغالب يعترفون بالإمام الذي يقوم موقعُه على حيازته للعلم الشرعي الموثوق، سواء أكان صاحب سلطة سياسيّة في الحاضر أم لم يكن؛ وهو ما يعني الاعتراف بسلطة الأمر الواقع للخليفة في الممارسة، من دون منحه سلطة أخلاقيّة ومعنويّة كضامن للشريعة.

لقد كان تطبيق مطالب الدين في جميع مناحي الحياة مشكلة عالميّة في جميع المجتمعات الدينيّة. أما الصياغة الإسلاميّة الخاصّة لهذه المشكلة فقد كانت تدعو لإيجاد حلّ على أساس المساواة الجذريّة بين المؤمنين وعلى أساس الحكم الصالح الذي يدبّر شؤون المعاش الدنيويّة في آنٍ معاً. إنّ

المبادئ التي استعرضناها للتوّ تمثّل محاولة حلّ للمشكلة. ولكن، لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار بأنّ تطوّر هذه المبادئ لم يكن فقط استجابة لتحدٍّ فكري وروحي عالي الرقيّ والتعقيد، وإن كان هذا جزءاً من الصورة طبعاً؛ فقد كان ذلك جزئيّاً احتجاجاً أخلاقيّاً على الطرائق المتطوّرة للمجتمع الفاسد، وكان جزئياً تعبيراً عن نزعة هروبيّة، بل وعن جهل بدائي بدقائق العمليات الاجتماعيّة المعقّدة. يتمظهر هذا الغموض في أيّ مسعى اجتماعي كبير. ولكن ما هو جدير بالملاحظة بالتأكيد هو المحاولة الجذريّة والبعيدة المدى لإعادة تشكيل المجتمع بناءً على مبادئ وأسس جديدة.

الأمّة الإسلاميّة تحت حكم العباسيين: نظاما العدالة

بحسب تصوّرات العلماء، فإنّ الأمّة ـ أي المجتمع ـ يجب أن تُنظّم كجسم سياسي وفق أحكام دينيّة تماماً، مثل جميع الأحكام التي يُقدّمها قانون الشريعة. أعلن العباسيّون اعترافهم بالشريعة بوصفها القواعد التي تشكّل أساس حياة المجتمع المسلم، الأمّة المسلمة. ولكن، في وجه الحكم التعسّفي للعباسيين، لم يعد من الممكن تفعيل الآمال الحقيقيّة للعلماء في النظام السياسي. ولكن، على الرغم من أنّه لم يُسمح للشريعة أبداً بأن تُشكّل النظام الاجتماعي بأكمله، إلا أنّ دورها لم يكن منحصراً في المصادقة على ما يفعله الحكام. فالأمر ليس مجرّد انتصار نظري للعقل الإنساني، بل كان للشريعة دور عملي مهم؛ وكثيراً ما كان هذا الدور ينعكس على البنية النظريّة نفسها.

طالَبَ العباسيّون على نحوٍ أكيد وملموس بأن تتبع أحكام القضاة الشريعةَ كما تطوّرت على يد منظّري أهل التقوى، وهي الخطوة التي كانوا يحاولون تطبيقها عبر إقناع هؤلاء المنظّرين أنفسهم بالعمل كقضاة. على الجانب الأوّل، فإنّ من شأن هذا أن يجبر مثاليّة الشريعة على الانخراط في أشكال أكثر عمليّة مع امتداد آرائهم في مسائل القضاء. في الوقت نفسه، فإنّ من شأن هذه الخطوة أن تضع حدوداً على قرارات القضاة المستقاة من الشريعة نفسها. وقد أدّى ذلك إلى بلورة دور الشريعة في المجتمع المسلم كمُسيِّرة لمجموعة من القطاعات عمليّاً، في الوقت الذي تحافظ فيه على سيادتها العليا [الأكثر نظريّةً والأقلّ تفصيليّة] على بقيّة القطاعات.

كان للشريعة، التي نمت في المحاكم العسكريّة في مدن الحاميات، طابعها العسكري كما كان لها صبغتها الأرستقراطيّة: فمسألة كرامة وشرف رجل القبيلة العربيّ كانت حجر أساس مهماً في هذا النظام: وقد كان هذا صحيحاً على نحوٍ أخصّ في إجراءاتها الشكليّة: فهذه الإجراءات تضع الكرامة الشخصيّة للمتهم نصب عينيها، مما يعني أنّ إدانة المتّهم كانت صعبة ما لم يكن هناك شهود مباشرون، وفيما عدا ذلك، فإنّ المتّهم يُمكن أن يُبرّئ نفسه بحلف اليمين، وعقوبة الكذب في هذه الحالة هي العار. كان هذا النظام ملائماً لجيش زراعيّ، على الرغم من أنّه قد لا يُناسب قادة الجيش. ولكن هذا النظام لم يكن أرستقراطيّاً بالمعنى الزراعي للكلمة (فهو لم يكن ملائماً لطبقة ملّاك الأراضي، الذين كانت تهمّهم السوابق القضائيّة بقدر ما يهمّهم الشرف الشخصي). في مقابل ذلك، وبعيداً عن الجيش، تبنّى هذا النظام بسهولة مجموعة من التعديلات الملائمة لطبقة التجار: بالنسبة إلى التجار أيضاً، الذين كانوا دوماً يريدون حماية ممتلكاتهم من الغوغاء والأرستقراطيين، كانت مسألة الكرامة والشرف الشخصي مفيدة لهم أيضاً. تمّ تعديل قواعد الإجراءات ضمنيّاً عبر إدخال شاهد عدل في العمليّة؛ إذ إنّ وجود كاتب عدل في المسائل التجاريّة أمرٌ مهمّ لحلّ الخلافات المستقبليّة الممكنة. أما بالنسبة إلى أيّ قواعد أساسيّة تُعلي من شأن مبدأ الأخوّة العسكريّة في الشريعة بما يتعارض مع الأنشطة التجاريّة، فقد تمّ تعديل هذه القواعد منذ البداية عبر **الحيل** الفقهيّة، التي تراعي الأحكام والمحظورات مراعاة شكليّة وتتملّص من فحواها (تمّ تبنّي هذه القواعد في البداية فيما أصبح لاحقاً مدرسة الفقه الحنفي ولاحقاً أيضاً في المذهب الشافعي؛ ولم يتمّ تبنّيها في المدرسة الفقهيّة الكبرى الثالثة، المالكيّة، حيث حلّت محلّها سلسلة من المقولات الجديدة التي أنتجت التأثير والمفعول ذاتهما، والتي تمّت صياغتها في النهاية عبر قاعدة القبول بالسوابق الفقهيّة، وهو الأمر الذي لم يكن معتمداً في المدرستين الأخريين).

هكذا، بعد أن تأقلمت مع الحياة التجاريّة، باتت الشريعة تشرف على جميع المؤسسات الأصغر منها في المجتمع. وقد أصبح مُفتّش السوق والمشرف على الأخلاق العامّة، **المحتسِب**، هو المسؤول الذي يتوقّع منه التجار الصغار وربّات البيوت والحرفيّون أن يقوم بتنظيم العلاقات اليوميّة

داخل المدينة. كان المحتسب يستقي قوانينه من القاضي، وكلّما ازداد تطوّر الشريعة، انعكس ذلك على أنشطته (على الرغم من أنّه لم يكن مُقيّداً بإجراءات الشريعة في المسائل الروتينيّة). كانت سلطة المحتسب مستمدّة من سلطة الخليفة أو الوالي، الذي كان جهاز **الشرطة** التابع له يعتبر بأنّ نظام الحسبة يعمل بالتناغم معه. وفقاً لذلك، أصبحت الشريعة هي القالب الذي يتشكّل النظام الاجتماعي ـ حتى في أبسط المستويات المدنيّة ـ على أساسه؛ وبقدر ما كان ذلك صحيحاً، بقدر ما كان ذلك يعني صعوبة إفلات الطبقات العليا في الدولة من سطوتها ونفوذها.

ولكن، حين أصبحت محاكم القضاة مُدارة وفق نظام الشريعة بشكلها الصارم لدى أهل التقوى، دفعت هذه القيود باتجاه ظهور أنواع أخرى من المحاكم المكمّلة لمحاكم القضاة. فمهما كانت عمليات الشريعة مناسبةً للجنود ذوي النزعة المستقلّة، فإنّها بالكاد كانت مناسبةً للجيوش التي أخذت تتشكّل وفق نزعة الحكم المطلق لدولة الخلافة: مجموعة من القوات المعرّضة دوماً للنقل أو للتسريح، والمعتمدة بشكل شخصي على الخليفة. والأهمّ من ذلك أنّه مهما كانت الشريعة ملائمة للأنشطة التجاريّة لطبقة التجار، فإنّها قطعاً كانت أقلّ ملاءمةً للعناصر الأخرى في الحياة الحضريّة، وللجوانب الأخرى منها. فلأسباب عديدة، كانت الكرامة الشخصيّة التي تحميها إجراءات الشريعة تبدو أقلّ أهميّة من الملاحقة القضائيّة الفاعلة للمُدَّعى عليهم، وهو ما كانت إجراءات الشريعة تعوقه. وهكذا فإنّ وجود محاكم تكميليّة غير مُقيّدة بنظام الشريعة (ولو أنّها كانت تحاول الانصياع لمعايير الشريعة الأساسيّة) كان أمراً مطلوباً، بحكم طبيعة الشريعة نفسها. ولكنّها كانت مطلوبة أيضاً بحكم طبيعة الحكم المطلق للخلافة.

لقد بقيت روح الحكم المطلق متعارضة جوهرياً مع روح الشريعة. فإلى جانب الملِك العظيم، كان يقف السيّاف، ليقطع رأس أيّ رجل بكلمة واحدة يصدرها الخليفة. وهنا، لم يكن يُستشار المفتي أو القاضي أو سنّة محمّد. وإذا كانت إرادة الله حاضرة في هذه اللحظة، فإنّها حاضرة في ما يُردّده عمّال البلاط في خوفٍ من أنّ الخليفة هو ظلّ الله في الأرض، كما كان الملك الساسانيّ من قبله. على الخليفة أن يحافظ على العدالة، ولا يُمكنه فعل ذلك في مواجهة الرجال الكبار ذوي النفوذ أحياناً إلا بشكلٍ من العدالة

السريعة، لئلا يستعمل الرجل موارده ونفوذه لإذكاء حركة تمرّد أو ليجبر الخليفة على القبول بشروطه.

ولكن، لم تكن العدالة المباشرة للخليفة سارية على علية القوم الذين يرتادون بلاط الخليفة فقط؛ فقد كانت إحدى وظائف الملك الرئيسة هي أن يجتمع مع وزيره في جلسات منتظمة للتباحث في **المظالم** الواردة إليهم: وهي بالأساس، الأخطاء التي ارتكبها عمّال السلطة في أثناء إدارة الملك. وقد كان نطاق اختصاص البلاط وصلاحيّاتِه واسعاً جداً. إذاً، فإضافة إلى محاكم القضاة العاديّة كان الحاكم يعقد محكمته الخاصّة للتعامل مع هذه المظالم. في هذه المحكمة، يُمكن للوزير، أو القاضي الذي يُمثّله، أن يتخذ الإجراءات التي يراها ضروريّة للعدالة من دون العودة إلى قواعد القضاء الشرعي. كانت الشريعة مُتّبعة بالطبع، ما دام ذلك ممكناً، إلا في حال ثبت بأنّها تعوق سير العدالة. وهكذا، فإنّ القضايا المبهمة كانت تُحسم بحسب وزن الاحتمالات؛ فالأقوياء من المُدّعى عليهم لم يكن من الممكن تخويفهم بهيبة الحاكم ومنصبه؛ وفوق ذلك، كان يُنظر إلى التعذيب وإلى العقوبات القاسية، في جميع المجتمعات في ما بعد العصر المحوري، على الأقل خارج الصين، على أنّها أمور ضروريّة ولا غنى عنها للحكم الجيّد (على الأقل عند الجماهير)؛ ومن ثمّ فإنّها كانت تطبّق أيضاً. وبينما بقيت المسائل العائليّة والتجاريّة من اختصاص القضاة، فإنّ الاتهامات الجنائيّة كانت تُقدّم إلى محاكم أكثر اعتماداً على الخليفة؛ وكان هناك أكثر من نوع من المحاكم المختصّة بالتعامل مع الحالات المختلفة من المظالم.

هكذا، كان النظام القانوني ـ الذي يقع في قلب مجال الشريعة ـ مُقسّماً إلى قطاعين يحظيان بالشرعيّة على نحوٍ حصريّ ومتبادل. على المستوى المدني المحلّي، كان يُعترف بالقرارات القانونيّة على أنها مقبولةٌ ما دامت تستجيب لمعايير الشريعة، وتعبّر عن الثقافة الشعبويّة للسوق. أما على مستوى الحكم الإقليمي الكلّي، فإنّ القرارات القانونيّة، في مرجعيّتها النهائيّة، كانت تعتمد على معايير تستجيب للثقافة الأرستقراطيّة للبلاط ولطبقة السادة الزراعيين. وعلى الرغم من أنّ تجار المدينة كانوا يُفضّلون في الغالب دعم البلاط في أيّ صراع ينشب مع الأرستقراطيّة، فإنّ ثقافة البلاط ظلّت دوماً غريبة عنهم.

ثبت الآن، بأنّ الأرستقراطيّة المرتبطة بالأراضي في منتصف المنطقة القاحلة كانت أضعف بكثير من أن تُسيطر على المجتمع في المدن النشيطة تجاريّاً. لقد تمظهرت هذه الحقيقة رمزياً في سمَة واضحة في التاريخ الإسلاماتي: وهي أنّ البؤرة الثالثة للثقافة العليا، المعبد، الذي كان يدعم المَلَكيّة في النظام الساساني وكان مرتبطاً بقوّة بثقافة البلاط وبالخلفيّة الزراعيّة الكامنة وراءه، قد أصبح الآن ينتمي إلى ثقافة السوق. لقد أصبح المسجد تحت سيطرة أهل الشريعة. كان ذلك يعني بأنّ قطاع القانون المحلّي والشريعي ـ وجميع مناحي الثقافة المرتبطة به ـ قد أصبح هو وحده الشرعيّ على أساس أنّ المجتمع بأكمله يُكرّمه ويحترمه. وظلّت ثقافة البلاط ثقافة غير شرعيّة بالأساس.

في الوضعيّة القائمة، ربما لم يُحدث هذا الافتقار إلى الشرعيّة إلا فارقاً ضئيلاً. في الواقع، فإنّ كلّ تقليد ثقافيّ يحمل معه التزام المجموعات المخلصة بتطبيقه. فالتوقعات العامّة في مجموعةٍ ما لها دور مباشر في الحالات اليوميّة التي تدفعها المصالح الشخصيّة باتجاه أو بآخر؛ ومجموعُ هذه الحالات هو ما يُشكّل نمط المجتمع. غير أنّ هذه التقاليد الثقافيّة وحواراتها لم تكن مفصولة في النهاية عن بعضها البعض. فحين تحدث مصيبة ما في نظام البلاط، وتظهر الحاجة لوجود أفكار جديدة لتحافظ على نزعة الحكم المطلق في ظلّ الظروف الحالية، كان حقّ الحكم المطلق في الوجود يصبح هو نفسه محلّ سؤال وتشكيك في ظلّ وجود تقليد بديل يحظى بشرعيّة أعلى.

في النهاية، فعلى الرغم من وجود نوع من الاستمراريّة في التقليد القانوني للحكم المطلق، كانت هذه الاستمراريّة مرهونة ومعتمدة في تبرير شرعيّتها على معايير الشريعة لتضمن بقائها. لقد فرضت الشريعة نفسها إلى درجة أنّ منتهكيها أيضاً كانوا ملتزمين بالوفاء لها؛ فلم يحدث أن ألغت هذه الانتهاكات مبدأ سيادة الشريعة، الذي كان دوماً على أهبة الاستعداد للعودة إلى حيّز التنفيذ مع القرار القانوني القادم. لم يكن هناك أي نظام قانوني آخر يُمكنه أن يفوق في مكانته مبدأ الإنصاف الذي يُمثّل غاية النظام، والذي يُمكن لكلّ فرد أن يُطبّقه ويطوّره بحسب ما يرتئيه، والذي كان له بالتالي قوّة

ملزمة ضعيفة في التوقّعات العامّة. ففي البلاط، إن مرّر الوزير قراراً أو حكماً لا يمتلك مشروعيّة كافية، فإنّ الوزير التالي لو قام بتجاهل هذه السابقة، فإنّه لن يكون أسوأ من أيّ وزير آخر. بناء على ذلك، فإنّ ثقافة البلاط كانت بحاجة إلى مشروعيّة مستمدّة من الشريعة إذا أرادت أن تصمد في وجه الأزمات التي من شأنها أن تحطّم أيّ نوع من الترتيبات المخصوصة.

أفسح العلماء تدريجياً موقعاً يُبرّر وجود البلاط في نظريّتهم. ولكنّ ذلك تمّ على مضض وتلكّؤ، ولم يُقدّم للبلاط الشرعيّة الحقيقيّة التي يحتاجها فعلاً؛ أي إنّه لم يُقدّم للبلاط الروح اللازمة ليعبّر تمام التعبير عن روح الحكم المطلق. ومع ذلك، فإنّ هذه النظريّة قد اكتسبت تفصيلاً أوفى بعد انهيار دولة الخلافة عمليّاً.

بعد خيبة أمل أهل التقوى التدريجيّة من الانتصار العباسي، لم يُرد علماء السنّة ولا الشيعة أن يمنحوا الخليفة الحاكم دوراً كبيراً. فعلى الرغم من اعترافهم بمنصبه، حافظ السنّة، مثل الشيعة، على درجة من الاستقلال. فبقدر الإمكان، فوّض أهل السنّة السلطة القانونيّة كلّها لحملة العلم: **العلماء**؛ الذين كان قبولهم يعتمد على عمليّة مستقلّة من الاعتراف المتبادل بينهم داخل أيّ جيل حاضر، بطريقة مشابهة للعمليّة التي حكمت علم نقد الإسناد في السابق. كان العلماء هم «ورثة النبيّ» الحقيقيّين، وكان القانون يتأسّس على الفتاوى التي يصدرها العلماء بدلاً من أن تتأسّس على مرسوم أو فرمان يُصدره الخليفة أو عمّاله. ولكنّ هذه «الطبقة الكهنوتيّة» لم تعد تملك بين يديها سوى الأحكام القانونيّة؛ فقد أصبحت الإدارات في أفضل الأحوال في يد «طبقة سياسيّة». في النهاية، اعترفت الشريعة بذلك. تؤمّ الطبقة الكهنوتيّة الصلاةَ في المسجد، وتقرّر قوانين السوق، وتُعلن واجب المسلمين في النفير إلى الثغور؛ أما الطبقة السياسيّة ـ الشرطة، جامعو الضرائب، طبقات الكتّاب المختلفة ـ فقد سعوا للحفاظ على المسجد في حالٍ جيّدة، والحفاظ على النظام في السوق، وقيادة الجند في الثغور. وهنا بات للخليفة دور.

(من المهمّ ملاحظة أنّ تقسيم العمل هذا، كما تصوّرته الشريعة في

النهاية، لم يكن تمييزاً بين مجالي عمل ديني وعلماني. فعلى مستوى الممارسة، كانت «طبقة الكهنوت» تمثّل «المؤسسة الدينيّة» الإسلاميّة التي كانت أقلّ شموليّة في عملها مما كانت عليه الشريعة نظريّاً، والتي كانت، بدرجة كبيرة، انعكاساً لحال للمؤسسات الدينيّة في المجتمعات الأخرى).

كما لاحظنا، فإنّ الطبقة السياسيّة كانت تعتمد في عملها على سلطة شخص واحد: الخليفة. وهكذا، فإنّ أشكال الشريعة وصيغها لدى أهل السنّة والجماعة، التي طُبّقت عمليّاً، قد منحت الخليفة في النهاية دوراً إداريّاً معقولاً. ولكن، وبهدف قصر مهمّة الخليفة على المسائل الإداريّة، أنكر العلماء على الخليفة ـ وعلى أيّ شخص يُفوّضه سلطته ـ أيّ دور سياسي حقيقي: أي الحقّ المستقلّ باتخاذ القرارات في السياسات الكبرى، وهو الحقّ الذي كان متاحاً لمحمّد وللخلفاء الأوائل، والذي استهلّ قوّة الإسلام في العالم. إن كان لا بدّ من الحفاظ على الرؤية الإسلاميّة، فيجب أن يكون ذلك على حساب قوّة محرّكها الديناميكي السياسيّ.

بحكم هذا الدور اللاسياسي، وصل أهل السنّة والجماعة إلى اتفاق يقضي بأنّ أيّ طريقة من الطرائق المختلفة لاختيار الخليفة مقبولةٌ نظريّاً، شريطة قبول المجتمع بالعموم بها. واتفقوا على أنّ الخليفة لا يجب أن يكون أحكم المسلمين أو أتقاهم، بل يكفي أن يكون مؤهّلاً وكفؤاً لأداء المهامّ الإداريّة: أن يحوز على جميع مَلَكاته، وأن يمتلك رأياً سديداً وفاعلاً، وأن يكون منحدراً من أحد البيوت المكيّة القرشيّة. كانت معايير الحدّ الأدنى هذه بمثابة شرعنة للطريقة التي يتمّ بها اختيار الخلفاء أصلاً: عبر تعيينهم من أسلافهم ضمن العائلة الحاكمة. ولكنّ العلماء ظلّوا مصرّين على شرط مثاليّ واحد؛ وهو أنّه يجب أن يكون هناك شخص واحد في منصب السلطة العليا في **دار الإسلام** ـ الأراضي التي يحكمها المسلمون والتي تُحكم بقانون الشريعة ـ وأنّه يجب المحافظة على ذلك لضمان وحدة المسلمين والسِّلْم فيما بينهم. إذاً، مع سقوط الولايات وخروجها من السيطرة العمليّة للخليفة في بغداد في نهايات الأزمنة العباسيّة، ظلّت هذه الأراضي مُجبرة، بحكم شعور أهل السنّة والجماعة، على الاعتراف بسلطة الخليفة ولو نظريّاً. أخيراً، أصبح الاعتراف بالخليفة مسألة مركزيّة في مطالب أهل الشريعة السنّة في وجه حالة التشظّي السياسي المتزايد للأمّة.

الأشكال الفكريّة المرتبطة بإسلام الشريعة: دراسة التاريخ

لم تكن الشريعة في حدّ ذاتها كافيةً لتُعرّف كلّ الثقافة الإسلاميّة من خلالها. لقد تجاوزت حدود اهتمام علماء الشيعة وأهل السنّة مجالات القانون وما يتضمّنه من أخلاقيّات، وصولاً إلى مجالات أوسع من الحياة الفكريّة. وقد طوّروا نوعيّة الدراسات التي كانت تهمّ أهل التقوى في الأزمنة المروانيّة: التلاوة المتقنة والمرتّلة للقرآن، والبحث التفصيلي في اللغة والنحو، والتاريخ، لا تاريخ النبيّ وحده بل تاريخ مجتمعه أيضاً. ثمّ أضافوا إلى هذه المجالات مجالاتٍ جديدة ظهرت من خلال الاحتكاك مع الفقه، مثل علم الرجال. اجتمعت هذه الدراسات سويّة لتطوّر تصوّراً عامّاً حول ما هي الأمور الأكثر أهميّة في الحياة، والتي أُطلق عليها، بما أنّها متمركزة حول الشريعة، «الذهنيّة الشريعيّة».

يستعمل دارسو الإسلاميّات مصطلح «أرثوذكسيّة» لوصف هذا النوع من الإسلام ـ السنّي والشيعي على السواء ـ الذي يقبل بالشريعة، القانون المقدّس الطقوسي الشامل، بوصفه أمراً أساسيّاً للحياة الدينيّة. ولكنّ هذا المصطلح لا يُمكن تطبيقه بهذا المعنى (ولا بأيّ معنى آخر) على حال المسلمين الأوائل، الذين لم تكن الصيغة المتطوّرة للشريعة في ذلك الوقت قد توفّرت لديهم بعد؛ ولكن بعد العمليّة التي وصفناها قبل قليل، والتي اكتملت فيها الشريعة واكتسبت مكانتها العليا، أصبح لهذا المفهوم صلة. ولكن، لما كانت كلمة «أرثوذكسي» ذات دلالات مضلّلة على نحوٍ كبير ـ وكثيراً ما كانت كذلك، حين تستعمل لوصف المقاربة المُشار إليها هنا للإسلام ـ فإنّني أفضل صراحة استعمال تعبير يُحيل إلى الشريعة وإلى دورها المركزيّ في المشهد. وسأحتفظ بمصطلح «أرثوذكسية» لوصف أيّ حالة تأخذ موقعاً راسخاً ومُؤسَّساً، إما رسميّاً أو اجتماعيّاً؛ ولن يكون المصطلح حين يُستعمل مكافئاً بالضرورة لـ«الذهنيّة الشريعيّة».

على أنّ الاستعمال الشائع لمصطلح «أرثوذوكسية» لوصف «الذهنيّة الشريعيّة» ـ إذا ما تذكّر المرء بأنّها [أي الأرثوذكسيّة] قد تأخذ أشكالاً سنّية أو شيعيّة (أو حتّى خارجيّة) ـ يُشير بالفعل إلى الدور المركزي الذي اكتسبته الشريعة بين المسلمين[١٣] لقد أصبح هناك بالطبع العديد من مجموعات

(١٣) إنّ الصفة المشتقّة من الشريعة هي شرعي/شريعي. وهي تُشير إلى قانون الشريعة نفسه، في =

المسلمين الذين اختزلوا الشريعة، بطريقة أو بأخرى، إلى معناها الحرفي؛ ولكنّ شعور الغالبيّة كان يدفع هذه المجموعات إلى خارج - وربما أحياناً إلى أعلى - المعايير الإسلاميّة المقبولة. لقد تمّ القبول بسيادة الشريعة، أو على الأقل بأهميّتها الجوهريّة، ليس لدى معظم التيازات الإسلاميّة فقط، بل أيضاً لدى مختلف أصحاب الآراء في كلّ تيار؛ سواء أكان صوفيّاً أم حرفيّاً نصوصيّاً. لقد كان ذلك صحيحاً حتى عندما لم يكن احترام الشريعة ضمن مجموعة معيّنة هو العنصر الوحيد ولا الأهمّ أحياناً في حياة المجموعة الدينيّة. بالطبع، فحتى أولئك الذين رفضوا تطبيق الشريعة عملياً على أنفسهم، اعتبروا بأنّها مُلزمة لمعظم المسلمين الآخرين. وهكذا فقد كان نظام الشريعة أمراً ثابتاً على طول التاريخ الإسلامي اللاحق.

كان النظام الاجتماعي العملي لمجتمع الأمّة أمراً مركزيّاً لتصوّر أهل الشريعة عن الحياة. ولكنّ العمل الفكري كان مطلوباً لتوضيح هذا النظام الاجتماعي ولضمان أن تنال صلاحيّته الروحيّة ما تستحقّه: على سبيل المثال، تطوير علوم دراسة التاريخ اللازمة لنقد الأسانيد، التي يعتمد عليها القول بقبول حديث ما أو رفضه، والعقليّة التحليليّة الضروريّة لتطوير القانون على أساس هذه الأحاديث. إنّ اللحظة التي انسجم فيها الجانب القانوني والاجتماعي من النظام في روح واحدة، هي اللحظة التي تجلّى فيها تفكيرها المتميّز. في جميع المساعي الفكريّة التي طوّرها أهل الشريعة، ظهرت مجموعة من الأنماط الفكريّة التي حملت معها مجموعة من التقنيات المشتركة، وحملت معها، وهو الأهم، بصمةً تشي بوجود روح مشتركة: روح شعبويّة وواقعيّة، مع إدراكٍ مستمرّ بالأهميّة الأخلاقيّة للأحداث التاريخيّة.

= حين أنّ مصطلح «المنزع الشريعي» [الذي يُمثّله أهل الشريعة] يُشير إلى جملة المواقف التي اتصف بها المسلمون الذين اعتبروا بأنّ للشريعة سيادة لا ينازعها منازع في الدين وفي الحياة. (إنّ استعمال مصطلح «أرثوذكسية» يجرّ معه مجموعة من المشاكل والمساوئ؛ فهو من ناحية، يتماهى مع موقف النزعة الجماعيّة - السنّية، أو مع نوع خاص من اللاهوت، في حين أنّ معظم «أهل الشريعة» قد رفضوا لوقت طويلٍ أيّ صيغة منطقيّة لاهوتيّة للإيمان. والأسوأ من ذلك، من ناحية أخرى، أنّ المصطلح يُمكن أن يوقع القارئ غير الحصيف - بل والكثير من العلماء أيضاً - في شرك تعريف أشكال الإسلام الأخرى بأنها «لاأرثوذكسيّة»، بل وبأنها بطريقة أو بأخرى «لاإسلاميّة»، وهو موقف لا يحقّ لنا استيراده وفرضه على المادّة التاريخيّة).

يُمكننا أن نرى هذه الروح بخاصّة في عالم البحث التاريخي؛ ذلك أنّ تقنيات الكتابة التاريخية عبر الأحاديث والأسانيد كانت قد ظهرت في بيئتها الأصليّة. من الممكن استعمال نفس طريقة نقد المرجعيّات المتّبعة في القانون أو في العقائد، في التاريخ العام (في صيغ أقلّ حدّة من الصيغ المستعملة للغايات القانونيّة/ الفقهية بالطبع). فسلسلة الرواة يُمكن أن تكون كلّها شفاهيّة، وقد يكون أحد الوسائط على شكل نصّ مكتوب؛ ولكنّ الإسناد يتعامل مع كلتا الحالتين بالطريقة نفسها، فما يهمّه هو الاستمرار الشخصي للشهود الضامنين لصحّة النقل، من الأساتذة إلى التلاميذ، ولو حتّى من النصّ المكتوب.

لقد تحدّد موضوع التاريخ غالباً من خلال نظرة أهل الشريعة للعالَم. بالنسبة إلى هؤلاء الرجال، كان فهم التاريخ ضرورياً لأنّ الوحي الإلهيّ نفسه كان تاريخيّاً ـ أي إنّ الأنبياء قد أرسلوا إلى أقوام معيّنين في أزمنة معيّنة ـ ولأن المجتمع الإسلامي، الذي تُعاش الحياة الإلهيّة من خلاله، كان مجتمعاً تاريخيّاً. بدأ البحث التاريخي عند العلماء مع موضوعين اثنين لا غنى عنهما: سيرة محمّد ـ النموذج والقدوة الأهمّ ـ وتقييم أحوال نقلة الأحاديث والروايات عن محمّد، وهو ما حلّ محلّ التجانس المباشر والوحدة الأصلية لمجتمع المدينة. ولكنّ اهتماماتهم سرعان ما توسّعت. ولكن، عندما كتب الفقيه القانوني الكبير من أهل السنّة والجماعة، ابن جرير الطبري (ت ٩٢٣)، تاريخَه العام في الأزمنة العباسيّة، كان لا يزال مهتمّاً بتتبّع نجاحات وإخفاقات المجتمعات المختلفة التي وصلتها رسالة الله، وتتبّع انتصارات وتراجعات المجتمع المسلم على وجه الخصوص. علاوة على ذلك، فإنّ الطبري كان، بحكم أنه عالم شريعة كبير، مهتمّاً فوق كلّ شيء بالسلوك المسؤول للأفراد وليس بعمل المؤسسات ولا حتّى بروائع الملوك. قدّم الطبري سجلاً عن القرارات الشخصيّة لضمائر المسلمين في سلسلة الاختيارات التي واجهت مجتمع المسلمين.

من طَبَرستان، على الساحل الجنوبي لبحر قزوين، جاء الطبري إلى بغداد متأخّراً عن لقاء الرجل الذي كان يأمل بالدراسة عنده، [أحمد] بن حنبل (مؤسّس المذهب الفقهي الشعبويّ). وقد سافر بعد ذلك في أرجاء الهلال الخصيب طلباً للعلم الشرعيّ قبل أن يعود إلى بغداد ليُدرّس فيها

كأحد العلماء. كان اهتمام الطبري الرئيس هو بناء نظام فقهي أكثر اكتمالاً؛ وفي هذا السياق، ألّف الطبري أهمّ جامع للتعليقات على القرآن، الذي جمع فيه أهمّ التفسيرات للآيات التي جرت مناقشتها، وقد قدّم آراءه الخاصّة بشكل رصين فأصبحت هي التفسيرات الأكثر شيوعاً. وقد كان كتابه في التاريخ جزءاً من هذا المسعى نفسه.

بعيداً عن تجسيد المبادئ التاريخيّة المعقّدة، يُمكن النظر إلى منهج الطبري التاريخي للوهلة الأولى على أنّه منهج يستبعد أيّ قصد تأويلي؛ إذ يتألّف الكتاب من مجموعة من المعلومات والروايات التاريخيّة الجافّة. نادراً ما يتحدّث الطبري بصوته الخاصّ، فيما عدا بعض التأطيرات البسيطة في الفقرات الانتقاليّة؛ فكلّ ما يُريد الطبري قوله يُقال من خلال الاختيارات الحصيفة، والترتيب، وتوثيق الأخبار حرفيّاً كما وردت إليه.

حين نقارن تاريخ الطبري بالمؤرخ الذي يعدّل ألفاظ الروايات ويُنقّحها لتتلاءم مع بقيّة الاختيارات ومجموعة الحقائق، والذي يُضيف خلاصاته وتعليقاته، فإنّنا نجد بأنّ المنهج الحرفي يُعاني من ضعف شديد. من حيث الأسلوب، فإنّ الصورة التي يُقدّمها الكتاب غالباً ما تكون مشوّشة بعض الشيء، بخاصّة للقارئ الذي لا يعرف (كما كان جمهور الطبري يعرف) الخطوط الرئيسة للقصّة التاريخيّة. في وصف الطبري لموت عثمان على سبيل المثال، فإنّ عدداً كبيراً من الروايات (بخاصّة الروايات التي تروي بعض التفاصيل حول بداية القصّة) تنتقلُ على نحوٍ مختصر إلى لحظة موت عثمان، ولكنّ استبعاد الجزء المتعلّق بالموت منها سيجعل الرواية تفقد حيويّتها ومعناها أيضاً؛ وهكذا، فإنّ عثمان يموت في أثناء السرد مرات عديدة قبل أن تُروى أخبار موته الفعليّ بتفاصيلها. على مستوى أكثر جوهريّة، لا يستطيع الطبري أن يُصرّح ويوضّح خلاصاته؛ فهو مثل المحقق الذي يُقدّم كلّ الأدلّة التفصيليّة التي يراها على صلة بخلاصته الشخصيّة من المسألة، ولكنّه في النهاية يفشل في صياغة روايته لها، تاركاً للقارئ أن يرسم خلاصته من الأدلّة التي جمعها له. وما لم يكن لدى القارئ ذات ذهنيّة المحقّق، فإنّه قد يتوه وسط الروايات.

بالنسبة إلى كاتب نزيه متحرّز، فإنّ للمنهج الحرفيّ فوائده أيضاً. فعمليّة

التوثيق الدقيق لجميع الروايات بأسانيدها تُتيح للقارئ مجموعة كبيرة من التفاصيل الدقيقة، وهي سمة لا شكّ بأنّ المؤرّخ الحديث قد يجد في نفسه حسداً لها في بعض الأحيان. إضافةً إلى ذلك، إذا كان الدليل مُضلّلاً، فإنّ المؤرّخ يكون قد زوّد القارئ بكلّ الفرص التي أُتيحت له لتقييم الرواية؛ أما لو كان الدليل مقنعاً، فإنّه سيُقدّم بطريقة مُرضية من خلال إيراد سلسلة الشهود المتصلين بروايته، وهو الأمر المطلوب أيضاً في محاكم الشريعة. إنّ إحدى الميزات العرضيّة في حالة مواد الطبري هي قدرتها على الحفاظ على حيويّة الأسلوب في الروايات، وهو أمر لم تكن العقليّة الفقهيّة الرصينة للطبري قادرةً على إنشائه أو تكراره من نفسها: ففيما عدا الطول الثقيل والتفصيلي، لم تكن قصص الطبري مملّة، لأنّ رواياته زاخرة بحيويّة إنسانيّة كبيرة.

ولكن، ربما كانت إحدى الميزات المهمّة للمنهج الحرفي عند الطبري هي أنّ هذا المنهج سمح له ككاتب أن يتجنّب التصريح بموقفه من أيّ قضيّة معيّنة علناً أو إظهار انحيازاته منها؛ أي عبر الإشارة إلى خلاصتين متعارضتين في الوقت نفسه لمخاطبة فريقين مختلفين من القرّاء. فمعظم القرّاء (حتى حين يكون العمل واضحاً وصريحاً) يميلون إلى قراءة ما يحبّون أن يسمعوه، أو على الأقل يميلون إلى قراءة ما لا يبتعد كثيراً عن المقولات التي يفكّرون من خلالها؛ وإذا تمّ تقديم الدليل لهم بصيغته المجرّدة، فإنّ معظمهم سيستنتجون ما يتوافق مع الأنماط المألوفة لديهم. وإذا لم يكونوا مستعدّين لمواجهة بعض مشكلات بعينها، فإنّ الكاتب هنا لا يجبرهم على ذلك؛ أما إذا كانوا مستعدين لذلك، فإنّ الكاتب يُقدّم لهم الوسائل والمواد اللازمة التي يحتاجونها. وهكذا فإنّ كل قارئ سيكون راضياً بحسب مستواه. كان من المهم بالنسبة إلى الطبري أن يحاول إرضاء أوسع جمهور ممكن؛ فقد كان الطبري محطّ نظر الجميع، بحكم كونه مُعلّماً لنظامه الخاصّ في الفقه في بغداد. لقد كانت آراؤه متحرّرة إلى درجة دفعت بالمتعصّبين من أهل الحديث، الذين سيطروا على بغداد، إلى التشكيك في ولائه لما يعتقدون بأنّه المذهب السنّي الصحيح؛ وفي إحدى المرات، نجا بصعوبة من الموت على أيديهم. لقد تمكّن الطبري من تحويل منهج روايات الحديث إلى أداة رئيسة صالحة للكثير من الحالات.

الطبري عن موت عثمان: الانقسام الكبير لأهل الشريعة

مثّلت أحداث مقتل عثمان مشكلة كاشفة على نحوٍ كبير لمؤرّخي أهل السنّة والجماعة الأتقياء حتى مع تقديمهم تبرئة أوّليّة للشيعة. فقد واجه المجتمع المسلم كتجربة حيّة للأمّة أول انتهاك صارخ لوحدته. لم تنكسر الوحدة بالمعنى السياسي وحسب ـ وهو ما قد يسمح بالتعامل مع الأحداث على أنّها تكرار لحروب الردّة ـ بل انكسرت الوحدة داخل مجتمع المدينة، حيث اصطفّ صحابة النبيّ ضدّ بعضهم البعض، وقتل خليفة النبيّ نتيجة لذلك. كان ذلك بمثابة تشكيك في الأساسات التي قامت عليها الأمّة. تاريخيّاً، فإنّ جميع الانتهاكات والشروخ التالية قد ظهرت نتيجة لهذا الشرخ الأوّل للوحدة. بالنسبة إلى أهل السنّة، كانت تلك الأحداث حالة اختبار: إن كان يُمكن الاعتماد على جميع صحابة محمّد كنقلة للأحاديث، وبالأعم، كنماذج وقدوات للأمّة؛ وإذا كانت الأمّة مباركة من الله (بحسب ما ينطوي عليه مبدأ الإجماع)، فكيف يُمكن تفسير مثل هذه الكارثة؟ لقد كانت هذه الأحداث بلا شكّ هي الفتنة الأولى، الامتحان والإغواء الأوّل، ليس للمشاركين الأصليين فيها وحدهم، بل أيضاً للمؤرّخين الذين تعاملوا معها لاحقاً.

كان تأريخ الطبري لمسألة موت عثمان مواجهة مباشرة للمعضلة بطريقته الخاصّة. ولكن هذا سيبدو واضحاً، فقط إذا فهم المرء طبيعة كتابة الطبري ونوعها، وتفحّص ما قام به الطبري من هذه الزاوية. يجب على القارئ أن يعتني بالتسلسل الذي يُقدّمه الطبري؛ فهو يبدأ برواية الأحداث التي قادت إلى سخط الكثيرين من العرب على عثمان ثمّ يُعلن بأنّه سيروي أولى الشتائم العلنيّة التي وُجّهت إلى عثمان، وما تلا ذلك وصولاً إلى مقتله. يبدأ الطبري بتذكير مُطوّل بالقضايا التي كان غضب فيها الناس على ضعف عثمان: أعطى عثمان بعض إبل الزكاة لأعضاء من أسرته الأمويّة، وحين سمع عبد الرحمن بن عوف بذلك، جلب هذه الإبل ووزّعها على الناس؛ وعثمان جالس في بيته لم يفعل شيئاً. وهنا يذهب الطبري إلى وصف الإهانات العلنيّة الأولى التي اجترأ الناس بها على عثمان.

من هذه النقطة، يبني الطبري ملامح الأزمة. عبر سلسلة من القصص، يحكي كيف جاء وفد من المصريين المتمرّدين إلى المدينة، وكيف قابلهم

عثمان بعبارات تصالحيّة، وكيف شعروا بعد أن غادروا بأنّه قد خدعهم وغدر بهم (ويُقال بأنّ مروان [بن الحكم] هو من خدعهم، وقد كان المساعد الرئيس لعثمان)، ثمّ كيف عادوا وطالبوا عثمان بالتنازل عن الخلافة، وكيف ترك قادة المدينة عثمان دون كثير دعم (أو كيف بذلوا جهودهم لحثّ عثمان على القبول السلمي بمطالب المصريين المحبطين)، ثمّ كيف حاصر المصريّون بيت عثمان، وكيف أرسل عثمان طلباً للدعم من الولايات، وكيف انفجر المصريّون بعد أن انتشر الخبر وأجرموا بقتل عثمان.

إلى هذه النقطة، يبدو نسيج الروايات المستقى من مصادر متعدّدة متسقاً وحيويّاً بشكل كبير، ويبدو معقولاً جداً كوثيقة إنسانيّة تجعل أفعال جميع المعنيين بالقصّة أفعالاً معقولة ومفهومة وواضحة. ولكن، قبل أن يخوض الطبريّ في تفاصيل عمليّة القتل، وعند هذه النقطة الحرجة، يقاطع خيط الروايات بسرديّة جديدة، تبدأ من البداية من جديد، وكلّ رواياتها منسوبة إلى راوٍ واحد، هو سيف بن عمر [التميمي]. يُقدّم سيف بن عمر هؤلاء المتمرّدين على أنّهم رعاع، استقوا أفكارهم من يهودي دخل في الإسلام [يعني عبد الله بن سبأ] يحمل أفكاراً هرطقية غريبة، تحفّزها مشاعره الشخصيّة؛ بينما يُصوّر جميع قادة الصحابة على أنّهم داعمون لعثمان بصدق (فعلي، بحسب هذه الرواية، يطلب من أبنائه أن يحرسوا بيت عثمان)، بل ويُصوّر محمد بن أبي بكر، ابن الخليفة الأوّل والمعارض الشرس لعثمان، على أنّه قد ندم على معارضته (في تعارض صارخ مع الروايات التي قدّمها الطبري سابقاً، والتي تروي في نفس المناسبات والحوادث بأنّه قد سكن غضبه). تُفسّر هذه السرديّة غياب أيّ مقاومة فاعلة لإنقاذ عثمان من قِبل عائلته ومناصريه بأنّ ذلك كان بهدف تجنّب الاقتتال بين المسلمين، وتحكي بأنّ عثمان قد سرّح المدافعين عنه؛ وتُصوّر فعل قتل عثمان بأنه فجور سافر. على خلاف الحيويّة التي اتسمت بها الروايات السابقة، فإنّ روايات سيف ليست غير مقنعة من ناحية الدوافع المختلفة التي تفترضها ضمناً وحسب، بل غير مقنعة من ناحية الطبيعة التخطيطيّة لبعض تفاصيل السرديّة أيضاً.

بعد أن يكمل الطبري هذه السرديّة، يتابع سرده لخليط الروايات التي باتت الآن أقلّ اتساقاً، ويروي قصّة مقتل عثمان. ويخلص إلى المزاوجة، بعد استذكار ما حدث (وتتبّع سلسلة الأحداث) بين خطابين مُحكمين: الأوّل

يدافع عن عثمان ضدّ الاتهامات الموجّهة إليه، ويؤكّد على أحقيّة عثمان بالحكم، ويحذّر من خسارة المجتمع لوحدته الأصليّة في حالة مقتله؛ أما الخطاب الثاني فهو خطاب المتمرّدين، الذي يحاجج بوضوح بأنّ عثمان إمّا مُذنب وإمّا ضعيف جداً أمام مساعديه، ومن ثمّ فلا بدّ من أن يستقيل أو يُقال لأجل تحقيق العدالة؛ أي أن يقتل. بين هذين الخطابين تبرز معضلة واضحة وهي: كيف يُمكن للسلطة السياسيّة أن تظلّ عادلة وأن تحافظ في الوقت نفسه على سيادة واستقلاليّة كافيتين لتحصينها كقوّة حقيقيّة؟.

يُمكن قراءة هذا القسم بطريقتين على الأقل. فقد قَبِل أهل السنّة والجماعة ـ الذين يحملون ولاءً وإن كان ساذجاً أحياناً لعثمان ـ بالسرديّة المركزيّة والمتناسقة بوضوح لسيف، لأنّها تحلّ لهم المعضلة التاريخيّة بشكل مريح وجيّد. فجميع صحابة محمّد كانوا مع عثمان، ولم يكن الخطأ سوى نتيجة لامتزاج عنصرين: إفراط عثمان في التقوى، والتشوّش الناجم عن مُحرّض غريب من الخارج؛ ومن ثمّ فإنّ الشرخ الكبير في المجتمع لم يكن سوى غلطة، لا يُمكن تحميل وزرها لأيّ من رواة الأحاديث وأهل الجماعة [الصحابة]. استبعدَ هذا الخطاب لدى السنّة السرديّات الأخرى جميعها بوصفها أخباراً بديلة تُعارض بعضها بعضاً بتشوّشها. وغالباً ما كان يُقرأ هذا القسم من تاريخ الطبري بهذه الطريقة.

في مقابل ذلك، سيُدرك القارئ الحصيف بأنّ لسيف سمعةً سيّئة كراوٍ للحديث، ومن ثمّ فإنّه سيُنحّي روايته. كما أنّه لن يجد نفسه واثقاً تماماً بالواقدي؛ إذ سيجد بأنّ سرديّته هي التأويل المغاير والمعاكس تماماً. ففي الفقرة نفسها، يجعل الطبري قارئه حذراً من التفاصيل التي يرويها الواقدي: فبعد حادثة خياليّة وعاطفيّة يرويها الواقدي، يتدخّل الطبري ليُقدّم نسخة أقصر عن ذات الحادثة، يتجاهل فيها التفصيل المركزي لقصّة الواقدي، وهو تفصيل لو كان صحيحاً لما أمكن لأيّ شاهد حيّ أن يتجاهله؛ ومن ثمّ فإنّ الطبري بذلك يُعلق على موثوقيّة الواقدي من دون أن يذكر ذلك صراحة. لكنَّ القارئ المدقّق سيجد بأنّ قصّة الواقدي قد قُدّمت إليه بترتيب مختلف من خلال الطبري؛ فبينما يجد القارئ بأنّ رواية سيف الجافّة ـ التي أصبحت هي التفسير السنّي التقليدي لما حصل مع عثمان ـ تقف في موضع تُعارض فيه تدفّق الفقرات في أكثر لحظاتها دراماتيكيّة، فإنّ الطبري يُسلّط الضوء على

نسخة الواقدي من القصّة من خلال موقعها في ترتيب الروايات؛ إذ إنه يُقدّم روايته المتعلّقة ببداية الأحداث ويُقدّم خطبتين من روايته في النهاية، وكلتاهما تَرِد على نحوٍ خارجٍ عن التسلسل، وكلتاهما تُقدِّم عبرةً وغذاءً جيّداً للفكر في المسألة.

إنّ معضلة كيف يُمكن للسلطة أن تكون فاعلة عمليّاً ومسؤولة أخلاقيّاً في الوقت نفسه، كما تظهر في الخطابين المتقابلين، قد تطوّرت خطوة إلى الأمام في تفاصيلها في المادّة القصصيّة للواقدي، ولكنّ الخطابات تطرح على وجه الخصوص نقطة واحدة: ألا وهي أنّ عثمان وخصومه قد اختلفوا في معرفة ما هو القانون في هذه الحالة، وكلاهما التمس رأياً له في القرآن بطريقة غير حاسمة. على الجانب الآخر، فإنّ أيّاً من الخطابين لا يُقدّم بديلاً عن القبول بالظلم نتيجة لعدم أهليّة عثمان، أو خلعه وتفكيك وحدة المجتمع. ولكنّ البديل الممكن في هذه المعضلة كان هو سلوك عبد الرحمن بن عوف في بدايات القصّة ـ (وهي الحادثة التي لفتت الانتباه بفشلها في قول ما قال الطبريّ بأنّه على وشك قوله) ـ عبر أخذ المبادرة الفرديّة، حقّق عبد الرحمن العدالة في حادثة الإبل من دون أن يُشكّك في منصب عثمان كخليفة.

إنّ القصّة الأولى التي تبدأ بها الحكاية والفقرة الأخيرة متكاملتان. ففي القصّة الأولى [قصّة ابن عوف] نجد تنبّؤاً مبكّراً باستجابة أهل السنّة والجماعة المتطوّرة للمعضلة: امتثال كلّ مسلم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بقدر درجة فعاليّته، إن لم يكن هناك من يقوم بالمهمّة بدلاً منه. إذاً فعلى المستوى النظريّ، يجب ألا يعتمد المجتمع تماماً على الخليفة لتحقيق العدل. وهكذا فإنّ الخطاب المقابل يُذكّرنا بما يجب عمله لتفعيل هذا المبدأ في الممارسة (لا شكّ بأنّ الطبري لم يكن يدعو كلّ مسلم للتصرّف على النحو الذي تصرّف به عبد الرحمن بن عوف). فالقانون يجب أن يعمل لكي يعرف الجميع ما هو: أما ما سوف يعوّض عن تقصير الخلفاء وعدم كفاءتهم فهو الشريعة المتطوّرة المستقلّة، التي يحملها المسلمون المسؤولون.

لا يدّعي الطبري بأنّه يُقدّم رواية شاملة ومتماسكة ودقيقة للأحداث؛ فهو واعٍ بأنّ جميع مصادره ضعيفة من ناحيةٍ أو من أخرى، وربما لم يكن

الطبري يأمل أصلاً بسرد ما الذي حصل فعلاً بالتفصيل. ولكنّ تعامل الطبري مع موت عثمان، الحادثة الكبرى للفتنة في المجتمع المسلم أصبحت مناسبة مهمّة لإظهار مدى سذاجة الاستجابة التقليديّة للحادثة، وطرح ما هي استجابة الشريعة اللازمة بدلاً منها(١٤).

إنّ عمل الطبري التاريخي ليس عملاً تقليديّاً بالطبع؛ بل هو عمل أستاذ ماهر؛ فهو عمل يُظهر نوعاً من البراعة الفكريّة التي أسهمت منهجيّة أهل الشريعة في جعلها ممكنة بقدر استطاعتها. فبقيّة المؤرّخين، سواء أكانوا تحليليين أم مجرّد جامعين للروايات والأخبار، يستعملون الأشكال التقنية ذاتها، ولكنّ أسانيدهم موثّقة بشكلٍ أبسط، واختياراتهم للروايات تعكس ميولهم وتحزّباتهم وانحيازاتهم الفكريّة الأقلّ تطوّراً. وحتى بين هؤلاء، فإنّ تقنية توثيق الإسناد، والتناسب العام في الأحكام كانا أمرين مهمّين جعلا أمّة محمّد تمنح هذه المدرسة في التاريخ درجة من الواقعيّة والرصانة والاحترام(١٥).

---

(١٤) لقد قلّل الكثير من العلماء من أهميّة عمل الطبري، ونظروا إليه بوصفه مجرّد مصدر مفيد لجمع المواد التاريخيّة القديمة. وقد اتُّهم عمله التاريخيّ بأنّه ضعيف في الترتيب مقارنة بعمله في تفسير القرآن، كما اتُّهم بأنّه قد روّج روايات سيف المختلقة، بخاصّة فيما يتعلّق بالفتوحات، إذ تشغب روايات سيف على التسلسل التاريخي بشكل كبير. بوصفه مصدراً أساسيّاً للسجلات التاريخيّة اللاحقة، قام الطبري بدورٍ مشابهٍ لدوره في إرساء المواقف الرئيسة للأحداث الأولى، وفي إرساء الموقف من دور الشافعي القانوني. فقد حقّق عمل الطبري، مثل عملِ الشافعي، وضوحاً إيديولوجيّاً على حساب الانفتاح التاريخي. ولكنّ سرديّات الطبري الضخمة حجماً، وإن لم تكن شاملة، مفيدة وشارحة وحيويّة دوماً. وليس من قبيل الزعم أنّه قال لتلاميذه بأنّه قد اختار عُشر الروايات التي وصلت إليه والتي كان يُمكن أن يُضمّنها (إلّا أنّ القول بأنّه قد كتب نسخة مطوّلة من التاريخ ثمّ اختصرها قولٌ لا تسعفه العبارات والصيغ في مُؤلَّفه). فالكلمة تُغني اللبيب. وليس من قبيل المصادفة بأنّه منذ اكتشاف عمل الطبري (كما يُشير جيب) أمكن للمؤرّخين الحديثين إعادة بناء المراحل التاريخيّة التي تعامل معها الطبري. لقد أراد الطبري لعمله أن يكون كذلك.

(١٥) إنّ دراسة أساليب الكتابة التاريخيّة الإسلاماتيّة قد بدأت للتو. لقد أشار برتولد شبولر في مقالته، إلى أنّ المسلمين ما قبل الحديثين لم يمتلكوا نظرة كونيّة كالغربيين المحدثين، وسرد بصدد ذلك العديد من المراجع؛ ولكنّ مقالته يشوبها العديد من الصور النمطيّة الخاطئة. انظر:

Bertold Spuler, "Islamische und abendläindische Geschichtsschreibung," *Saeculum*, vol. 6 (1955), pp. 125-137.

أما فرانز روزنتال فقد ركّز في كتابه على بعض المؤرّخين الإخباريين العرب، بخاصّة في الأزمنة المملوكيّة، ولكنّ عمله عقيم فلسفيّاً وغير مُفسّر؛ انظر:

= Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: E. J. Brill, 1952).

سادت نفس هذه المواقف في دراسة النحو والأدب. فقد شكّلت هذه الدراسات في الواقع نشاطاً واحداً يهدف إلى الحفاظ على المعايير العالية والنقيّة لاستعمال اللغة العربيّة، التي هي لغة القرآن والحديث. تأسّس هذا المجال العلمي في الدوائر التي كان همّها الأوّل هو الفهم الدقيق للألفاظ العربيّة القديمة الواردة في الحديث، والتي باتت صعبة على الأجيال اللاحقة. وكما هي الحال في تطوّر قانون الشريعة، فقد كان المشتغلون بهذا العلم يأملون تجنّب البدع والاستحداثات في اللغة، والحفاظ على البساطة الأصليّة والتجانس. على أنّ الأهميّة الخاصّة لهذا الفرع من الدراسات قد أتت من تيارات أخرى في المجتمع، أي من أنماط الحياة المرتبطة بالبلاط العباسي وليس من العلماء الأتقياء.

على نحوٍ أرقّ وأدقّ، اخترقت مواقف أهل الشريعة مجال الفكر المجرّد؛ اللاهوت والتحليل الفلسفي بالعموم (وسنعالج ذلك بتوسّع لاحقاً). وهنا كان اهتمام علماء الشريعة هو الدفاع - بالوسائل المناسبة - عن المواقف المذهبيّة، التي تمّ تكرسيها كمذاهب صحيحة في الفقه. وهنا اشتبكت العديد من الفرق المختلفة والمتخالفة - كلّ يدافع عن وجهة نظره الخاصّة. كان إثبات وجود سند قانوني، من نموذج حياة محمّد، على أنّ الله قد وافق على مجموعة من الآراء - ممكناً، وقد كان هذا أمراً كافياً بالنسبة إلى العديد من أهل التقوى. على الرغم من ذلك، فقد شعر العديد من العلماء بأنّ من واجبهم إظهار المواقف التي يؤيّد القرآن والحديث

= انظر أيضاً دراسته:

F. Rosenthal, "Die arabische Autobiographic," *Analecta Orientalia* (Rome), vol. 36, no. 2 (1937), p. 1-14, and D. S. Margoliouth, *Lectures on Arabic Historians* (Calcutta: University of Calcutta, 1902).

ودراسة مارغليوث هي استعراض سطحي، وإن كان مثيراً للاهتمام. أما العمل الأكثر إفادةً، وإن كان ضعيفاً بعض الشيء، فهو:

H. A. R. Gibb, "'Ta'rikh," in: *Encyclopaedia of Islam*, supplementary volume.

أعيد طبعه: H. A. R. Gibb [et al.], *Studies on the Civilization of Islam* (Boston, MA: Beacon Press, 1962).

لقد دُرس تاريخ العقائد من قِبل هلموت ريتر وآخرين، ولكن فقط من ناحية الترابط في المصادر، وهي المهمّة التي اضطلع كلود كاهن في Claude Cahen, *La Syrie du Nord* (Paris: Paul Geuthner, 1940) بحملها فيما يتعلّق ببعض السجلات التاريخيّة في المراحل الوسيطة.

معقوليّتها؛ وقد قادهم هذا الجهد إلى عالم كامل من الأفكار المجرّدة.

أخيراً، فقد كان لمواقف أهل الشريعة انعكاسات كبيرة على جميع المجالات التي استقوا منها العناصر الأساسيّة في انطلاقتهم: في التديّن والإخلاص الشخصيّ. لقد اصطبغ شعور المسلمين بتوجّههم الكوني وطرائقهم في الاستجابة للتحدّي الإلهي بروح الشريعة، مهما كانت درجة اختلافهم في الكثير من المسائل والقضايا.

٤

التقوى الشخصيّة عند المسلمين: مواجهات مع التاريخ والذاتية (نحو ٧٥٠ ـ ٩٤٥) [١٣٢ ـ ٣٣٤هـ]

في مجتمع البلاط، كان سطح الحياة يُشعّ بالبريق والزينة. لقد رأينا كيف عزّز ذلك نموذج **الأدب**، القائم على صقل الشخصيّة وتهذيبها. فالتهذيب الأنيق لمظاهر الحياة ـ التناسب الدقيق في الأبنية التي يسكنها المرء، الاختيار الدقيق للألوان لتزيين الأواني والملابس، والأهم من ذلك، الاستعمال المحترف والمثقّف للكلمات التي يستعملها المرء والأفكار التي يُقدّمها ـ كان يُؤسّس نمطاً للحياة اليوميّة يجعلها تُشعّ بالجمال الحقيقيّ. لقد اصطفى البلاط العظيم روائع فنيّة، وأتاح لها الوجود الذي لم تكن تسمح به المنافسة المشحونة في العالم، وفي ظلّ الحماية التي يوفّرها البلاط، والازدهار الذي يدعمه، نمت هذه الثقافة وانتشرت على امتداد الإمبراطوريّة، عند كلّ من يستطيع تحمّل كلفة الاقتداء بالبلاط في هذه الأمور. ولكن، وراء هذا السطح البرّاق، كان يثوي العالم الأعمق والأكثر اصطخاباً من الاستجابة الروحيّة، التي تعبّر عن نفسها في التقوى الشخصيّة. فعند كلّ رجل وامرأة، حتى في الطبقات الأكثر امتيازاً، كانت هناك روح متمرّدة تريد أن تُحطّم كلّ هذه الأبّهة والأناقة باسم الحقيقة المطلقة.

لقد قامت أبّهة البلاط وروعته على الفخر والجشع، وعلى التعذيب والقتل، وعلى كمّ هائل من الأكاذيب في الأقوال والأفعال. ولم تكن أيّ من دوائر الطبقات ذات الامتيازات في الحاضرة الإسلامية قادرة على تفادي مثل هذه الاتهامات. لقد كان هناك أشخاص يتوقون لكسر دائرة الحياة اليوميّة، مهما بدت جميلة زاهية، لمواجهة حقائق الكون في الأغوار الأعمق

من وجودهم، ليواجهوا روعتها وجلالها بكلّ ما لديهم من أمل، علّهم يجدون الالتزام الجذريّ الذي يستحقّ أن يخاطر المرء بموته وحياته في سبيله. لقد كرّس بعض الأفراد حياتهم بأكملها في سبيل هذا المسعى؛ في حين أنّ الكثير من الأشخاص الآخرين، على الرغم من أنّهم انصاعوا بسعادة لتنمية سطح حياتهم بأفضل ما يُمكنهم، كانوا يدعمون الأشخاص الأكثر التزاماً بدرجة تكفي لجعلهم قوّة راسخة في العالم. وهكذا، أصبح الهمّ الروحي الشخصي أحد أبرز القوى النشيطة في الثقافة العليا في حواضر المسلمين.

يُمكن النظر إلى عظمة دولة المسلمين وقوّتها على أنّها نابعة من قوّة الإسلام وعظمته، ومن كلّ ما كان المسلمون الملتزمون يأملون برؤيته في العالم؛ ولكن ربما يكون المسلمون على وجه الخصوص، الذين نهضوا بأثرٍ من التحدّي الإسلامي الجديد، هم من شعروا بهذه الدفقة القويّة من الضجر الكوني وعدم الرضا. ولكنّهم لم يكونوا راضين بالعودة إلى الأنظمة القديمة، ضيّقة الأفق، للتقوى، ولا حتّى إلى المانويّة؛ لأنّ الإسلام كان هو الدافع الأكبر لبحثهم. وسط وفرة الثروة وتنوّع الفرص التي يُتيحها الحكم الملكيّ العظيم، وجد هؤلاء الباحثون عن الالتزام الكوني، مثل الباحثين عن العلم أو الجمال، مجالاً واسعاً للمبادرة الخلاقة. كان المسعى العظيم لمحمّد والمسلمين الأوائل لا يزال يحمل مضامين لم يتمّ استنباطها واستنطاقها بعد، وهو ما شكّل حافزاً دائماً لمن تمسّكوا بالقرآن ككتاب مقدّس. لقد دفعت تحديات القرآن الكامنة الكثيرين إلى محاولة الوصول إلى أهدافهم من خلاله.

إننا لا نتحدّث هنا عن الدين بالعموم، وإنّما عن التقوى الشخصيّة، أي الإخلاص الروحي الفردي: طريقة الفرد في الاستجابة للإله، ولما يعتبره مفارقاً ومتجاوزاً للنظام الطبيعي، ما يدفعه للشعور ببعد كونيّ يُعطي للحياة معنى مطلقاً. فـ«الدين» كما لاحظنا، يشمل التشعّبات والفروع المختلفة للتقاليد التي تتمركز حول هذه الاستجابات. بالمجمل، فإنّ المجتمعات الدينيّة لا تتكوّن من هذه الاستجابات المحضة وحسب، بل تقوم أيضاً على مؤسسات وأفراد قد لا يمتلكون أيّ رصيد من التقوى الشخصيّة على الرغم من ولائهم للمؤسسة؛ وقد تحوز هذه المجتمعات أيضاً على أشكال فنيّة، أو أدوار في البنية الاجتماعيّة أو مذاهب كوزمولوجيّة. وقد تعكس هذه الأشياء

توجّه التقوى الشخصيّة، ولكنّها تعكس أيضاً التقاليد الاجتماعيّة والفكريّة الأخرى. لا يُمكن أيضاً اختزال التقوى إلى الأخلاق، على الرغم من أنّها تؤسّس لمعايير معيّنة في السلوك تجاه الآخرين. ولا يُمكن تعريف التقوى بأنّها قبول متعصّب للأساطير والشعائر، وهو ما يُمكن أن يحدث من دون شعور روحي حقيقي، وقد يكون، في أفضل الأحوال، تعبيراً جزئياً أو لحظيّاً عن التقوى.

إنّ التقوى الشخصيّة ليست إلا جزءاً صغيراً من الدين، ولكنّها جوهره ولُبّه أيضاً. إذ إنَّ الإخلاص الشخصي (سواء عن طريق الطقوس المعتادة، أو عن أيّ طريق آخر) هو ما يستحضر البعد الكوني، الذي يجعل الدين ديناً حقّاً؛ ومن ثمّ يُمكن لبنية المجتمع الديني كلّها أن تبرّر نفسها على أساسه. بناء على ذلك، فإنّ ما نُطلق عليه التقوى الشخصيّة أو الإخلاص يؤدي دوراً رئيساً في الحضارة كلها، على الأقلّ في كلّ مكان تمتلك فيه التقاليد الدينيّة أهميّة رئيسة. إنّ التغيّرات في الثقافة بالعموم، والتغيّرات في أمزجة التقوى وأساليبها، هي تغيّرات مترابطة متبادلة الاعتماد. وإذا كانت دراسة تغيّر أساليب التقوى أمراً عسير المنال بالمقارنة مع دراسة تغيّر أساليب الفنون مثلاً، فإنّ ذلك يُضفي عليها قيمةً أكبر.

بالنسبة إلى بعض الأفراد، فإنّ التقوى الشخصيّة هي الخلفيّة الكامنة وراء الاهتمامات والمسرّات العاديّة؛ ولكنّها بالنسبة إلى البعض الآخر تجربة وجوديّة وقوّة دافعة. في كلتا الحالتين، فإنّ للتقوى الشخصيّة نتائج مترتّبة عليها، يُمكن تمييزها عن النتائج الاجتماعيّة للولاء لمجتمع ديني معيّن. يُمكن أن تظهر مواقف الإخلاص والتقوى نفسها في تقليدين دينيين مختلفين، ويُمكن أيضاً أن تظهر بشكل مستقلّ عن أيّ تقليد ديني. في زمن الرشيد والمأمون، ظهرت داخل التقليد الإسلامي مجموعة من أساليب التقوى الشخصيّة المختلفة والمتعارضة بشدّة. لا يُمكن القول بأنّ أيّاً من هذه الأساليب يحدّد ما هو «الإسلام»، على الرغم من أنّ أتباع كلّ أسلوب من هذه الأساليب كانوا يدّعون بأنّه وحده يُمثّل الإسلام الحقّ.

في ذلك الوقت، تزاحمت الأشكال المختلفة من استجابات الإخلاص في المجتمع المسلم وتبادلت تعزيز بعضها البعض. فمع تفاعل هذه الأشكال

مع المصالح الاجتماعيّة والضغوط المختلفة، ساهمت هذه الأشكال في إحداث انعطاف مهمّ في مصير الحكم الملكي العظيم وفي مسار الحياة الاجتماعيّة والفكريّة. ولكنّ تتبّع الأشكال المختلفة للتقوى، التي ظهرت في ذلك الوقت، يتطلّب انتباهاً دقيقاً، لأنّها انتشرت منذ ذلك الوقت وتغلغلت في نسيج حياة المسلمين؛ بل إنّ بعض عناصرها قد استمر حتى بعد أفول التقاليد التي أفرزتها وانهيارها.

العلاقة بين أنماط التقوى والولاء الديني

لا شكّ بأنّ الاستجابة التعبّديّة أمرٌ شخصيّ بدوجة كبيرة، كما هي الحال في مسائل التذوّق الجمالي، فلكلّ فردٍ ميوله وذائقته الخاصّة. فالتقوى عند بعض الشخصيّات تنحو باتجاه التعبير الفخم عن الشعور بالعظمة الإلهيّة؛ وفي بعضها الآخر، يلتمسُ النورُ الإلهيّ تعبيرَه في لمسة اللطف في التعامل مع الآخرين في الحياة اليوميّة. وأيّاً كان الولاء الديني للفرد، فإنّ جميع هذه التعبيرات التعبّدية تميل إلى الظهور والتكرّر بحسب الشخصيات التي تتآلف وتنسجم مع هذه التعبيرات. وهكذا فإنّ الاستجابات التعبّدية إذا كانت أصيلة تتنوّع بقدر تنوّع الأشخاص إلى اللانهاية.

على الرغم من ذلك، تختلف أشكال الاستجابات التعبّدية باختلاف التقاليد الدينيّة وباختلاف الثقافات، بل وتختلف من طبقة إلى أخرى. لا يتعلّق الاختلاف هنا باختلاف الشعائر والعقائد بالضرورة، بل باختلاف نمط الإخلاص وأسلوب التعبّد الفردي. وهذا أمرٌ نراه أيضاً في الفنّ. فعلى الرغم من جميع الاختلافات بين الشخصيّات، فإنّ فنون عصر النهضة الإيطالي مثلاً تُظهر أسلوباً ونمطاً متمايزاً وخاصّاً، ولا شكّ بأنّ كثيراً من ميول الفنانين وأذواقهم قد قُمعت تحت وطأة المعايير والتوقّعات التي تحوّلت إلى موضة سائدة، ومن ثمّ فإنّ بعض العبقريات الكامنة لم تجد طريقها للتطوّر والاكتمال. في الوقت نفسه، فإنّ هناك درجة معقولة من التنوّع في الأمزجة داخل الخطوط العريضة الأساسيّة للنمط السائد. وكذلك كان الأمر في مسائل التقوى والإخلاص. بالتأكيد، كانت بعض الأرواح تضيق بدرجة أو بأخرى بتقليد واحد أو بفترة زمنيّة واحدة، وربّما كانت تميل إلى التعبير عن نفسها في تقليد آخر أو فترة زمنيّة أخرى، على الرغم من أنّ كلّ نمط من أنماط التقوى

يحوي داخله طيفاً واسعاً من الاختلافات الشخصيّة. فالإسلام مثلاً، مثل البروتستانتيّة، لا يُشجّع على حياة الرهبنة الانعزاليّة، ولكن في كلا التقليدين [الإسلام والبروتستانتيّة]، وجد الأفراد الذين يميلون إلى المزاج الكاثوليكي أو البوذي، والذين كانوا سيصبحون رهباناً، أشكالاً أخرى للتعبير عن إخلاصهم وتديّنهم؛ ولكن هذه الأشكال كانت غير مُرضِية لهم على الأرجح، وكانت مصطبغة بالضرورة بنمط التقوى السائد الرافض للرهبنة.

لا يقتصر الأمر على التقاليد الدينيّة الكبرى، بل إنّ الأنماط المختلفة للتقوى تظهر داخل التقاليد الدينيّة الفرعيّة المختلفة أيضاً، حيث تجد الفروقات الشخصيّة طريقها للتعبير عن نفسها. صحيحٌ أنّ هذه الأنماط تبقى منسجمةً مع الخطوط العريضة الرئيسة للتقليد بالمجمل، إلّا أنّها يُمكن أن تتنوّع تنوّعاً كبيراً داخل التقليد الواحد. فالتقوى المسيحيّة مثلاً كانت تقوم دوماً على مبدأ الخلاص الفردي وتجربته. ولكن هذه التجربة قد اتخذت أشكالاً مختلفة في الطقوس الجماهيريّة في الكاثوليكيّة وفي البروتستانتيّة الإنجيليّة أيضاً. وفي داخل البروتستانتيّة، فإننا نجد بأنّ أسلوب الوعظ الفكري الصارم لدى البيوريتانيين في القرن السادس عشر يختلف تماماً عن نمط الوعظ «الحماسي» لدى حركات الصحوة الأمريكيّة. ويُمكن أن نجد الشكل ذاته من التنوّع في الخطوط الأساسيّة داخل الإسلام.

إضافة إلى تأثير المستويات الاجتماعيّة والظروف التاريخيّة على هذه الأنماط المختلفة، فإنّ دور الحوار في التقليد يضمن أن تجد الأمزجة المختلفة تعبيراتها عن نفسها ضمن وسط اجتماعي واحد. غالباً ما تميل التقاليد الثقافيّة، بخاصّة التقاليد الدينيّة، إلى أن تتأسّس بين مجموعة من الأشخاص الذين يمتلكون بُنية مزاجيّة مشتركة. ولكن، إن حافظ التقليد على ولاء قطاع واسع من السكان، فإننا سنرى مع الجيل الثاني والثالث ـ حين تعود جميع الأمزجة المختلفة للظهور بين ورثتها ـ كيف تتم عمليّة تأويل التقليد في ضوء الطيف الواسع من الأمزجة الإنسانيّة المختلفة. وسنرى نفس هذه الصيغة، التي تحافظ على ولاء الجميع، وهي تحمل معاني مختلفة ومتعارضة في المناطق المختلفة. تفرض وحدة التقليد حدوداً على هذه العمليّة، بحيث لا يُمكن لجميع الأمزجة المختلفة أن تكون متساوية ومتكافئة في أيّ تقليد من التقاليد؛ ولكن هذه العمليّة تسمح، بطبيعة الحال، بتطوّر

ونموّ درجة معقولة من الاختلافات، التي تُولّد حالة من التوتّر والإجهاد في وحدة أيّ جماعة تسعى لفرض درجة صارمة من الانضباط الداخلي. لقد كان اختلاف أنماط التقوى التي تطوّرت عند المسلمين في مجتمع الخلافة العليا يعكس جزئياً حالة الطبقات الاجتماعيّة المختلفة وطبيعة علاقاتها بالسلطة. ولكنّها بالأساس كانت تعكس الأمزجة المختلفة، ومن ثمّ فيُمكن أن نصف المجموعات الرئيسة التي تشكّلت بأنّها انعكاس لطرائق مختلفة في رؤية الحياة، وهي طرائق تتكرّر في كافة المجتمعات تقريباً.

كانت أنماط التقوى متنوّعة بين المسلمين في أزمنة الخلافة العليا؛ على الرغم من ذلك، برزت بعض الحركات كحركات تكوينيّة وتأسيسيّة في سياق الأحداث. كانت بعض هذه الحركات كالمانويّة عابرة للخطوط الطائفيّة؛ ولكنّ أكثر تلك الحركات نشاطاً قد ازدهرت داخل إطار الإسلام نفسه. لقد كان ذلك الزمن زمنَ اضطراب وتخمّر عند المسلمين، وكانت الأنماط الجديدة لا تزال تتشكّل وتنضج؛ وهذه الحقيقة ليست مُفاجئة، إذ إنّ الإسلام نفسه، كولاء ديني، كان لا يزال يضمّ باستمرار أعداداً جديدة من البشر، الذين ينحدرون من خلفيات مختلفة. وكما هي الحال عادة في أزمنة التخمّر، فإنّ الإبداع الحافل بالجدّة يحظى بتفضيل واهتمام أكبر من النزوع نحو العمق والتأسيس. ولكن، يُمكننا أن نُميّز هنا بين نوعين من التقوى داخل الإسلام على الرغم من هذا الاختلاف؛ الأوّل هو التصوّف، الذي لم يَسُدْ وينتشر إلا لاحقاً؛ أما الثاني فهو الدعويّ Kerygmatic(*)، الذي يُركّز على التاريخ. فعلى نحوٍ أكبر من المعتاد في التقاليد الإيرانيّة ـ الساميّة، عكست التقوى الإسلاميّة درجة عالية من الوعي التاريخي؛ كان هذا النوع من الوعي قد أصبح نادراً في التقاليد غير الإسلاميّة، التي هجرتها الطبقات التاريخيّة النشيطة لصالح الالتحاق بالإسلام.

(*) Kerygma، وهي لفظة يونانيّة الأصل تعني «إعلان البشارة الأوّل، يقوم به منادي المسيح، داعياً غير المؤمنين إلى توبة الإيمان والمعموديّة». انظر: صبحي حمودي اليسوعي، **معجم الإيمان المسيحي** (بيروت: دار المشرق، ١٩٩٩)، ص٣٩٥. وتُترجم في السياق المسيحي بـ «الكرازة»، وترد في الأناجيل بهذه الترجمة. ولمّا كانت الكرازة هي الفعل الأساسيّ للتبشير، فإنّ مقابلها في السياق الإسلامي هو «الدعوة». وقد اقترح البعض ترجمتها بـ«الوعظ»، إلا أنّ الوعظ أخصّ بالمؤمنين، وبعيدٌ عن معنى الشهادة على الحقّ الذي تتضمّنه الكرازة، وهو المعنى الحاضر ضمناً في إيحاءات دلالة لفظة «الدعوة» (المترجم).

كنا قد عرّفنا «الديني» (في المقدّمة) على أنّه، في المقام الأوّل، تطبيق لأيّ تجربة توجيهيّة للحياة أو لأيّ سلوك يركّز على دور الفرد في البيئة، التي يشعر بها على أنّها نظام كوني (أي بأنه جوهرٌ/لبٌّ لظاهرة غير متجانسة يُطلق عليها، بحكم وجودها، «الدين»)؛ وهو تركيز يستتبع، بطبيعته، تجربة الخشوع numinous أو/ و(*) فكرةً ما عن المُفارق الكوني، وجهداً ما للاستجابة له. يجب أن أُضيف بأنّ هذه الاستجابة التعبّدية أو «الدينيّة» بهذا المعنى المركزي يُمكن أن تحدث بثلاث طرائق؛ أدّت كلّ واحدة منها دوراً في التقوى الإسلاميّة. يُمكننا أن نفرّق بين هذه المكوّنات الثلاثة في التجربة والسلوك الديني؛ وهذه المكوّنات لا تتبادل الإقصاء - بل إنّها في الحقيقة تستلزم بعضها البعض - ولكنّها تمثّل لحظات مختلفة من التجربة الروحيّة. كان كلّ واحد من هذه المكوّنات محدِّداً حاسماً للتقليد التعبّدي، وللحياة التعبّدية للأفراد، وكان هذان الأخيران تابعين له؛ وبقدر ما كان ذلك صحيحاً، بقدر ما كان هذا المكوِّن يحدّد طريقة التجربة والسلوك التعبّدي بأكمله.

يُمكننا **أوّلاً** أن نُشير إلى مكوّن «اتّباع النموذج paradigm-tracing» في التقوى الشخصيّة، حين يكون منتهى السعي هو إدامة الأنماط الكونيّة، التي تتكرّر في الطبيعة على نحوٍ دوري (بما في ذلك الطبيعة الاجتماعيّة): عبر الأسطورة والطقوس كنماذج رمزيّة أو متداخلة يُمكن الإفصاح عن البيئة الطبيعيّة (والثقافيّة) المستمرّة، كما يُمكن الإفصاح عن طبيعة نظام الكون. على سبيل المثال، حين يتوجّه المُصلّي في المسجد إلى مكّة ويسجد، فإنّه يموضع نفسه في العلاقة الصحيحة مع الله: الخضوع، وفي العلاقة الصحيحة مع بقيّة المسلمين، الذين يتوجّهون إلى القبلة ذاتها؛ ومن ثمّ فإنّ المصلّي يُعيد التناغم الكونيّ إلى حياته. (يتحدّث بعض الكتّاب عن ذلك كما لو أنّه هو الدين بامتياز)(١).

(*) المزاوجة هنا من المؤلّف (المترجم).

(١) لعلّ أبرز من ناقش هذا المُكوّن هو: Mircea Eliade, *Le Sacré et Le Profane* (Paris: Gallimard, 1965).

الذي تُرجم إلى الإنكليزيّة من الألمانيّة بعنوان: *The Sacred and the Profane* [وإلى العربيّة بعنوان: **المقدّس والمُدنّس**]. أما دراسة كليفورد غيرتز التفسيريّة للدين، فهي أيضاً تتناول مُكوّن «اتباع النموذج» فقط. انظر: =

ثانياً، يُمكن أن نُشير إلى مُكوّن «الدعوة»، حين يكون منتهى السعي هو حادثةً تاريخيّة لا يُمكن العودة إليها، في تاريخ له التزامه الأخلاقي الإيجابي. ففي الاستجابة للحظة الوحي، يُمكن النَظر إلى البيئة، بخاصّة المجتمع التاريخي كما هو وكما كان سيصبح، بصورة مختلفة جذرياً عما تبدو عليه في الظاهر، إذ يصبح التحدّي أمام الفرد هو إيجاد طرائق جديدة للاستجابة لهذه الحقيقة. على سبيل المثال، قد يُدرك قارئ القرآن بأنّ كلَّ شخص عظيم في العالم سيموت وسيُحاسب ومن ثمّ فإنه لا يستحقّ التبجيل الذي يحظى به، وأنّ عليه أن يجد طريقةً لتغيير علاقته المتذلّلة بهذا العظيم، وألا يحمل التزاماً تجاه أحد إلّا الله وحده. كان هذا المُكوّن الدعوي أساسيّاً في التقاليد التوحيديّة النبويّة (ومن هنا فإنّ بعض اللاهوتيين فد رأوا بأنّها [أي التقاليد التوحيديّة] تتجاوز «الدين» المحض، الذي يُفهم من خلال وضعيّة «اتباع النموذج»).

أخيراً، يُمكن أن نُشير إلى المكوّن الصوفي في التقوى الشخصيّة حين تسعى الذات الناضجة إلى المطلق الموضوعي في إدراكها الجوّاني الذاتي: عبر استكشاف الوعي أو التحكّم به، يُمكن للمرء أن يصل عبر ذاته إلى إيجاد معنى أكثر شمولاً في بيئته؛ على سبيل المثال، فالعابد الذي يتأمّل قدرة الله الخالقة وضآلة نفسه، قد يصل إلى الشعور بأنّ جسده ليس إلا قطرة سابحة في تيار هادر من القطرات، وستبدو له أهدافُه الدنيويّة سخيفة وتافهة، وسيبدو له أنّ طاعة الله هي وحدها الأمر الواضح والسهل.

= Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System," in: Michael Banton, ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (New York; London: Routledge, 1966).

وبالمناسبة، فإنّ هذه الدراسة تتضمّن مجموعة كبيرة من الظواهر التي نُطلق عليها لفظ «دين»؛ لأن ما تقوله ينطبق بالكليّة على ما أسميته العنصر الـ «توجيهي للحياة»؛ فعلى سبيل المثال، سينطبق ذلك بشيء من التعديل، أو حتّى من دون تعديل، على جانب «اتباع النموذج» في الشيوعيّة السوفياتيّة (بما في ذلك الواقعيّة الاشتراكيّة وغيرها). وإذا كنا نسعى للوصول إلى منظور ثقافي مُحدّد ومُقعّد، كما هي حال غيرتز، فإنّ ذلك سيكون صحيحاً؛ فما نطلق عليه «ديني» يبدو تنويعاً في الدرجة على فئة «التوجيهي للحياة» التي ذكرناها آنفاً. إذاً، يُمكن القول بأنّ «الديني»، سواء أكان في وضعيّة «الدعوي» أو «اتباع النموذج» أو «الصوفيّة» له وضعيّة تقابله في السلوك «التوجيهي للحياة» غير الديني، وهو ما يضع تأكيداً على دور الفرد في النظام الكوني. (ربما يُمكننا أيضاً أن نستعمل تعبير السلوك «الاختراقي للنفس» self-penetrational - الذي يتضمّن مثلاً أنواعاً من العلاج النفسي - للإشارة إلى الفئة التي يندرج تحتها السلوك الصوفي بشكله الديني).

بالنسبة إلى معظم المسلمين، الذين يهتمّون بالدين اهتماماً ثانوياً، كان السلوك التعبّدي غالباً ما ينتمي إلى طريقة «اتباع النموذج»؛ فيخضع المكوّنان الآخران لمكوّن «اتباع النموذج»: بقدر ما يدرك المرء التحدّي الذي يطرحه القرآن ويخوض غمار عمليّة تحوّل وعيه عن نفسه، بقدر ما يغذّي ذلك ويقوّي تجربة اتباع النموذج، بخاصّة بعد أن تجسّدت في الشريعة كنموذج كلّي. ولكنّ التقاليد الكبرى للتقوى الإسلاميّة قد نشأت وتطوّرت بالدرجة الكبرى في الصورة الدعويّة أو الصوفيّة؛ فقد عبّرتا عن استجابة تتسم إمّا بشعور دعوي تجاه التاريخ أو بحسّ صوفي تجاه الذات. وغالباً ما كانت الشخصيّات التأسيسيّة في الحياة الروحيّة للمسلمين تعمل من خلال إحدى هاتين الطريقتين؛ وبقدر ما يُعمّق الأفراد العاديّون وعيهم الروحي، بقدر ما يميلون إلى اتباع إحدى هاتين الطريقتين.

أ ـ التوجّهات الدعوية

في حقبة الخلافة العليا، كانت أبرز تقاليد التقوى الشخصيّة مطبوعة بالتوجّه الدعوي: فقد كان التزامها الإيجابي بالتحدّي الأخلاقي، الذي تمظهر في الأحداث التاريخيّة المتعيّنة، حاسماً لبنية الوعي والسلوك الديني. لا يعني هذا بأنّ مكوّن «اتباع النموذج» أو حتّى العناصر الصوفيّة كانت غائبة عن هذه التقاليد؛ فقد كان مكوّن «اتباع النموذج» ذا أهميّة أساسيّة بالطبع. ولكن، في جميع هذه التقاليد، أدى عنصر الدعوة دوراً أكبر من حجمه، على الأقل حين نُقارنه بمعظم الحياة الدينيّة في العصر الزراعي.

تقوى فرق أهل التقوى: حصريّتها وتفرّدها

في خضم معارضة أهل التقوى للمروانيين، عبّرت العديد من وجهات النظر عن رأيها في المسائل الدينيّة. ومنذ بداية الأزمنة العباسيّة، وصلتنا العديد من أسماء المدارس الفكريّة، أو على الأقل أسماء بعض المناصرين لهذا المعتقد أو ذاك المذهب؛ من الصعب أحياناً معرفة أيّ من هذه الأسماء يعكس اختلافاً حقيقيّاً في المزاج التعبّدي(٢). على أنّ أصحابها كانوا

(٢) في كثير من الأحيان يطلق العلماء لفظة «طائفة sect» على أي شكل من أشكال التجمّع، سواء أكان رأياً معزولاً أم مدرسة أساسيّة في الفكر أم كان جسماً دينيّاً منظّماً، من دون أيّ تمييز في نوع =

يشتركون في حمل شعورٍ عالٍ بالتحدّي التاريخي للإسلام بالصورة التي تجسّد عليها في القرآن. وغالباً ما كانت الاختلافات في الأنماط التعبّدية بين المسلمين على صلة مباشرة بالخلفيّة المشتركة لتقاليد الفرق التي تفرّعت عن فرق أهل التقوى في الأزمنة المروانيّة؛ وقد كانت هذه الاختلافات تعكس تشديدهم وتركيزهم المشترك على الأبعاد الاجتماعيّة والتاريخيّة للحياة الإنسانيّة. فقد نظر جميعهم إلى القدرة الإلهيّة على أنّها تعبّر عن نفسها من خلال مصائر المجتمعات الإنسانيّة، جيلاً فجيلاً، ولكنّهم اختلفوا في طبيعة النظر إليها. وهكذا فإنّ الاختلاف السياسي حول الإمامة كان يُمكن أن يولّد نتائج عميقة على المستوى الشخصي.

استمرّت التوجّهات الاجتماعيّة والتاريخيّة في إلقاء ظلالها على أشكال التقوى والتديّن لدى جميع الحركات التي خرجت من تحت عباءة أهل التقوى، وقد أضفتْ عليها مزاجاً متقشّفاً متزمّتاً، يُطالب بمعايير صارمة من الأخلاق العامّة المتحرّرة من الاستعراض والترف ومن الأشكال الأخرى من التنازل أمام الثقافة الأرستقراطيّة، التي يُمكن أن تُعتبر، من وجهة نظر مساواتيّة، نوعاً من الفساد والانحلال الاجتماعي. بالعموم، ساهمت هذه التوجّهات في جعل الإسلام وسيلة فاعلة للحفاظ على المصالح الاجتماعيّة للتقليد التوحيدي المستمرّ.

بينما نجد بأنّ بعض التقاليد القديمة قد تخفّفت - أو تعزّزت - في أشكال تديّن الفلاحين عبرَ نزوعٍ نحو مركزة الأسطورة، نجد أنّ السعي القديم من أجل الجمع بين الحياة الشخصيّة النقيّة والنظام الاجتماعي العادل كان أمراً أساسيّاً ذا أولويّة لدى المسلمين. فقد وصلت التقاليد الإيرانيّة - الساميّة الشعبويّة بين المسلمين إلى حالة من الازدهار والتفرّد المتسق مع نفسه(٣). لقد تمّ التعبير عن أحد جوانب الشعبويّة من خلال الشعور الكثيف والحادّ وغير العاديّ بالتفرّد الأخلاقي للمجتمع الحقّ، الذي قَبِل بالولاء

= التجمّع ودرجته. وهذا قد يُؤدّي إلى تشوّش لا داعي له (قارن ذلك بالقسم المخصّص لاستعمالات الألفاظ في المقدّمة).

(٣) لقد حاولت أن أطوّر هذه الفكرة بالتفصيل في دراستي إلّا أنّ الحاجة إلى إدراك التطوّر عبر مرور الزمن ملحّة هنا. انظر:
Marshall G. S. Hodgson, "Islam and Image," *History of Religions*, vol. 3 (1964), pp. 220-260.

للحظة الإبداع الحقيقيّة؛ أي للحظة الوحي الحقّ وما يكشفه هذا الوحي. فهذا المجتمع وحده من يحمل الحقيقة الصالحة للبقاء؛ وكلّ من يحمل هذا الولاء هو في الحقيقة متفوّق، ليس اجتماعيّاً فقط، بل على مستوى كوني أيضاً، على كلّ من رفضوا هذا الولاء. ومعيار التمايزُ الحقيقي والوحيد بين المؤمنين، داخل هذا الولاء، هو درجة التقوى. لقد شعر المسلمون بأنّهم المدافعون عن ديانة إبراهيم في وسط المجتمعات الذميّة التي تلطّخت بالوثنيّة.

تمظهر هذا الشعور بالتفرّد في إعلان الشهادة، التي تتكوّن من عبارتين متساويتين في الأهميّة: شهادة ألا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله. نظريّاً يُمكن تفسير هاتين العبارتين ـ وقد حدث ذلك في أحيان نادرة ـ على مستويات مختلفة: فالعبارة الأولى عالميّة وكلّية، أما الثانية فمتعلّقة بحالة خاصّة؛ ومن ثمّ فإنّ وضع اسم أيّ نبيّ آخر في العبارة الثانية سيُبقيها على ذات الدرجة من الصلاحيّة بوصفها شهادة على أركان الحقيقة الإلهيّة. لا يُمكن إنكار مكانة الأنبياء الآخرين. ولكنّ المسلمين الأتقياء لم يكونوا قادرين عمليّاً على الاعتراف إلا بأنّ التقاليد النابعة من حالات الوحي الأخرى للأنبياء لها صلاحيّة قانونيّة مؤقّتة بالمقارنة مع التقاليد التي نبعت من دعوة محمّد؛ فجميع التقاليد الأخرى قد تمّ تحريفها. ومن ثمّ فإنّ العبارة الثانية من الشهادة تحمل قوّة لا تُفصح عن نفسها مباشرة من خلال الكلمات: فالأمر لا يتعلّق بمحض «النبوّة»، التي يُمثّل محمّد نموذجها الحاليّ، ولكنّ نبوّة محمّد هي الحقيقة الأبديّة الثانية التي تشاطر حقيقة وحدة الله في السطر نفسه. أما نبوّة الأنبياء الآخرين فهي نتيجة لازمة عن اعتراف محمّد بهم. لقد كان موقع المسلم يتحدّد بمكانة صارمة لا تقبل المساومة، يحمل كلّ مسلم من المسلمين هذه المكانة: فالمسلم وحده، بخلاف جميع الأمم الكافرة، هو من حمل الأمانة، وهو وحده من تحمّل تبعات تمثيل الله على الأرض؛ أمّا الآخرون فإنّهم أقلّ من أن يكونوا بشراً تماماً. ولكن حتّى لو لم يكن المسلمون في هذه الفترة هم الحكام السياسيين الفعليين، فإنّهم كانوا أعضاء متساوين في المجتمع الذي يحكم، وكانوا يتشاركون مع هذا المجتمع على مستوى التصوّر الكوني، مكانته وقيمته.

تمّ التعبير عن جانب آخر من هذا التفرد في الدور المركزي الطاغي الذي أسهم به القرآن في تقوى المسلمين؛ ذلك أنّ القرآن كان مقروءاً من جميع الألسن، ولم يكن لأيّ نخبة مدرّبة أو متعلّمة أن تحتكره. لقد أسهمت جميع تجارب وتعاليم التوحيد ما قبل الإسلامي في صياغة الإسلام، الذي يُمكن أن نُعرّفه بأنّه أكثر أشكال التوحيد الإيراني ـ السامي شعبويّة؛ ولكن لم يكن يُسمح لأيّ شيء أن يحطّ من مكانة القرآن كنقطة التزام مركزيّة في هذا التقليد. يُمكن بالطبع تأويل الآيات القرآنيّة بعيداً عن دلالتها المباشرة، ويُمكن أحياناً إسقاط وجهات نظر غير قرآنيّة على القرآن. فعلى سبيل المثال، قد يجد من يقرأ القرآن من دون مفاهيم مسبقة بأنّ القرآن لم يخصّص سوى القليل من الاعتراض على الرسومات والمنحوتات مقارنة باعتراضه على الشعر؛ ومع ذلك، فإنّ تقوى المسلمين في الأزمنة العباسيّة قد قلبت المسألة، إلى درجة أنّ جميع الآيات التي تحدّث فيها القرآن عن الأحجار الرمزيّة [الأوثان] قد أصبحت تُشير إلى فنّ النحت، إذ باتت الأجيال اللاحقة ترى انحيازاتها المتأخّرة متجسّدةً، بأثر رجعي في القرآن نفسه. ولكن، ومع كلّ ذلك، فإنّ تحدّي القرآن المركزيّ ظلّ حاضراً بقوّة، وقد وجد التراث الإيراني ـ السامي قنوات مرّ عبرها إلى النصّ القرآني. وهكذا كان الأتقياء يُعرّفون الإسلام بالأساس بأنّه الاستجابة والولاء للقرآن ورسالته.

قوّة القرآن

أثبتت دعوة القرآن استمرار جاذبيّتها إلى أمدٍ طويل. فما حمل تحدّياً للعرب الأوائل في مكّة والمدينة حمل في ثناياه تحدياً لا يقلّ قوّة لتجار المدن والحرفيين المستقرّين فيما بين النيل وجيحون. وكما حدث في العديد من التقاليد الدينيّة، فإنّ الافتقار النسبي إلى التعقيد الفكري في بيئة محمّد، والذي كان واضحاً في القرآن، قد جعل القرآن يُسلّط الضوء على الحقائق الأكثر أساسيّة في حياة البشر. فالحالات المألوفة، والتشبيهات المقترنة بالحياة اليوميّة جعلت فهم القرآن سهلاً حتى على الأميين وغير المتعلّمين. ولعلّ الأهمّ من ذلك هو أنّ القرآن لم ينشغل بالتفاصيل الدقيقة للوعي الأخلاقي والجمالي لدى الطبقات المتعلّمة، فيعمى عن الصفات الأساسيّة التي يشترك البشر في الاتصاف بها من النبالة والضعة. ففيما

يتعلّق بقطع يد السارق، لا يُقدّم القرآن أيّ دفاع نظري دقيق (كما فعل مفسّرو القرآن وشرّاحه)، كما أنّه لا يُقدّم تفصيلاً للحيثيات والظروف القانونيّة للعقوبة؛ بل يُقدّم هذه العقوبة القاسية كحكم نهائيّ وقاطع، ضمن ظروف وعي البشر العاديين، سواء على السارق أو على أيّ شخص تُعميه الشفقة والرأفة عن رؤية مسؤوليّته، أو يقوده غضبه وغيظه إلى الانتقام الأعمى. وحتّى بالنسبة إلى من يشعرون بأنّهم قد وجدوا طريقاً أفضل من الطريق الذي كان متاحاً لأهل المدينة، للاستجابة لمتطلّبات العدالة كما تُطرح، فإنّ عليهم أن يتوقّفوا ليفكروا فيما إذا كانت استجابتهم متوازنة بدقّة فعلاً أو أنّها ملوّثة بمشاعرهم أو بافتراضهم عن صلاحهم واستقامتهم الشخصيّة.

هكذا، استمرّ القرآن في كونه تحدّياً كبيراً وهائلاً كما كان في مكّة والمدينة. استمرّ القرآن بشكله، حتى بعد نهاية الوحي الفعّال مع نهاية حياة محمّد، في كونه حدثاً وتشريعاً، لا مجرّد عبارات تُشير إلى الحقائق والمعايير. لم يكن القرآن مُصمّماً ليُقرأ بحثاً عن المعلومات أو حتّى بحثاً عن الإلهام، وإنّما لكي يُتلى باستمرار كفعل من أفعال الالتزام التعبّدي. كما أنّ القرآن لم يُصبح مجرد مصدر مقدّس للسلطة بعد انحسار المرحلة التأسيسية للإسلام. استمرّ القرآن بدوره النشيط عند جميع من قبلوا الإسلام بجديّة. إنّ علاقة المؤمن بالقرآن ليست علاقة تصفّح وقراءة متمعّنة، وإنّما علاقة تعبّدٍ بمعانيه؛ لا باستقباله استقبالاً سلبياً، بل بتأكيده لنفسه عبر تلاوته باستمرار: لقد كان حدث الوحي ووقعه يتجدّد في كلّ مرّة يعيش فيها المؤمن معاني القرآن وأوامره في أثناء الصلاة.

بناء على ذلك، فإنّ المتعبّد يذكّر نفسه من جديد، كلّما قرأ شيئاً من القرآن، بالتحدّي الهائل: التحدّي الذي يتلخّص في كلمة **التوحيد**. فهو يؤكّد من جديد بأنّ سلطة الإله الخالق وأوامره للإنسان أكبر من كل شيء آخر، من أيّ مصدر وسيط للقيم، ومن أيّ واجب آخر. وهكذا فإنّ المتعبّد يتعهّد بأن يعيش حياته وفقاً لما يطلبه القرآن من الفرد، في كلّ مرة يتلوه؛ وكلّ فعل من أفعال العبادة يُكرّسُ في نفس المتعبّد أوامرَ القرآن. إنّ كلّ آيات القرآن تُقدّم وتضيء، من زاويتها الخاصّة، التحدّي الرئيس نفسه، الذي يُطبّق من خلال عشرات التفاصيل في الحياة اليوميّة، أو الذي يُتصوّر من خلال

دروس الطبيعة والتاريخ[٤].

لقد أضفت القوّة الفريدة للقرآن ـ بدعوته الأفرادَ إيلاء كلّ اهتمامهم للتحدّي الواحد والشامل الذي يُقدّمه ـ مركّباً دينيّاً خالصاً للحركة النامية الرافضة للصور (الأيقونات) في التقاليد الإيرانيّة ـ الساميّة؛ وهي حركة جسّدت خصائص تقوى هذه التقاليد وشكل تحقّقها في الإسلام. لقد اعتُبرت الصور تعبيراً غير مناسب عن الدين النبويّ المتوجّه للإله الأخلاقي بسبب ارتباطها بالآلهة الطبيعيّة؛ ولكن هذه الحركة أصبحت مشتّتة ومنقسمة في حضور القرآن، وبعيدة تماماً عن أيّ ارتباط من هذا النوع؛ ذلك أنّ القرآن نفسه كان يُمثّل رمزاً محسوساً، يكاد يكون ملموساً، عن الإله الواحد الذي يعرض التحدّي.

إنّ هذا التحدّي بالأساس، وعلى نحوٍ جازم، تحدٍّ أخلاقيّ. فإذا كان القرآن يوجّه أبصارنا نحو إدراك عظمة الطبيعة، فإنّ ذلك لا يعني أن يُمجّد المؤمن جمال الله أو يقف خائفاً من حكمته، وإنّما يعني الحذر من قدرة الله على فرض أوامره. عند الأفراد الأكثر حساسيّة روحيّاً، فإنّ تركيز المرء الحصري لأفكاره على القرآن يُمكن أن يُولّد قوّة أخلاقيّة طاغية بإمكانها أن تُشكّل شخصيّته بأكملها. ومن ثمّ فإنّ وضع أيّ رموز أخرى في العبادة جنباً إلى القرآن، حتى لو كانت هذه الرموز تُشير بإخلاص إلى جوانب أخرى من الألوهيّة، سيتسبّب في النهاية، بحكم طبيعة قوّة الرموز في الوجود الإنساني، في تشتيت الطاقة التعبّدية المركّزة وتبديدها. ومثل هذا التحرير والإطلاق

(٤) ثمّة حاجة ماسّة لدراسة القرآن من وجهة نظر علمية حديثة تُقدّم طرائق بديلة لقراءة القرآن عن الطرائق التقليديّة في الغرب الحديث. فحتّى لو تمّ تقديم ترجمة أفضل للقرآن من الترجمة المتاحة، فإنّنا بحاجة إلى مُرفق موسّع مصاحب للقرآن يوضّح للقارئ الطريق عمّا يبحث. في ما هو متاح الآن للجمهور، انظر:

W. T. de Bary, ed., *Approaches to the Oriental Classics* (New York: Columbia University Press, 1959).

وهو كتاب مُختص في أساليب تقديم الأعمال الكلاسيكية الغريبة إلى طالب التعليم الغربي الحديث. يقول آرثر جيفري، المرجع الفيلولوجيّ في النصّ القرآني، بأنّ ما يستدعي حضور القرآن في الدراسة العامّة هو فقط مكانته الهائلة لدى المسلمين. ومن ثمّ فإنّه لا يرى بأنّ للقرآن أي قيمة دينيّة أو أدبيّة. وهو يُفسّر مكانته بأنّها نابعة عن مكانته اللاهوتيّة الفريدة، ولكنّه لا يقول بأنّ هذه المكانة بحاجة إلى تفسير في ذاتها؛ أي إنّ القرآن لا يجب أن يُعطى مكانة معتبرة لأسباب ذاتيّة إلا إذا منحه قارئه الملتزم به هذه المكانة اللاهوتيّة.

للمشاعر ليس وسيلة بديلة للاقتراب من الواحد [الله]؛ بل هو تقسيم وإضعاف للإخلاص المتوجّه إلى الواحد الأحد ولأوامره الأخلاقيّة كما تتجلّى في القرآن. ربّما يُمكن القول، من دون مجانبة الصواب، بأنّ مذهب وحدة الله ـ المقولة الأساسيّة في تطوّر الإسلام ـ هو تعبير لاهوتي عن وحدة فعل العبادة الأكمل، وتفانيها غير المجزّأ لتحقيق السيادة الأخلاقيّة لله على عباده.

وفقاً لذلك، كان الحضور المركزي للقرآن يستبعد مثل هذه التعبيرات الرمزيّة عن الجوانب المحدودة للعلاقة بين الله والإنسان كما تظهر في الأسرار المقدّسة في المسيحيّة. ومع استبعاد الأسرار المقدّسة، تم استبعاد حرفة الكهنة والقسّيسين الذين تستوجب هذه الطقوس وجودهم. كما أنّ الحضور المركّز للقرآن يستبعد بالضرورة التعبيرات الرمزيّة الأخرى عن الإدراك الروحي الذي يتمظهر في الفنون؛ وهو ما حدث لاحقاً مع البروتستانتيّة. ولكنّ مشاعر الأتقياء ذهبت إلى ما هو أبعد من مراعاة العبادات وتعهّد الأمكنة التي تقام فيها؛ فجميع مناحي الحياة يجب أن تقوم على روح دينيّة، ولا يجب التسامح إطلاقاً مع أيّ شيء يمكن أن يُنافس القرآن على استدعاء أعمق استجابات الروح. ومن ثمّ فإنّ جميع أشكال الحياة التخيّليّة كانت محلّ شبهة: العلوم والقصص الخياليّة، والموسيقى والرسم. فبقدر ما يكون الفنّ حقيقيّاً في ذاته، بقدر ما يتجاوز كونه إمتاعاً للحواس ويغدو استدعاء لحضور الروح؛ وهكذا فإنّ جميع الفنون منافِسةٌ بالقوّة للقرآن، وهي شكل ناعم وخفيّ من الوثنيّة. كما أنّ العلم ليس مجرّد إشباع موضوعي للفضول: فهو يتطلّب إخلاصاً أخلاقيّاً حازماً له. ولهذا فإنّ الأتقياء يُمكن أن يخافوا من جميع العلوم والفنون متى ظهرت، وبالطبع من جميع جوانب الثقافة العليا التي لا تتطابق مع الأهداف الأخلاقيّة التي يطلبها القرآن.

أخيراً، فإنّ وحدة التعبّد المتمركزة حول القرآن تعني حصريّة المجتمع الديني نفسه: فإذا كان التسامح مع أشكال العبادة المختلفة داخل الإسلام غير ممكن مهما كانت توحيديّة، فإنّ من الأصعب الاعتراف بشرعيّة أي مجتمع ديني منافس للمجتمع الذي يحافظ على الديانة القرآنيّة. إنّ مبدأ الإله الواحد يستلزم وجود وسط واحد للعبادة ومجتمع واحد للعبّاد.

النزعة الشريعويّة كتعبير عن التقوى القرآنيّة

كانت التجربة الروحيّة عند من أخذوا الإيمان بجديّة هي الدافع الأقوى ولا شك نحو حصريّة الإسلام، وذلك عبر إقصائها جميعَ الصور الدينيّة، وإقصائها جميع الرمزيات المنافسة للقرآن بالعموم، بل وجميع المجتمعات المنافسة أيضاً. غير أنّ هذه القلّة من الجادّين لم يكن لها أن تفرض بنفسها أيّ درجة من الحصريّة. فلم تكن تلك المشاعر لتؤثّر لو لم تتصادف وتتزامن مع النزوعات الشعبويّة الأعم، بالصورة التي تعزّزت بها في البيئة التجاريّة: عدم الثقة بالأرستقراطيّة، وحياتها المترفة الاستثنائيّة، التي تشمل جميع العلوم والفنون الحقيقيّة؛ والسعي نحو استبدال روائع الثقافة العليا في المجتمع العالي بتفوّق المجتمع المقدّس، الذي يجد فيه كلّ فرد عاديّ كرامته في العلاقات الأخلاقيّة اليوميّة في حياته. إذاً، فقد كانت القناعات الروحيّة للأتقياء فاعلة فقط في المناطق التي عزّزت فيها العواطف الشعبويّة الشعور التعبّدي. بناء على ذلك، فإنّ الأشكال الأكثر ترفاً من الفنون، والتي تتطلّب درجة عالية من الذائقة والموارد الأرستقراطيّة أو الكهنوتيّة كالنحت، كانت ممنوعة في الغالب؛ في حين أنّ الفنون التي يُمكن لجميع الطبقات أن تتداولها كالشعر، لم تكن مُدانةً في الغالب الأعمّ. على أنّ الدافع الشعبويّ نفسه لم يكن ليلقى هذا النجاح لو لم يكن مدعوماً بالتبصرّات الروحيّة لأصحاب الحسّ الاستثنائي؛ لقد كان المسجد هو المكان الذي يحظى به هؤلاء الرجال بمكانة مميّزة، وهو المكان الذي كانت فيه المشاعر الحصريّة فاعلةً بشكلها الكامل.

على أيّ حال، إنَّ الجزء العالمي من رؤية الإسلام ـ أي أمله بالوصول إلى العدالة المساواتيّة التي تقوم على المسؤوليّة الإنسانيّة في ظلّ القيم والمعايير المتعالية ـ هو ما أطلق حصريّة الإسلام وفرادته. إنّ الاستجابة المباشرة لهذه الرؤية هو ما أتاح لها أن تتجسّد في التقليد الحيّ؛ والالتزامُ المسؤول بها هو الذي أعطى لهذه الرؤية زخمها في المجتمع الفعليّ، وجعل الإسلام كياناً مغلقاً مستقلّاً عن القيم والتقاليد المنافسة. وأصبح القرآن ـ الذي أضبحت الرمزيّات الإسلاميّة مقصورةً على كلماته وآياته ـ هو الصورة الصلبة العظيمة الوحيدة في الإسلام.

على الرغم من القوّة المباشرة للقرآن، فإنّ النص في حدّ ذاته لم يكن

كافياً، ربما، لتركيز التقليد بقوّة لو لم يكن مرتبطاً بقوّة بحياة المجتمع الجارية. في زمن محمّد، كان القرآن يجيب ويتفاعل مع الأحداث الجارية، يُرشدها ويوجّهها. وكان على المسلمين في الأجيال اللاحقة أن يجدوا مكافئاً يوازي مفعوله هذا المفعول. كان أحد الحلول المقدَّمة، والذي تجسّد في تحدّي الحياة اليوميّة، هو العمل على صياغة مجموعة من القواعد للأخلاق العمليّة تكون متسقة مع العبادة القرآنيّة. وهنا ظهرت الشريعة، جسماً مستقلّاً من القوانين التي تناولت الحالات التفصيليّة الكثيرة. في هذه العمليّة (التي لم تتوقّف أبداً)، أدى القرآن دوراً مركزيّاً، ونَفَذَ بفعاليّة إلى حياة المجتمع.

اكتسبت الشريعة قوّة عاطفيّة وشعوريّة إضافيّة لأنّها جسّدت الولاء للمجتمع المسلم، الذي كانت تصف طُرقه المثاليّة وترسمها. سرعان ما تكمّلت النزعة الحصريّة الكامنة في القرآن بالحصريّة المتجذّرة في المجتمع المسلم التاريخي. ففي التفاعلات التي تلت أحداث الفتنة الثالثة وانتصار العباسيين، تمّ التأكيد صراحةً على هذا التوجّه الجماعي communal لروح الشريعة: أي الولاء لمجتمع المسلمين ولو كان ذلك على حساب أيّ قيمة أخرى. لقد امتزج ذلك بسهولة مع روح الشريعة؛ فبالنسبة إلى أهل التقوى، الذين رفضوا قيادة المروانيين ولم يحبّوا حكم العباسيين، كان التماهي مع المجتمع يعني فقط قبول الشريعة.

في الدوائر الشيعيّة، ساعدت هذه الروح على ضبط المنظّرين الغلاة ولجمهم؛ فقد وجد الإمام جعفر الصادق، بعد مدّة قصيرة من مجيء العباسيين، بأنّ من الحكمة أن يتبرّأ من أحد أتباعه البارزين من الغلاة، وهو أبو الخطاب [محمد بن أبي زينب الأسدي، مؤسّس الفرقة الخطابيّة]، لتماديه في إنكار روح الشريعة الصاعدة؛ فقد كان مهتمّاً بالرمزيّات الباطنيّة أكثر من اهتمامه بالتطبيقات القانونيّة والفقهيّة (بعد ذلك بفترة قصيرة، أعدم أبو جعفر المنصور أبا الخطاب بتهمة الهرطقة). بالمجمل، تمّ كبح جموح المنظّرين الغلاة في ذلك الوقت، على المستوى اللفظي على الأقل، كي لا يُسيئوا إلى الشريعة. وهكذا، فإنّ المنظّرين اللاحقين من الشيعة الجعفريّة قد رفعوا أئمّتهم إلى مرتبة كونهم **حجّة** من الله أو إلى مرتبة كونهم حملة للنور الإلهيّ؛ وكلا المفهومين يضمر حمولات ميتافيزيقيّة واسعة في التقليد

الإيراني - السامي؛ ولكن (وخلافاً لممارسة الغلاة الأوائل) لم يُوصف الأئمّة منذ ذلك الحين فصاعداً بالنبوّة ولو بشكل ثانوي إلا من ناحية المضامين الثانويّة المضمرة في المصطلح، مراعاةً للسيادة القانونيّة المشتركة للنبيّ.

ظهر مزاج جماعي مشابه بين الفقهاء أنفسهم. فأبو يوسف، تلميذ أبي حنيفة، شدّد، في بغداد، على المعايير الفقهيّة القديمة، القائمة منذ الأزمنة المروانيّة؛ وكذلك فعل الأوزاعي، شيخ المدرسة السوريّة، الذي كان يحنّ بطبيعة الحال إلى زمن سيادة السوريين. ومن خلال هؤلاء الرجال، تمكّن جزء من النزعة العربيّة القديمة من النجاة والحضور بطريقة ما في شريعة أهل التقوى.

ولكن، مع ذلك، لم تكن هذه النزعة الشريعويّة Shar'ism كافية وحدها للمشاركة الحيّة في القرآن، ومن ثمّ لتشكيل محتوى كامل لحالة حيويّة من التقوى. لقد كانت بعض أنواع «الذهنيّة الشريعيّة» عامّةً بين الحركات الإسلاميّة التي نبعت من فرق أهل التقوى؛ ولكنّ كلّ فريق منهم أضاف إليها مكوّنات إضافيّة.

علينا أن نناقش هنا أوّلاً أنواع التقوى التي ظهرت بين أولئك الذين رفضوا التصالح والتسوية لتأسيس نظام للمسلمين، الخوارج والشيعة على وجه الخصوص: الشيعة الزيديّة بتمرّدهم السياسيّ الدائم، والمجموعات الشيعيّة الراديكاليّة الكبرى، الإثني عشريّة بانتظارهم المهدويّ، والإسماعيليّة بذهنيّتهم الباطنيّة الحصريّة والتآمريّة. ثمّ علينا أن نعود إلى أولئك الذين قبلوا بمفهوم الجماعة كما تأسّس واستقرّ، بخاصة الأخلاقيّين المعتزلة ومنافسيهم الشعبويّين والمركّزين على الولاء [للجماعة] من أهل الحديث، الورثة الرئيسين لمجموعات أهل التقوى؛ والصوفيّة أيضاً، الذين شكّلت روحانيّاتُهم الأساس لمعظم الحياة التعبّديّة للمسلمين في القرون الأخيرة. وعليّ هنا أن أستعرض ما أراه واضحاً في هذه التقاليد المختلفة، وأن أهمل ما لا أراه كذلك؛ ومن ثمّ فإنّ ما سأقوله قد يبدو أكثر اطّلاعاً ومعرفة مما هي عليه الحال. ولكن، فقط عبر الدراسة المتعمّقة لتقوى القادة والأفراد النموذجيين في كلّ تقليد، يُمكننا أن نأمل بالوصول إلى فهم

كافٍ لما لا يزال حتى الآن في كثير من الأحيان مجالاً للتخمين والظنّ.

لقد رأينا في بداية الأزمنة العباسيّة كيف بدأ التمييز بين الشيعة، المناصرين لعليّ، والذين يتطلّعون لتنقية الإسلام من جديد، وبين أهل الجماعة، المؤيّدين لتضامن المجتمع، والذين يتطلّعون للحفاظ على ما تمّ إنجازه بالفعل. وقد اجتذب كلا الموقفين أشخاصاً مستعدّين للمخاطرة بكلّ شيء في سبيل المبدأ والمثال، ثمّ أشخاصاً يميلون إلى اعتبار أنّ ما حدث كان أفضل ما يُمكن أن يحدث. ضمن هذين الولاءين الواسعين ظهرت تمييزات إضافيّة: تعكس (داخل كلّ مجموعة) النزوعَ المثالي الباحث عن الكمال، والنزوعَ العملي الباحث عن المحافظة على ما تمّ إنجازه، أو تعكس تمييزاً آخر بين من يميلون إلى أنّ الحقيقة مسألة ظاهريّة عموميّة مُتاحة للجميع ومن يرونها شأناً باطنيّاً مقصوراً على فئة أو نخبة معيّنة. ومن بين هذه التركيبات المختلفة وغيرها، ظهرت مجموعة من الحركات القويّة التي حملت معها أنماطاً مميّزة من التقوى، وأدى بعضها أدواراً تاريخيّة كبرى.

مثلت اثنتان من الحركات ـ اللتان استمرّتا لوقت طويل في الأزمنة العباسيّة ـ روحَ الصرامة الحاضرة بين أهل التقوى المعارضين. وقد طالبتا بمعايير أعلى من المعايير السائدة، وطالبتا جميع المسلمين بذلك من دون كثير تسامح مع الضعف الإنساني. وتدريجيّاً، ضعفت الحركتان خلال أزمنة الخلافة العليا، واستمرّتا لاحقاً في أمكنة معزولة. ولكن، ما دام أنّ الإمبراطوريّة المركزيّة القويّة كانت ما تزال تمثّل تحدّياً سياسيّاً واضحاً للمصلحين الصارمين، فإنّ هاتين الحركتين قدّمتا أجوبة مقنعة لبعض الأمزجة.

كان الخوارج ـ الحركة الأكثر شهرة بصرامتها الاجتماعيّة ـ قد أنكروا ورفضوا التشيّع كحركة للإصلاح. لقد لاحظنا كيف حاول الخوارج الحفاظ على درجة مطلقة من المساواة والمسؤوليّة بين المؤمنين في مجتمع متجانس ولو كان ذلك على حساب التخلّي عن المجتمع المسلم الكبير، والانكماش إلى مجموعة من فرق المقاتلين المستقيمين. كان الخوارج مهتمّين بشدّة بأسئلة الشريعة، ولكنّهم أصرّوا، فوق كلّ اعتبار، على أهميّة النظام العام الصالح والفاعل. في بعض الأحيان كانوا يمارسون سلوكاً متسامحاً يُنكره

أهل التقوى الآخرون نظرياً، لكي يتمكّنوا من تطبيق نظريّتهم عملياً. ولكنّ مزاجهم بالعموم كان طهورياً وعسكريّاً بدرجة مفرطة. تمكّن الخوارج الإباضيّة من تأسيس نموذج ومعيار عام، بين عددٍ معتبر من السكان في المناطق البعيدة ذات الغالبيّة المسلمة (لا سيّما في عُمان في شرقي الجزيرة العربيّة)، وقد كان هذا النظام مناسباً على المستوى الخارجي على الأقل. بعد القرن الثامن، لم يعدِ الخوارجُ حركةً مهمّة إلا في هذه المناطق.

أما داخل الحركات الشيعيّة، فقد ظهر موقف مشابه مع الزيديّة؛ فقد أصروا، منذ زمن القاسم الرسّي (ت. ٨٦٠)، أكبر منظّريهم، بأنّ الإمام الحقّ يجب أن يكون علويّاً (ينحدر من نسل فاطمة) قادراً على الجمع بين المعرفة الفقهيّة والتعاليم الدينيّة بعمق، وبين المبادرة والفطنة السياسيّة اللتين تؤهّلانه لقيادة تمرّد مسلّح ضدّ السلطات. يُمكن أن لا يكون الإمام من نسل الحسن أو الحسين، ولا يُشترط فيه أن يكون ابن إمام؛ ولا يُشترط أن يكون هناك إمام لكلّ زمن إن لم يظهر من هو مؤهّل بالفعل للقب الإمام. وقد كانت نتيجة ذلك هي ظهور سلسلة من الأئمّة الأكفاء، الذين حكموا مناطق بعيدة أيضاً، بخاصّة في اليمن.

التشيّع، تقوى الاحتجاج

بعد الإحباط الكبير الذي أصاب توقّعات الأتقياء في زمن الثورة العباسيّة، طوّر التشيّع مسارَه الخاصّ شيئاً فشيئاً، وطوّر أشكاله الخاصّة من التقوى. فقد طوّر الشيعة تدريجيّاً منطقهم الخاصّ في الشريعة وتنويعاتهم الخاصّة منها. غير أنّهم أضافوا إليها جرعة كبيرة من **الولاء العلوي**، الذي اتخذ طابعاً دينيّاً مكثّفاً (أستعمل مصطلح «الولاء العلوي» لوصف المركّب الواسع من المواقف الدينيّة المرتبطة بالولاء للعلويين؛ ليس توقيرهم واحترامهم فقط، وإنما أيضاً مجموعة الأفكار المضخّمة حول شخص محمّد وحول افتراض وجود تعاليم سريّة نقلها إلى عليّ ونقلها عليّ بدوره إلى ذريّته، سواءٌ أظهرت هذه المواقف بين أهل السنّة والجماعة أم بين من يعرّفون أنفسهم بأنهم شيعة بالمعنى الدقيق للكلمة، ويرفضون موقف الجماعة صراحة). بالنسبة إلى الشيعة، لم يكن كافياً أن يكون القانون مجموعة مستقلّة من المعايير الموثوقة التي يحافظ عليها المجتمع ككل في وجه أيّ

حاكم. فلا بدّ من ضمان وجود استمراريّة واتصال، كما كان في زمن محمّد، بين المتحدّث باسم هذه المعايير الموثوقة والإرادة الإلهيّة: أي وجود إمام حقّ. وهذا ما يُقدّمه الولاء العلوي.

شعر الشيعة منذ وقت مبكّر بأنّ علياً ليس مجرّد خليفة من بين مجموعة من الخلفاء، بل إنّه كان صاحب سلطة خاصّة تؤهّله لقيادة مجتمع محمّد؛ فبحسب ما استكشفه الشيعة من المضامين الكامنة في قيادته المبكّرة والتزامهم الأخلاقيّ نحوه، أصبحوا مقتنعين بأنّه هو وحده من حاز - من خلال قربه من ابن عمّه وحميه النبيّ - على **العلم** الضروريّ لتوجيه الضمائر وحيوات المسلمين الحقيقين؛ أي العلم بالقانون الصحيح وبالعدل، وربّما العلم بأشياء أخرى أيضاً. وبتخلّي المسلمين عن عليّ، شعر الشيعة بأنّ جملة المسلمين قد نبذوا الحقّ؛ ومنذ ذلك الوقت، أصبح الأتباع الحقيقيّون لمحمّد هم القلّة التي بقيت موالية لعليّ وعائلته، والتي استمرّ العلم المقدّس بالانتقال فيها جيلاً فجيلاً(٥).

مثّل ذلك نقطة انطلاق لحالة من الحوار النشيط والمتنوّع بين من شعروا بأنّهم بمثابة بقايا نخبة، يجب أن يتمايز إسلامهم عن إسلام عوام قطيع النواصب. وعلى الرغم من أنّ الولاء العلويّ بالعموم قد بقي حاضراً بين عموم السكان، الذين كانوا يشعرون في الغالب بأنّ أيّ علوي يُطالب بالخلافة يستحقّ أن يُسمع، إلا أنّ الملتزمين بقضيّة العلويين لم يروا ذلك كافياً. أما الزيديّة، فقد طوّروا (كما لاحظنا سابقاً) ولاء علويّاً كامل الأركان، يقوم على أساس طائفي، وإن كان يصعب وصفه بأنّه باطني/ نخبوي esoteric.

على خلاف الموقف الزيدي، الذي لا يُقدّم إلا نسخة أكثر طهوريّة من

(٥) يظهر جزء من مزاج «الولاء العلوي» في دراسة لويس ماسينيون. انظر:
Louis Massignon, *Salman Pak et les premices spirituelles de l'Islam iranien*, publications de la Société des études iraniennes et de l'art person; 7 (Tours, Arrault et die., 1934).
ثمّة قائمة للدراسات الممتازة التي قام بها ماسينيون للتشيّع والتصوّف في «الفهارس» في المجلّد الأوّل من: *Melanges Louis Massignon*, 3 vols. (Damascus: Institut Francais de Damas, 1956-1957), vol. 1.
وهي مجموعة غنيّة من المقالات حول الدين الإسلامي وحول بعض المسائل الإسلاماتيّة الأخرى.

التصوّر العادي للمسلمين، نجد أنَّ موقف الشيعة الأكثر تطرّفاً، الذين التزموا بتعيين الإمام عن طريق النصّ كأساس للاستمراريّة الطائفيّة، قد أصبح أكثر تأثيراً حتى في أوساط من لا يتبنّون هذا الموقف. يُقدّم هذا الموقف نمطاً مميّزاً من التقوى يُخاطب أمزجة إنسانيّة واسعة ومتعدّدة، ويحظى بأهميّة خاصّة داخل البنية التي تُقدّمها التقاليد التوحيديّة. أوّلاً، كان هذا موقفاً نخبويّاً/ باطنيّاً: فقد بحث الشيعة المتطرفون عن حقيقةٍ ذات امتياز خاصّ لا يستطيع العامّة أن ينالوها، ولا يُمكن إلا لمن يستحقّونها أن يعلموها ويُعلّموها. إنّ فكرة الأسرار، والحكمة الخفيّة، التي لا يُمكن سوى لنخبة جديرة أن تنالها، هي نتيجة حتميّة للموقف القائل بأنّ قلّة قليلة تحظى بامتياز أن تُدرك المصير الحقّ للمسلمين وأن توالي القادة الحقيقيين للإسلام. وهكذا، ركّزت الطائفيّة الشيعيّة اهتماماتها على العلم الخاصّ بالأئمّة، الذي لا يُقدّره سوى الشيعة. ولكنّ التماس العلوم الباطنيّة لم يكن كافياً لوحده؛ فهناك أشكال أخرى في الإسلام من الباطنيّة أثبتت توافقها مع موقف أهل السنّة والجماعة؛ بخاصّة المقاربة الباطنيّة للتجربة الجوّانيّة الفرديّة الصوفيّة، التي يُمكن للمريد فيها أن يتلقّى علومه فقط من خلال شيخ خبير. إنّ ما يُميّز النزعة الباطنيّة/ النخبويّة للتشيّع هو أنّها تعبّر عن رؤية للتاريخ متاحة فقط لأصحاب الامتياز؛ إنّها باطنيّة «دعوية».

في الجانب اليومي من العقيدة المشتركة، التي يجب أن يعتنقها الجميع من دون تمييز، والظاهريّة بالتالي (من وجهة نظر باطنيّة)، فإنّ المفهوم القائل بأنّ التاريخ قد بدأ وسينتهي نهايةً حاسمة هو فكرة أساسيّة للموقف الأخلاقي للتوحيد. لقد طوّرت جميع التقاليد في مرحلة مبكّرة مذهباً أخرويّاً، يُفصّل في ما سيحدث في نهاية الزمن، حيث سيُحاسب البشر جميعاً ويكافؤون أو يُعاقبون. (كان هذا مُتضمّناً في مزاجهم الدعوي من التقوى، كما تمّ التعبير عنه في الاصطلاحات التوحيديّة). ولكنّ التصوّرات الأخرويّة الظاهريّة لا تعدو كونها مصيراً شخصيّاً؛ صحيحٌ أنّ اتّباع المجتمع التاريخي الواحد الحقّ سيكون أمراً مهمّاً، ولكنّ ذلك لن يكون جزءاً من التاريخ، لأنّه لن يحدث إلا بعد أن ينتهي التاريخ. إضافة إلى هذه المقاربة المعتدلة، كان ثمّة تركيز دائم أكثر راديكاليّة داخل التفكير الأخروي في هذه التقاليد: النزعة المهدويّة. لا يقتصر الأمر هنا على وجود حساب نهائي بعد التاريخ، بل إنّ

التاريخ نفسه سيكتمل بألفيّة [ألف سنة] من الهناء والنعمى، إذ سيُوضع العالم الذي نعرفه على السكة الصحيحة ضمن التاريخ. كانت الرؤى المهدويّة تعبّر عن احتجاج اجتماعيّ قويّ؛ فهي تصوّر كيف أنّ عظماء الأشرار في العالم سيُذلّون أو يُدمّرون بسرعة كبيرة، وسيُرفع الوضعاء، الذين أثبتوا قدرتهم على الحفاظ على الإيمان والولاء الحقّ، لينالوا طيّبات هذا العالم من دون مضطهِدين ولا طغاة، وستمتلئ الأرض عدلاً كما امتلأت جوراً وظلماً بحسب العبارة الشيعيّة.

لم تكن مثل هذه التوقّعات تعني مجرّد الأمل بالمستقبل، بل كانت تعني أيضاً إعادة تقييم الحياة الاجتماعيّة والتاريخيّة في الحاضر. ففي ضوء ترقّب حدوث ذلك ـ وقد كان كلّ جيل يجد الأسباب المقنعة ليفترض بأنّ ذلك سيحدث في زمنه ـ كانت الترتيبات الاجتماعيّة والسياسيّة تبدو مؤقّتة وقابلة للتغيّر. فقد كان من الممكن في أيّ لحظة أن يظهر المهدي الموعود ويختبرَ المؤمنين عبر دعوتهم أن يشرعوا بتحوّل اجتماعي هائل تحت قيادته، مع وعد بالعون الإلهي إن لزم الأمر. ولكن، حتى قبل ظهور المهدي، فإنّ الدور الاجتماعي للعناصر المختلفة من السكان بات يتحرّك في مناخ مختلف عند من يدركون ما الذي سيحدث في نهاية التاريخ؛ إذ يُمكن لكلّ حدث تاريخي دنيوي أن يكون بشارة تُهيّئ لظهور المهدي. وهكذا فقد كان المؤمنون في حالة ترقّب واستعداد دائمين، وكانوا مستعدّين دوماً للاضطلاع بدورهم في الأحداث النهائيّة. بهذه الطريقة، فإنّ الرؤية المهدويّة كانت تحوّل التاريخ كلّه، حاضرَه ومستقبله، إلى مسرح دراماتيكي. ولكن، بقدر ما كانت هذه الرؤية المهدويّة تُؤخذ على محمل الجدّ، بقدر ما كانت تعارض الرؤى الاجتماعيّة الأخرى. وهكذا فقد كان على الرؤية المهدويّة، على المستوى الاجتماعي والفكري، أن تأخذ طابعاً باطنيّاً، ولو كنوع من الدفاع عن نفسها.

مع توقّف الشيعة عن محاولة القيام بأيّ فعل سياسي مباشر، أصبح التشيّع هو الرافعة الأساسيّة للآمال المهدويّة، التي استمرّت في التعاليم الباطنيّة. بالنسبة إلى الشيعة، فإنّ للقرآن تأويلات سريّة تجعله يتحدّث عن الأئمّة ومصائرهم؛ كما أنّ كتب التنبّؤات ـ التي كانت تُتداول بوصفها منسوبة إلى الأئمّة، بخاصّة إلى جعفر الصادق ـ كانت تسرد الأحداث بشكل

سوداويّ وبطريقة ملتبسة تسمح لكلّ جيل أن يرى في أحداث عصره انعكاساً لفِتَنِها وآمالها. كان العديد من الشيعة مهتمّين أيضاً بالتعاليم الباطنيّة؛ بخاصّة العلوم الغامضة كالخيمياء. ولكنّ الرؤية الباطنيّة للتاريخ كانت هي جوهر التشيّع الراديكالي. حتى عندما انتشرت الرؤى المهدويّة بين أهل السنة والجماعة، فإنّها انتشرت غالباً بصيغ الولاء العلوي.

انبنى هذا التفكير الباطني الشيعي بالدرجة الكبرى على أعمال منظّري الغلاة الأوائل؛ فقد ضخّمت تكهناتُهم دورَ الإمام كمخلّص للبشر، وأدخلت أحياناً بعض المفاهيم الباطنيّة التي تنتمي إلى هرطقات ما قبل إسلاميّة. وبات يُنظر إلى الإيمان على أنّه حالة من إخلاص شخصيّ للبطل الإلهيّ، مما أنتج في كثير من الأحيان نوعاً من الحماسة العنيفة. غير أنّ هؤلاء المتحمّسين المتعصّبين لم ينفصلوا عن أشخاص أقلّ رؤيويّة، يهتمّون فوق كلّ شيء بالإمام الحقّ كمُقرِّر للقانون المقدّس، ويكبحون جماح فضولهم عن المسائل الأكثر باطنيّة من ذلك. ومن هذه البيئة المتنوّعة، ظهر التشيّع الإثنا عشري، والإسماعيلي، والجعفري.

الشيعة الإثنا عشريّة

من بين المجموعات الشيعيّة الراديكاليّة ـ التي كانت تتمركز حول حفيد حفيد عليّ، جعفر الصادق، في زمن الثورة العباسيّة ـ لم تحظَ إلا مجموعة واحدة بمستقبل كبير: جزئيّاً لأنّ الحركة التي تعود إلى محمد ابن الحنفيّة قد انتهت مع القضيّة العباسيّة؛ وجزئياً بأثر السلالة الفاطميّة المنحدرة من نسل جعفر؛ وبالطبع بسبب ملاحقتهم فكرياً وسياسياً منذ زمن جعفر. تابعت إحدى أبرز الطوائف التي صدرت عن هذه المجموعة مبايعة ستّة أئمّة بعد جعفر الصادق. وفي كلّ مرة يموت فيها الإمام ويصبح تعيين خليفة له أمراً مطلوباً كانت تبرز الأسئلة حول طبيعة الإمامة (هل الوارث التالي مؤهّل لهذا المنصب؟)، وبالتالي كانت تبرز أسئلة أخرى حول المجموعة ومذهبها الاعتقادي، وكانت هذه المسائل تُحلّ من خلال اختيار الإمام التالي، الذي نادراً ما كان يتمّ اختياره بالإجماع. وباستثناء حالة الإسماعيليّة، فإنّ الجزء الأكبر من هذه المجموعة، الشيعة الإثني عشريّة، قد استقرّت في النهاية على خطّ واحد، وغاب صوت المعارضين فيها تدريجيّاً.

الشيعة الجعفرية والزيدية

جعفر الصادق (ت. ٧٦٥)
(دُفن في المدينة)

إسماعيل
(توفي قبل والده)

محمد

ثلاثة أئمة يُزعم اختفاؤهم.

عبد الله المهدي الفاطمي حكم بين ٩٠٩ ـ ٩٣٤ كخليفة في المغرب.

القائم [بأمر الله الفاطمي] (ت. ٩٤٥) حافظ على الموقف ضدّ الخوارج.

المنصور (توفي ٩٥٢)

المعزّ (ت٩٧٥,) أسس الدولة الفاطمية في مصر، ٩٦٩.

- الإسماعيلية -

عبد الله (في البداية تمّ القبول به كإمام من قبل الغالية؛ توفي دون أبناء).

موسى الكاظم (ت. ٧٩٩) سجنه العباسيون في بغداد، ودُفن في الكاظمية.

علي الرضا (ت. ٨١٨) ولي العهد للمأمون، دُفن في مشهد ـ طوس.

محمد: [يُلقب بـ] { التقيّ / الجواد (ولي الإمامة وهو صغير السنّ).

علي: النقيّ الهادي (ولي الإمامة وهو صغير السنّ).

الحسن العسكري (ت٨٧٣, في سامراء دون أي ابن معلوم).

جعفر (قبل به البعض وارثاً للإمامة).

(كما هو مزعوم)

محمد المنتظر، مختفٍ، إلى أن يعود بصفة المهدي.
يمثله أربعة وكلاء، رابعهم علي بن محمد السمري، رفض أن يوصي إلى أحد بعده، فانتهت معه **الغيبة الصغرى** وبدأت **الغيبة الكبرى**.

- الإثنا عشرية -

محمد، ثار في الحجاز، ٨١٥، مع أبي السرايا، الذي كان قائداً لإمامين في الكوفة، ٨١٤ ـ ٨١٥

محمد بن القاسم (الحسينيّ) في مرتفعات بحر قزوين، ٨٣٤.

(القاسم الرسي، ت٨٦٠, الإمام الزيدي المنظّر: لم يقم بثورة فعّالة).

الحسن بن زيد (ت. ٨٨٤) ظهر في طبرستان، ٨٦٤؛ (نجح في تأسيس سلالة استمرّت حتى ٩٢٨).

يحيى بن عمر بن الحسين بن زيد، في الكوفة، ٨٦٤ (بعد ذلك فقدت الكوفة أهميتها).

يحيى الهادي إلى الحق، خرج في اليمن، ٩٠١ ولقي نجاحاً (ت. ٩١١)

ـ الزيديّة ـ

لم أُشر إلى بعض الثورات الأخرى للعلويين خلال هذه الحقبة (في مكة وقُم وغيرهما). الحسين بن علي (الحسنيّ) في موقعة فخ، قرب مكة، ٧٨٦. إدريس في غرب المغرب (فارّاً من موقعة فخ)، ٧٨٩. يحيى (الحسنيّ) في الديلم، ت. ٧٩٢.

تمّ الاعتراف بجعفر الصادق خليفة لوالده من دون معارضة تقريباً؛ فقد كان شخصاً متعلّماً ومُحترماً من قِبل الجميع، ولم تكن الرؤية الطائفيّة للإمامة قد تشكّلت بالفعل. ولكن موته قد دفع بالكثير من الأسئلة إلى الواجهة. فقد عيّن جعفر ابنه إسماعيل خليفةً له، عبر قاعدة التعيين بـ**النصّ**، وهو ما يُفترض أن يحسم المسألة برمّتها؛ ولكنّ اسماعيل توفي قبل والده؛ فهل الإمام قابل للخطأ [غير معصوم] في مسألة على هذه الدرجة من الأهميّة؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فهل كان الإمام يُخفي معرفته بما سيحدث بهدف حماية الوارث الحقيقي من عيون السلطات، التي كانت تنظر إلى أئمّة الشيعة بعين الريبة والشكّ؛ أم أنّ التعيين في حقّ الأئمّة، مثله مثل بقيّة الشؤون البشريّة، مسألة عارضة يُمكن فيها استبدال خليفة الإمام بآخر؟ من دون الوصول إلى اتفاق عام حول هذه المسائل، توجّه معظم الشيعة إلى الابن الأكبر من أبناء جعفر الأحياء، «عبد الله»، الذي ادّعى بأنّه حظي بتعيين آخر من أبيه. اعترض البعض عليه بحجّة أنّه لا يمتلك ما يكفي من العلم. فهل كان هذا اختباراً من قبل بشر عاديين؟ بعد عدّة أسابيع، أكّد موت عبد الله من دون تعيين وارث له هذه الشكوك حوله. اتجهت الغالبيّة لاختيار ابن آخر [للجعفر الصادق] وهو موسى الكاظم، ولكن من دون أن يتفقوا جميعاً حول ما إذا كان موسى خليفةً لعبد الله أو أنّه هو الإمام الحقّ الخليفة لجعفر الصادق؛ ذلك أنّ إجابات هذه الأسئلة كانت تعتمد على كيفيّة فهم المرء وتصوّره لما يعنيه علم الإمام. غير أنّ الكثيرين تمسّكوا بتعيين إسماعيل واعتبروا بأنّ الإمامة باتت في نسله؛ وهؤلاء هم الإسماعيليّة. في حين اعتبر آخرون بأنّ جعفراً نفسه، حيّاً وميتاً، لا يزال هو الإمام الحقّ الوحيد.

قضى موسى معظم زمن إمامته في سجن العباسيين، وهو ما جعل أسئلة المؤمنين تزداد وتستشري. بعد موته، تمّ القبول بعلي الرضا إماماً وإن لم يتمّ ذلك بالإجماع. ولكنّ ابن عليّ، عند موته، كان لا يزال غلاماً صغيراً، وكان ابنه من بعده في عمر أصغر من ذلك إلى درجة لا يُمكن معها أن يكون قد تلقّى أيّ تعاليم من والده، على الأقل بالطريقة المعتادة. بأيّ معنى إذاً يُمكن القول بأنّ هؤلاء الأيتام يمتلكون علماً خاصّاً ائتمن محمدٌ عليّاً عليه؟ كان على من قَبِل بإمامة هؤلاء الأئمّة ـ وهو ما لم يفعله جميعهم ـ أن يقرّوا

ليس فقط بوجود تعيين إلهيّ للإمام بطريقة رسميّة موثوقة، بنفس معنى الموثوقيّة حين نقول بأنّ المحكمة الدستوريّة العليا قد أصدرت قراراً مثلاً؛ بل كان عليهم، فوق ذلك، أن يُقرّوا بوجود تدخّل إلهي أكثر فاعليّة ونشاطاً، على الأقل لحماية الإمام من أن يتلقّى تعليماً خاطئاً في سنوات نشأته؛ وربما بطرائق أكثر قطعيّة: عبر كتاب سحري يحوي كلّ العلوم، ويبقى في عهدة الإمام وحده؛ أو، ببساطة أكثر، عبر الإلهام الإلهيّ؛ أو حتّى عبر وجود جوهر ميتافيزيقي للإمام، انغرس فيه النور الإلهيّ فبات يعرف الحقّ بطبيعته وحدها.

في النهاية، توفّي الحفيد الأكبر من نسل جعفر، الحسن العسكري، من دون أن يُعرف له ولد على الإطلاق (٨٧٣). ولم تقبل الغالبيّة بدعوى أخيه بالإمامة، الذي كان على خلاف دائم معه في حياته. وبهذا، بات من الضروريّ الافتراض بأنّ للحسن ابناً، وأنّ هذا الابن قد اختفى؛ ربّما خوفاً عليه من الاضطهاد العباسي. وقد ظهرت عدّة سرديّات مختلفة لملء الفراغ الكامن في هذه التفاصيل؛ ولكنّ أهمّها كان القول بأنّ مثل هذا الاحتياط والحذر الكبير يعني أنّ لهذا الإمام أهميّة فائقة، فهو إذاً المهدي، محمّد المنتظر. وهو، إذا ما استثنينا عبد الله من سلسلة الأئمّة، الإمامُ الثاني عشر؛ وقد ظهرت العديد من النبوءات التي تتحدّث عن عظمة الإمام الثاني عشر (ولهذا فقد بات يُطلق على أتباعه لقب «الإثني عشريّة»، لأنّهم يعترفون بإثني عشر إماماً؛ ولكنّهم بالعموم يُفضّلون أن يوصفوا بالشيعة الإماميّة). والإمام مُختبئ، من دون أن يموت، إلى نهاية الزمان، إذ سيعود ويأتي بالنصر لأتباعه المخلصين، وحينها سيعمّ الحقّ والعدل هذا العالم.

جرت العادة على أن يتواصل كلّ إمام مع أتباعه ـ مثلاً من أجل جمع الصدقات المدفوعة للإمام لتوزيعها على أعمال البرّ ـ عبر وكلاء وسفراء، يُمثّلون الإمام (لم يكن الإمام يرغب دوماً في كشف نفسه شخصيّاً أمام أتباعه المتعصّبين والمتحمّسين وتعريض نفسه لآمالهم وتوقّعاتهم؛ ذلك أنّ الأئمة غالباً ما كانوا في المدينة، بعيداً عن الكوفة، أو مسجونين أحياناً بسبب الاشتباه السياسي بهم؛ هذا إن لم يكن الإمام طفلاً بحاجة إلى وصاية من بالغ). مع اختفاء الإمام الثاني عشر، استمرّت سلسلة من أربعة وكلاء، كلٌّ يُعيّن خليفته، في أداء دورهم المشروط بالإمام، وبذلك فقد حافظوا على

استمرار التنظيم وبنيته الماليّة. ولكن، في عام ٩٤٠، توفّي آخر هؤلاء الوكلاء رافضاً أن يُعيّن خليفةً له. وبعد ذلك، لم يعد ثمّة تنظيم مركزيّ. ومع ذلك، فقد حافظت الطائفة على وجودها. كان زمن الوكلاء الأربعة يُسمّى بـ«الغيبة الصغرى» (للإمام)، بعد ذلك وجد الإثنا عشريّة أنفسهم في «الغيبة الكبرى». ولكن في ذلك الوقت، كانت دولة الخلافة العليا أيضاً تشرف على نهايتها.

هكذا فقد أصبح للأئمّة قيمة كونيّة، وأصبحت حياتهم مرآة تعكس التقلّبات المحزنة التي مُنيت بها القضيّة الإلهيّة بين البشر الجاحدين. فكما تمّ نبذ عليّ وقتله غيلةً في النهاية، فقد بات الإثنا عشريّة يشعرون بأنّ جميع الأئمّة الذين تلوه قد اضطُهدوا ثمّ قُتلوا، على الأقل سرّاً بالسمّ، من قبل المسلمين الأشرار والدنيويين المتربّعين على عرش السلطة، سواء من الأمويين أو العباسيين. وكذلك تمّ تصوير النبيّ محمّد بأنّه كان يُعاني بصمت من خيانة صحابته وعدم فهمهم له، وصوّرته الروايات الشيعيّة بأنّه قد تنبّأ بالمعاناة التي سيلقاها أحفاده وأتباعهم؛ كما صوّرت الروايات فاطمة وهي تبكي على الظلم الذي عانته هي وأولادها بسبب بطش عمر؛ أما عليّ، الذي يُمثّل مصير العدالة في هذا العالم، فقد مات شهيداً. بكى أتقياء الشيعة لكلّ هذه المظالم والآلام، ولكنّ الألم الذي لم يَفُقْه ألم كان مقتل حفيد محمّد وابن عليّ، الحسين، الذي خانه أنصاره وتركوه عطشاً في الصحراء إلى أن ذبحه أعداؤه فوق رمال كربلاء.

بوضعهم كأقليّة تقف في مواجهة عالم غلّاب باطش، كان الشيعة يبكون في ذكرى مظالمهم كلّ سنة على أضرحةَ أبطالهم، معتقدين بأنّ محبّتهم لأئمّتهم الذين حملوا كلّ هذه المعاناة ستمحو أخطاءَهم وتجعلهم شركاء في الانتصار النهائي الذي سيكون من نصيب الصالحين. لقد لاحظ البعض وجود تشابهات بين هذا النمط من التقوى والتقوى المسيحيّة، ولكنّ أحداً لم يتتبع بعد ما إذا كان ثمّة صلات تاريخيّة بين النمطين أو لا.

أما بخصوص مذاهبهم في القانون والنظام الاجتماعيّ، فلم يكن الشيعة مختلفين كثيراً عن بقيّة أهل التقوى؛ فقد كانت لهم شريعة شيعيّة (في مسائل مثل الميراث، كانوا أكثر تمسّكاً بحرفيّة القرآن مما فعلت مدارس أهل السنّة

والجماعة)، وكانت لهم ذهنيّتهم الشريعيّة الخاصّة بهم، التي كانت المجموعات الشيعيّة المختلفة تشذّ عنها بدرجات متفاوتة. مثل أهل السنّة والجماعة، اعتمد الشيعة على الأحاديث للمصادقة على مقولاتهم ومبادئهم؛ ولكنّهم بحثوا عن الأحاديث الواردة من سلاسل الأئمّة، واعتمدوا الأسانيد التي تمرّ برجال الشيعة المعروفين، على خلاف طرق الإسناد السنّية. ولكن، فيما عدا الأحاديث المتعلّقة بالدور الخاصّ لعليّ أو للأئمّة، فإنّ الأحاديث في الغالب كانت متطابقة مع أحاديث أهل السنّة. فما منح الشيعة حيويّة مختلفة هو مزاجهم التعبّدي والإخلاصي الخاصّ المُضاف إلى النزعة الشريعويّة السائدة.

أثبتت التقوى الإثنا عشريّة جاذبيّتها؛ فبتعظيمها الهائل لشخصيتي محمّد وعلي كأبطال خارقين، تمكّنت من التأثير منذ الأزمنة العباسيّة على رؤية أهل السنّة والجماعة. لبعض الوقت، في القرنين العاشر والحادي عشر، كان الهلال الخصيب ومعظم أراضي إيران تحت حكم حكام شيعة. وكانت المراسم والاحتفالات العلنيّة تُقام في أيام انتصار الشيعة (اعتراف محمّد بعليّ كإمام في يوم غدير خم) وفي أيام حزنهم وحدادهم (بخاصّة يوم مقتل الحسين في شهر محرّم). وكانت العديد من الشخصيات الرائدة في العلوم والفنون من الشيعة. ولكن حتى خلال هذه الفترة، ظلّ الشيعة أقليّة ولم يتمكّنوا من التحكّم بالحياة الاجتماعيّة بأكملها؛ إذ لم يكن ممكناً للسنّة أن يقتنعوا بتبنّي مزاج أقلّوي يقوم على رثاء الذات ولومها مثلما كانت عليه الحال في توجّه المزاج الشيعي آنذاك. غير أنّهم تأثّروا بهذا التمجيد والتفخيم للشخصيات الرئيسة: أصبح عليّ بطلاً مهماً، ومُنِحَ محمّد مكانة ميتافيزيقيّة، وبكى أهل السنّة على الحسين مثلما بكى الشيعة عليه.

التقوى الإسماعيليّة: النزعة الباطنيّة والهرمية

اتخذ بعض أتباع جعفر الصادق طريقاً مختلفاً تماماً. فباعترافهم بابنه إسماعيل إماماً حقّاً، أسّسوا حركة فكريّة واجتماعيّة ديناميكيّة ساهمت في ولادة العديد من حركات التمرّد وتمكّنت في النهاية من الوصول إلى السلطة في مصر في القرن العاشر، مع تراجع القوّة العباسيّة. قام التشيّع الباطني بدور أكبر بين الإسماعيليّة مما قام به عند الإثني عشريّة.

يُمكن اعتبار الإسماعيليّة أنجح الحركات التي نصفها بـ«**الباطنيّة**»، أي الذين يُعطون الأولويّة لـ**الباطن**، «المعنى الجوّاني»، في جميع الكلمات والصيغ الدينيّة. ويبدو أنّ جميع هذه الحركات التي خرجت من رحم المنظّرين الغلاة، كانت ذات نزوع شيعيّ. وقد تأسّس نمط التقوى لديهم على مبدأ وجود جانب خفي وباطني من الحقيقة والمقدس، جانب محجوب عن العامّة الذين لا يستطيعون سوى لمس قشور الإيمان لا لبّه الداخليّ. وحده عليّ، أمين أسرار محمّد هو من ائتُمن على المعاني السريّة والباطنيّة للقرآن؛ ومن يملكون اليقظة الروحيّة الكافية ليعرفوا موقع عليّ هم وحدهم من سيتسلّمون هذه الحقائق، فهم وحدهم المستعدّون لها(٦).

في الواقع، فإنّ ثمّة عنصراً من التشابه بين المزاج الباطنيّ والمزاج المانويّ؛ ومن المرجّح أنّ نفس النوع من الأشخاص الذين اعتنقوا المانويّة سرّاً في بداية الحكم العباسي هم أنفسهم من اعتنقوا الباطنيّة بعد قرن، بخاصّة الإسماعيليّة (وأيضاً بسريّة). فالمانويّة والإسماعيليّة كانتا تعتزمان منح معتنقيهما حكمة ومكانة كونيّة لم تكن العقول الغليظة للبشر الفانين لتطمح إليها، وبالكاد كان يُنظر إلى من هم خارج المجموعة على أنّهم بشر متساوون في رتبتهم. طوّرت الإسماعيليّة، مثل المانويّة، نظامها الكامل من العلوم، وقد انبنى هذا النظام على أتباع الفلسفة الهيلينيّة، ثمّ جرى تطويره

(٦) في دراسة الحركة الباطنيّة، فإنّ علينا، أكثر من أي حالة أخرى من الدراسات الدينيّة، أن نستعمل ما أطلق عليه ماسينيون «علم التعاطف» النفسي. فعلى العالِم المراقب أن يُقدّم السلوك العملي والعقلي للمجموعة التي يدرسها بمصطلحات تتوافق مع تصوّراته ومشاربه العقليّة، وأن يشعر بها شخصيّاً ويوسّع إحالاتها بما يُتيح للأشخاص المتعلّمين الآخرين فهمها. ولكن ذلك يجب ألا يحلّ محلّ تفهّمه وتفهّم القراء للأصل الذي يدرسونه، فالهدف هو توسيع منظوره ليفسح مجالاً للمنظورات الأخرى. أي إنّ على العالِم ألا يتوقّف عن التساؤل: «ولكن لماذا؟» إلى أن يصل فهمه إلى النقطة التي يلتقط فيها إدراكاً إنسانيّاً مباشراً لما يعنيه هذا الموقف الذي يدرسه، بحيث يصبح قادراً على الشعور بالفروقات الدقيقة التي تسجّلها الوثائق، من خلال معرفته الكليّة بالافتراضات الأساسيّة والحيثيات المرتبطة بالحالة. لا بدّ لمثل هذا الإدراك أن يتعرّض للفحص؛ على سبيل المثال عبر فحص ما هي الحيثيات التي يجب افتراضها مسبقاً، وما هي الحيثيات التي يجب أن ترتبط بهذه المواقف، حتى يتأتّى له التوثّق على نحو مستقلّ من هذه الحيثيات. ولكن، على الرغم من المخاطر التي تحفّ هذا المنهج، فإنّه يبقى أقلّ خطورة من المقاربات البرّانيّة السطحيّة. يُحيل ماسينيون إلى أعمال فلهلم دلتاي وكارل يونغ؛ ليُضيء هذه المسألة. انظر:

Louis Massignon, "Les Nusayris," dans: Claude Cahen, ed., *L'Elaboration de l'Islam* (Paris: Presses universitaires de France, 1961), pp. 109-114.

وتعديله بحسب الرؤية الباطنيّة التي تصوّر نظام الكون كبناء رمزي بالكامل.

على أنّ الإسماعيليّة تختلف عن المانويّة (وهنا يظهر طابعها المسلم)، من جهة أنها متوجّهة بشدّة نحو التطوير العملي للنظام الاجتماعي في العالم، ومتوجّهة نحو حركة التاريخ البشري. كان معظم الإسماعيليّة، مثل بقيّة مجموعات أهل التقوى، يعترفون بالقوّة المُلزِمة للشريعة، التي تُعتبر العمل الأبرز والأهمّ لمحمّد. رمزيّاً، كان يتمّ التعبير عن الموقع الرفيع للشريعة من خلال إعطاء الأولويّة لمحمّد نفسه في البنية الهرميّة الرمزيّة التاريخيّة لدى الإسماعيليّة (مع أنّ بعض الباطنيّة قد تمادوا وصولاً إلى رفع رتبة عليّ وعلومه السريّة فوق رتبة محمّد). ولكنّ الولاء العلوي لم يكن مجرّد مقوٍّ ومدعِّم للنزعة الشريعويّة لدى الإسماعيليّة، بل كان بدرجة من الدرجات هو ما يجعلها مفارِقةً ومتعالية، بوصفه هو أساس الحقيقة الباطنيّة.

كانت مهمّة المؤمن هي تحقيق ذاته من خلال تحقيق الله لذاته في العالم؛ أي من خلال إنفاذ الله لإمكاناته الكونيّة العقليّة الخاصّة به. فالعالم ليس مجرّد اختبار تُوضع فيه جميع الأرواح ليُعلم ما إذا كانت ستقوم بواجبها أو لا، وهو ليس بالطبع من عمل الشرّ الأعمى؛ فالعالم يُقدّم بكلّ تفاصيله خطّة إلهيّة معقّدة وجميلة في آنٍ معاً. كان الإسماعيليّون يحبّون ـ في تقليد يعود إلى أيام الفيثاغوريين ـ تقديم رؤيتهم عن الجزء الخفيّ من النظام الكوني من خلال التماثلات بين الأرقام: فالفتحات السبع في رأس الإنسان تعكس الكواكب السبعة المرئيّة لنا، كما تعكس الأيام السبعة التي تُشكّل ربع دورة القمر، كما تعكس الفواصل السبع داخل الأوكتاف الموسيقي الواحد. لقد كان هذا الاهتمام بالأرقام، على الرغم من أنّه قد أخذ أحياناً شكلاً سطحياً من الاهتمام بالنِّسب بين الأجزاء المختلفة، يحمل معه سمة يتشاركها مع علوم الفيزياء الحديثة، ألا وهي توقّع اكتشاف تماثلات عقليّة غير حسيّة، يُمكن من خلالها رؤية معنى وطبيعة مشتركة تجمع تحتها الظواهر التي قد تبدو مختلفة ومتباعدة. لقد كان الاهتمام الطاغي لهذه النزعات هو إيجاد وحدة ماديّة ومعنويّة في الكون والتاريخ، وهو ما يعني وجود معنى كوني لجميع تفاصيل حياة الفرد. إذاً فالاختبار الطبيعي للنظام الديني هو: إلى أيّ درجة يعكس التناغم الكوني في تفاصيله الدقيقة، وإلى أيّ درجة يُتيح لأتباعه أن يعكسوا هذا التناغم من خلال المشاركة فيه.

يُنظر إلى الكون في التعاليم التقليديّة الإيرانيّة ـ الساميّة، التي أدّى التقليد الفلسفي الإغريقي دوراً كبيراً فيها، على أنّه كون مُنظّم على نحوٍ هرميّ؛ يقف الخالق على قمّته، ومن خلال الحركة الدائريّة المختلفة في مدارات السماء وأفلاكها، يستحضر الخالق جميع الحركات المعقّدة التي تدور في عالمنا تحت فلك القمر. في مقابل هذه البنية الهرميّة للخالق والأجرام الملائكيّة والحياة العاديّة للبشر، توجد بنية هرميّة دينيّة موازية عند الإسماعيليين، يقف النبيّ على رأسها بالطبع؛ وتتشكّل البنية الهرميّة من خلال تفويض سلطة النبيّ. فممثّل النبيّ في كلّ جيل هو إمام الزمان، الذي يُعيّن بالنصّ من داخل أسرة عليّ، وهو يحمل العلم المقدّس الذي يجعله عالماً بالخطّة الإلهيّة، التي يكشفها فقط لمن يستحقّ من أتباعه. ولكنّ التفويض لم ينتهِ مع نهاية سلسلة الأئمّة. فكما نعلم، خلال معظم الأزمنة العباسيّة العليا، وبخلاف الشيعة الذين أصبحوا لاحقاً «الإثني عشريّة»، لم يكن لدى الإسماعيليين إمام متاح؛ فإمامهم مختفٍ منذ وفاة إسماعيل (فابنه محمّد كان قد سافر، ولم يكن كبار الإسماعيليّة يعرفون فيما يبدو مكانَه). وهكذا، بدلاً من وجود ممثّل واحد للنبيّ، اعترف الإسماعيليّة بإثني عشرَ نقيباً يُمثّلون النبيّ، كلٌّ في منطقته؛ وتحتهم يتراتب المؤمنون في نظام يتألّف من طبقات عديدة بدءاً من **الدعاة**، وصولاً إلى المؤمنين الجدد[(٧)]. يُعلّم أصحاب الرتب العالية من هم دونهم ما يلزمهم من علوم الإمام السريّة.

تمّت حماية التنظيم الهرمي من خلال الاستعمال المفرط لأحد المبادئ القديمة، وهو مفهوم **التقية**. في البداية استعمل الخوارج الذين لم يلتحقوا بالفرق الحربيّة هذا المبدأ، ثمّ استعمله العديد من الشيعة ممن اضطروا للتكيّف مع السلطات التي لم يكن ضميرهم يقبل بها؛ وهكذا تطوّر مفهوم التّقية، أي إخفاء التقيّ لرأيه الحقيقيّ. لم تكن التقية تتعلّق بحماية المرء لنفسه فقط، بل بحماية المجتمع الذي ينتمي إليه أيضاً؛ وهكذا كان الشيعة يشجّعون على استعمال التقية مع الأغلبيّة السنّية والحكومات السنيّة: على الأقل، عدم لفت انتباههم إلى المعتقدات الشيعيّة التي سيرفضها الإسلام

---

(٧) للمزيد حول الإمام «**المستور**»، انظر الدراستين الأساسيّتين لويلفرد مادلنج:

Wilferd Madelung: "Fatimiden und Bahrainqarmaten," *Der Islam*, vol. 36 (1959), pp. 34-88, and "Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre," *Der Islam*, vol. 37 (1961), pp. 43-135.

المؤسّس، والحكومات التي يجب الإطاحة بها باسم الإمام. أصبحت التقية تشمل عدم الإفصاح عن مذهب المجموعة ومعتقداتها، التي سيُساء فهمها من قِبل أعدائها. بين الإسماعيليّة، اتخذت التقية مضامين أوسع نطاقاً: فقد أصبحت تعني حماية التعاليم المقدّسة من الآذان الفاسدة، بما في ذلك آذان أتباع الإسماعيليّة المبتدئين وغير المستعدّين لهذه التعاليم. وهكذا بقيت التقية فاعلة حتى في ظلّ حكم الإسماعيليين. أصبحت التقية هي وسيلة الضبط الداخليّة التي تدعم هذه البنية الهرميّة: لقد كان يتمّ حماية التعاليم في كلّ مستوى من أولئك غير المستعدّين لها.

الدائريّة الإسماعيليّة

لم يكن هدف الانضباط الهرمي للإسماعيليّة ضمانَ سلامة التعاليم السريّة وفعاليتّها وحسب، فقد كان مناسباً أيضاً للأهداف السياسيّة التآمريّة؛ ذلك أنّ الإسماعيليين كانوا يتوقّعون، على نحوٍ أكثر نشاطاً بكثير من الإثني عشريّة بأئمّتهم الخاملين، كانوا يتوقّعون وضع تدبير جديد للعالم بأسره. وهكذا فإنّ عنصراً دراماتيكيّاً قد عاد إلى شعور المسلمين بالتاريخ من خلال الإسماعيلية، لا بمعنى الدورة الطبيعيّة، وإنّما على مستوى أخلاقي صارم.

إنّ انبعاث التصوّر الدائري بالتاريخ أمرٌ طبيعيّ عندما تتحرّك العمليّة التاريخيّة (في ظروف من شيوع القراءة والحياة الحضريّة) بسرعة واستمراريّة كافيتين إلى درجة تُمكّن الأفراد من الوعي بعمليّة التغيّر الطويلة الأمد. إذا افترضنا مكاناً وزماناً لا نهائيين، مع نطاق محدود من الاحتمالات، فإنّ تأملنا سيعكس نوعاً من شعور العجائز بالزمن (الشعور بأنّ الجيل الجديد يسير إلى الحضيض، والاستنتاج بأنّ كلّ جيل، بعد نقاط البدايات المثاليّة، يسير نحو الأسوأ بالعموم). وهذا التأمّل سيقودنا مباشرةً إلى توقّع وجود دورات، يتلو كلّ تجديدٍ فيها انحدار مستمرّ. يُمكن أن ينتج نوع مختلف قليلاً من الدائريّة من ذات افتراض اللانهائيّة الآنف حين نطبقه على حسّ الشباب وشعورهم بالزمن (أي الشعور بأنّ الجيل السابق هو مجموعة من العجزة المملّين)، كما نرى في العديد من الكليشيهات الحديثة، التي تفترض سلفاً وجود أنماط من التقدّم التي تكرّر نفسها، لا في المجتمعات الأخرى

فقط، بل أيضاً في الأنواع المستقبليّة إن تحتّم على نوعنا البشريّ أن يُدمّر نفسه، أو حتّى في كواكب أخرى، إلى أن يبرد الكون وينطفئ. إنّ تمسّك التقاليد الدينية من التراث الإيراني ـ السامي بمنطق خطّي نهائي وأبدي ـ والذي كان قويّاً حتى في الإسماعيليّة ـ يحمل شهادة على المكانة العالية لديهم للرؤى الأخلاقيّة القائلة بأنّ بعض الأفعال حاسمة ونهائيّة ولا يُمكن أن تُعكس أو تُمحى، فهي ليست مجرّد أحداث عابرة تحدث في أنماط متكرّرة، مرّة تلو مرّة.

مثّلت الدائريّة الإسماعيليّة مثلما مثّلت باطنيّتها إعادة إحياء للرؤى التي ترافقت عادة في التقاليد الإيرانيّة ـ الساميّة ـ ربّما كمكمّلات منطقيّة حتميّة لا غنى عنها ـ مع المذهب القائل بوجود سلسلة تاريخيّة واحدة، لا يُمكن العودة فيها، لها بداية ونهاية؛ وهو المذهب الذي سيطر عادةً على هذه التقاليد. يعكسُ العالم بشكل مفصّل، في بعض أفكار الإسماعيليين على الأقل، نموذجاً إلهيّاً، ولكنّه ليس نموذجاً خالياً من الفساد. فكما هي الحال في الأنظمة التوحيديّة الإيرانيّة ـ الساميّة جميعها، فإنّ هناك نقطة من الخطأ الأوّلي والخطيئة. وقد فسّر الإسماعيليّون (على غرار الغنوصيين) تمرّد إبليس (الشيطان)، الذي تُروى قصّته باقتضاب في القرآن، على أنّها نقطة تحوّل كونيّة، تستلزم عمليّة تفصيليّة وطويلة من التصحيح والاسترجاع، وهذه العمليّة هي ما يكوّن التاريخ البشري. (في بعض الفلسفات الإسماعيليّة، فإنّ الانحراف الأوّل هو الإحساس الخاطئ والكاذب بالاستقلاليّة عن العقل الكونيّ الساري في كلّ شيء، الذي يُمكن حثّ الإرادة الحيويّة على الانغماس فيه). كان لجميع الأنبياء العظام (تتألّف هذه القائمة عادةً من آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمّد) أوصياء علّموهم المعاني السريّة للوحي النبويّ الظاهري وأسّسوا سلسلة من الأئمّة المجهولين، تعرفهم نخبة محدودة فقط. ستتوّج هذه المهمّات بقدوم المهدي، الذي سيكون السابع في خطّ الأئمّة وسيعلنُ بقدومه يوم القيامة(٨). (أحياناً كان ثمّة تمييز بين ذلك

(٨) Henry Corbin, "Le Temps cyclique...," *Eranos Jahrbuch*, vol. 20 (1951), pp. 149-217 and elsewhere.

وهو آخر من شدّد على أهميّة الدائريّة في الفكر الإسماعيلي. كما أنّ عمل مرسيا إلياد عن الدائريّة ذو صلة هنا، بخاصّة في دراسته. انظر: =

والبعث الخاصّ بكلّ فرد من المؤمنين، الذي يُمثّل مسألة روحيّة أساسيّة تقوم على تحوّل الشخصيّة من خلال الحقيقة، في حين أنّ يوم القيامة التاريخيّ يتضمّن إقامة الحقّ والعدل سياسياً في العالم).

يُمكن تتبّع هذا النوع من الدائريّة، الذي اشتغله الإسماعيليّون، في الكثير من جوانب الإسلام الباطني لاحقاً. غير أنّ دائريّة الإسماعيليين الأوائل كانت قابلة للتضخيم والمبالغة. فبالغالب، كانت دوريّة ظهور الشخصيات السبعة الكبرى (النطقاء)، والأئمّة السبعة لكلّ واحدٍ منهم(*)، أمراً خاضعاً شعوريّاً ومنطقيّاً لخطيّة التقدّم الأخلاقي الذي ينطلق من الانحراف الكوني الأوّل إلى استعادة التناغم الكوني. إنّ استعداد الإسماعيليّة لتبنّي دور سياسيّ يُظهر نزعتهم التاريخيّة، النابعة من اقتناعهم، مثل بقيّة المسلمين، بوجود مهمّة خاصّة للإسلام. لاحقاً، مع تطوّر المذهب، فسّر فلاسفة الإسماعيليّة آراءهم من خلال الأفلاطونيّة المحدثة وأدخلوا في نظريّتهم بالتالي طابعاً لازمنياً مع الحفاظ على الدور التاريخي. إضافة إلى ذلك، مع انخراط الإسماعيليّة في الأحداث السياسيّة العامّة من دون توقّع الوصول إلى لحظة تحقّق نهائيّة، أصبحت نظريّتهم التاريخيّة أكثر تعقيداً وصقلاً، فباتت تتضمّن تفسيرات لكلّ الحالات الطارئة والشاذّة التي ظهرت. في هذه العمليّة أيضاً، وصلت النزعة الدائريّة إلى درجة حجبت معها أحياناً التصوّر الخطّي للتاريخ (وقد حصل ذلك، على الأقل، في فكر الإسماعيلية النزاريّة لاحقاً). ولكنّ لبّ الإسماعيليّة ظلّ متمثّلاً في النزعة المهدويّة.

بدءاً من الحسن (لأنّ عليّاً لم يكن مجرّد إمام، بل كان وصيّاً للنبيّ)، فإنّ الإمام السابع هو محمّد بن إسماعيل؛ ولأنه الإمام السابع، كان

Mircea Eliade, "Mythologies of Memory and Forgetting," *History of Religions*, vol.2, no. 2 (Winter 1963), pp. 329-344. =

(*) النطقاء السبعة هم: آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمّد والقائم؛ وكلّ واحد منهم هو الباطن الروحي (الممثول) الذي يُقابل جرماً سماويّاً ظاهراً (المثل)؛ فآدم يُقابل زحل، ونوح المشتري، ومحمّد عطارد، وهكذا؛ ولكلّ واحدٍ من النطقاء إمام أساس يُؤوّل نطقه، فأساس آدم شيث وأساس إبراهيم إسماعيل وأساس محمّد عليّ، وأساس القائم هو المهديّ، وهو محمّد بن إسماعيل عند الإسماعيليّة كما سبقت الإشارة (المترجم).

الكثيرون يتوقّعون بأن يكون هو المهدي، وأن يتسلّم مقاليد السلطة بمجرّد أن يكون تنظيم أتباعه مستعداً وفاعلاً بالدرجة الكافية. كان للسلطة الهرميّة والأسرار الباطنيّة إسهامها في حياة الأفراد، لا من جهة تطوّرهم الروحي الشخصي فقط، بل أيضاً من خلال إشراكهم في قضيّة تاريخيّة راهنة. لقد كان هذا البرنامج الاجتماعي أساسيّاً للوصول إلى التحقق الإلهيّ، وللتطوّر الشخصي للنخبة. (في القرن العاشر، ظهر إمام إلى العلن ـ كواحد من نسل محمّد بن إسماعيل ـ وأطلق حملة جمعت الإسماعيليين لأوّل مرة حول إمام، وحاول بعدها السيطرة على دار الإسلام كلّها)(٩).

خلال الأزمنة العباسيّة العليا، أصبحت الإسماعيليّة هي المحرّك الرئيس للآمال المهدويّة ذات الطبيعة الباطنيّة، التي اجتمعت حول التشيّع، على الرغم من استمرار وجود مجموعات باطنيّة أخرى (لا سيّما الحركة التي انفصلت عن الإثني عشريّة في نهاية القرن العاشر وأصبحت معروفة بـ«النصيريّة»، الذين لا يزال جزء منهم يعيشون في المنطقة الزراعيّة في شمال سوريا). لقد قدّمت الإسماعيليّة الكثير للكثيرين؛ فقد قدّمت لأصحاب الميول التأمّلية صورة مرسومة ببراعة للكون، بخاصّة عبر ما أتاحته الرمزيّات الأسطوريّة الغنيّة التي أعملوها في الأجزاء المبكّرة من القرآن من حيويّة، والتي كان المزاج الأخلاقي الجافّ للعديد من العلماء يحجر معانيها. أما بالنسبة إلى ذوي الميول الفكريّة، فإنّ الغطاء الذي توفّره النزعة الباطنيّة كان يُفسح مكاناً مهمّاً داخل الإطار الإسلامي للعديد من الاهتمامات التي كان

(٩) لا يزال كتاب برنارد لويس هو الدراسة الأساسيّة لظهور الإمام الإسماعيلي وصعوده إلى السلطة. قد يكون لويس مبالغاً في حماسته في عزو الحركة إلى توجّه طبقي اقتصادي صريح. انظر:
Bernard Lewis, *The Origins of Ismâ'îlism* (Cambridge, MA: Heffer and Sons, 1940).

ولذا، فلا بدّ من تصحيح الصورة العامّة للحركة الإسماعيليّة في ذلك الوقت من خلال دراسات ويلفرد مادلنج التي سبقت الإشارة إليها؛ ومن خلال مقالات: S. M. Stern, "Ismā'īlism and Qarmatians," dans: Claude Cahen, ed., *L'Elaboration de l'Islam* (Paris: Presses Universitaires de France, 1961), pp. 99-108; "Heterodox Ismā'īlism at the Time of al-Mu'izz," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 17 (1955), pp. 10-33, and "Abu'l-Qāsim al-Bustī and His Refutation of Ismā'īlism," *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 17 (1961), pp. 14-35.

لقد استعمل هؤلاء الكتّاب الموادّ الإسماعيليّة لتجاوز الصورة المُغرضة للإسماعيليّة التي رسمها لهم أعداؤهم، والتي قلّدها بعض العلماء، وفي الوقت نفسه لتجاوز الصورة التي رسمها الإسماعيليّون بأثر رجعي لماضيهم.

يُمكن أن يشتغلها المسلمون في نظام بلاط، لكن ليس بصفتهم مسلمين: الفلسفة والعلوم الطبيعيّة. وفي ظلّ الرعاية الباطنيّة، والإسماعيليّة على الأرجح، تم تأليف أشهر الخلاصات المبكّرة للتعاليم والعلوم ذات الطابع الهيليني، **رسائل إخوان الصفا**؛ وبالمثل رأت الأعمال الكيميائيّة التأسيسيّة لجابر بن حيان النور تحت هذه الرعاية. أخيراً، بالنسبة إلى الأشخاص المعنيين في المدن المزدحمة، الذين يبحثون عن حصّة عادلة من الازدهار، قدّمت الإسماعيلية أملاً بالعدالة الاجتماعيّة وحسّاً بالمشاركة النشيطة في الصراع تحت مباركة الله. أينما وجد التشيّع، وأحياناً في أماكن أخرى أيضاً، كان للإسماعيليّة نفوذ كامن متأهّب للظهور متى ما تأتّت الظروف المناسبة. على الرغم من ذلك، يبدو أنّ الإسماعيليّين، مثل المانويّين، لم يؤسّسوا ولاءهم العام على الإشراف على الإيمان والتديّن اليومي لجميع السكان، أو حتّى لمجموعات عابرة للشرائح منهم. لقد بقيت الإسماعيليّة مذهباً لنخبة محدودة.

نزعة أهل الجماعة: تقوى التضامن

بينما نمّى العديد من الشيعة حسّاً بالعزلة والمعاناة في عالم شرير وأعمى ينتظرون الخلاص منه بوعد تاريخي مقدّر، كان أهل السنّة والجماعة يطوّرون أخلاقاً أكثر تناسباً مع حال الأغلبيّة الناجحة تاريخيّاً. فبينما ركّز الشيعة على المهمّة التاريخيّة للمجتمع المسلم وتباكوا على من خانها، ركّز أهل السنّة والجماعة على تراثها العظيم وطوّروا حسّاً بالفخر في تعريفهم لأنفسهم من خلالها.

كان هناك العديد من أشكال التقوى المتنافسة تحت مظلّة أهل الجماعة، كما كانت الحال لدى الشيعة. ومن بين الفرق الكثيرة من أهل التقوى المعارضين الذين قبلوا لاحقاً بحكم العباسيين، تمكّن المعتزلة من الصمود لفترة طويلة كمدرسة مستقلّة، في حين ذابت معظم المدارس الأخرى تدريجيّاً فيما نُسمّيه «أهل الحديث». كان المعتزلة فاعلين في بغداد وفي أماكن أخرى، كالبصرة التي ظهروا فيها أوّل ما ظهروا. في الأزمنة المروانيّة، حاول علماء المعتزلة أن يصلوا إلى مواقف توفيقيّة، يُمكن لجميع الفرق المتنازعة أن تتفق عليها: فقد رفضوا الحكم على عليّ أو على

خصومه، واختاروا استعمال المصطلح القرآني «الفاسق» فيما يتعلّق بالخلاف حول منزلة مرتكب الكبيرة. ولكنّهم أعقبوا هذا الموقف بلوازم منطقيّة صارمة؛ ومن ثمّ فإنّهم قد رفضوا تصنيف الفاسق في أيّ منزلة سوى تلك المتضمّنة في المصطلح القرآني، أي إنّه ليس مؤمناً ولا كافراً. أما تحت الحكم العباسيّ، فقد كان المعتزلة راضين نسبيّاً عن توجّه الإسلام بصورته التي كان قائماً عليها، ولم يكونوا مهتمّين لا بالانخراط الشعوري ولا بالتعاليم الباطنيّة؛ فقد كان اهتمامهم منصبّاً على النقاء الأخلاقي والمذهبي الاعتقادي.

اشتهر المعتزلة بصرامتهم وشدّتهم في حياتهم الشخصيّة، ولكنّهم اشتهروا أكثر بسبب آرائهم المذهبيّة. وإذا كانوا قد سمحوا لأنفسهم بشيء من البهجة الدينيّة، فإنّ ذلك مقصورٌ على افتتانهم بالتحليل المنطقي. كان لهم بالعموم اهتمام كبير بالقانون [الفقه]، ولكنّهم أضافوا لهذا الاهتمام اهتماماً فكريّاً قويّاً بالأسئلة الكبرى. وقد ركّزوا بخاصّة على سلامة التوحيد. شدّد المعتزلة على مسؤوليّة الأشخاص الأحرار أمام الله العادل؛ لا يجب أن تُعزى الشرور البشريّة إلى الله وإنّما إلى البشر أنفسهم، الذين سيُعاقبون بعدل على أخطائهم. وقد شدّدوا أيضاً على أنّه لا يجب أن تُعزى أيّ من صفات النقص البشرية لله؛ فكلّ إشارة قرآنيّة إلى صفات ماديّة أو شخصيّة يوصف بها الله يجب أن تُفهم على أنّها مجاز. إضافة إلى ذلك، كانوا مهتمّين بالالتزام الأخلاقي العملي الذي ترتبط الأمّة من خلاله، ولذلك فإنّ الأصول الخمسة للمعتزلة كانت تشمل إضافة إلى توحيد الله، وعدله، ومنزلة مرتكب الكبيرة، [والوعد والوعيد] واجبَ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان واليد والسيف(١٠).

كان المعتزلة من أوائل المسلمين الذين دفعوا بقوّة بفكرةٍ لم تنل موقعها الأثير على الرغم من حضورها في القرآن، وهي فكرة «الاعتقاد»؛ بمعنى أنّ الإقرار بمجموعة من المواقف شرط رئيس للخلاص. في البداية كان

---

(١٠) لعلّ أفضل من أظهر هذه التركيبة بين النزعة الفكريّة والأخلاقيّة للمعتزلة هو إسماعيل الفاروقي. انظر:

Isma'il R. Al-Fârûqî", The Self in Mu'tazilah Thought," *International Philosophical Quarterly*, vol. 6, no. 3 (September 1966), pp. 366-388.

المفهوم التوحيدي للإيمان يعني فعلاً للإرادة أكثر مما يعني فعلاً للفكر: أي الثقة بالله والالتزام بما يأمر به. ولكن في جميع التقاليد التوحيديّة، كان هناك نزوع نحو الاستعاضة عن مفهوم الثقة بالإله ـ الذي لا يصلح كأساس لتحديد الأتباع ـ بمفهوم الاعتقاد بأنّ الإله جدير بالثقة؛ والاستعاضة عن مبدأ الإخلاص والالتزام بالأوامر الإلهيّة باعتقاد المرء بأنّه يجب أن يكون مؤمناً. إنّ مبدأ الاعتقاد يتيح المجال لإقامة معيار موضوعي لولاء المجتمع. وهكذا، أصبحت المفردات التي كانت تحمل دلالة الإيمان تُفهم على أنّها تُشير إلى الاعتقاد. (إنّ مثل هذا الحمل لمعاني الألفاظ يجعل من كثير من آيات القرآن مرتبكة المعنى، وإن كانت في بعض المواضع تبدو متناسبة ومحكمة الدلالة). وإذا كان المعتزلة قد ركّزوا على العمل بقدر تركيزهم على الاعتقاد، فإنّ تركيزهم على الاعتقاد الفكري هو ما قادهم لتطوير نظامهم المذهبي المفصّل، ليحدّدوا ما هو الاعتقاد الصحيح ويدافعوا عنه. وقد بقيت هذه النقطة حاضرة لدى المسلمين منذ ذلك الوقت فصاعداً.

بدفاعهم عن أطروحاتهم المنطقيّة الأخلاقويّة، أصبح المعتزلة هم الدعاة الأوائل الأبرز للاهوت المنافح عن الإيمان؛ **علم الكلام**. فقد بات معظم المحلّلين الدينيين الإسلاميين يرجعون إليهم لاحقاً، وسنراهم أكثر كلّما تقدّمنا في مبحث الكلام. لم يكن خطاب المعتزلة موجّهاً لجماهير العوام، على الرغم من تشديدهم على المساواة المسؤولة بين المؤمنين، وعلى الرغم من سخطهم على الترف الأرستقراطي. ويبدو أنّ رؤيتهم في الحقيقة كانت أكثر انسجاماً وتلاؤماً مع نخبة حكم صغيرة؛ يكون على أعضائها أن يحرسوا مكانتهم في مواجهة الرعاع الذين لا يُتوقّع منهم أن يحملوا اعتقاداً رفيعاً. وهو أمر لم يكن إسلام القرن التاسع ليُلائمه، هذا إن كان ليُلائمه في أيّ وقت آخر.

كان المعتزلة ناشطين سياسياً. دعم العديد منهم السلالة العباسيّة بفعاليّة بعد أن وصلت إلى السلطة. وقد كان بعضهم يأمل بالاستفادة من نفوذهم على الخلفاء العباسيين لفرض رؤيتهم الصارمة على المسلمين بالعموم: أوّلاً ضدّ المانويين؛ ولاحقاً، في مواجهة العلماء المسلمين الذين فشل الاعتقاد الذي يحملونه في الحفاظ على المسؤوليّة البشريّة أمام الله بدرجة كافية؛ وهو ما أصبح واضحاً مع أهل الحديث، الذين باتوا هم الممثّلين لشكل التقوى

الذي ارتبط في النهاية بموقف أهل الشريعة السنّة. قبل نهاية أزمنة الخلافة العليا، انحدرت شعبيّة المعتزلة المنتمين إلى أهل السنّة والجماعة إلى أدنى مستوياتها، ولحقتهم ويلات الكراهية التي صبّها خصومهم عليهم (على أنّ مبادئهم الفكريّة بقيت حاضرة لدى مجموعات تتبع أنماطاً أخرى من التقوى، ومن خلالهم انتشرت هذه المبادئ بعد أن جرى تعديلها وتفصيلها).

على الجانب الآخر، كان العديد من المعتزلة مناصرين للعلويين، متابِعين في ذلك موقف المعارضين من أهل التقوى. وقد حظي بعضهم بأتباع وتلاميذ من الفرق الشيعيّة الحربيّة التي شكّلت في نهاية المطاف الطائفة الزيديّة. من دون حضور اسم المعتزلة، انتشر نمط التقوى الخاصّ بالمعتزلة في التشيّع الزيدي (وفي العديد من المذاهب الاعتقادية لدى المجموعات الشيعيّة أيضاً). أما فيما عدا ذلك، فقد تلاشى الاعتزال كنمط للتقوى بين أهل الجماعة.

أهل الحديث

كان الشكل الأكثر تأثيراً من تقوى أهل الجماعة في نهاية أزمنة الخلافة العليا هو الشكل المرتبط بأهل الحديث، المجموعة التي شكّلت الأحاديثُ الواردة عن النبيّ المصدر الرئيس للسلطة الدينيّة عندها. (يُعتبر أهل الحديث في كثير من الأحيان ممثّلي «الأرثوذكسيّة» بامتياز). وقد عنوا أشدّ العناية بالحفاظ على ما تمّ إنجازه بصرامة أخلاقيّة أكثر منه بصرامة فكريّة أو شعوريّة، وهو ما قادهم إلى معارضة الظروف التي يعيش فيها المسلمون باسم الماضي المثالي. وبسبب تقواهم الرائجة والشعبويّة تبعهم الكثير من المسلمين، بخاصّة في بغداد.

يبدو أنّ هذا التقليد من التقوى قد نما في الدوائر التي كانت تحنّ إلى تضامن الجماعة في الأزمنة المروانيّة (إما لأنّهم لم يقبلوا بالثورات الطارئة عليهم، كما كانت الحال في واسط، عاصمة السوريين في العراق، وإما لأنّهم كانوا يحملون مشاعرَ من ردّ الفعل تجاهها، وهو ما بدأ تأثيره يظهر منذ حكم المنصور). قام أهل الحديث بإحياء مكانة معاوية بوصفه أحد صحابة محمّد، وكانوا في البداية يميلون إلى التقليل من قيمة عليّ. وقد تبنّوا مصطلح الجماعة كمصطلح مفضّل لتعريف أنفسهم من خلاله، إضافة إلى

مصطلحي السنّة والحديث. وقد كانوا يجلّون مدرسة ابن عمر في المدينة على وجه الخصوص (التي كانت مقبولة عند المروانيين)، ولكنّهم ضمّوا العديد من ورثة المدارس الأخرى أيضاً؛ العديد من أتباع الحسن البصري ومن رواة الحديث المؤيّدين المعتدلين للعلويين في الكوفة (وفي هذا السياق، أُعيد الاعتبار لعليّ وتمّ الاعتراف به في صيغة مساومة تتبنّى حلّاً وسطاً: فهو رابع الخلفاء الراشدين ـ وفقاً لترتيبهم الزمنيّ ـ ومن ثمّ فإنّه يأتي بعد عثمان، وإن كانت له أسبقيّة حاسمة على معاوية). وهكذا دمج أهل الحديث عدداً من التقاليد معاً من خلال حوار أسهم فيه الكثيرون بدرجات متفاوتة. أصبح هذا التقليد الجديد تدريجياً الرافعة الأساسية للتقوى بين علماء أهل السنّة والجماعة، وحظي باحترام شعبي واسع.

كان لهذه النزوعات والتفاعلات المضادّة للثورات آثار واسعة النطاق. فقد كان لجميع معارضي المروانيين من أهل التقوى سمعة سيّئة لدى أهل الحديث، وقد كان أهل الحديث هم من شوّهوا سمعة معظم الفرق (على الرغم من أنّهم كانوا يحترمون بعض الأفراد الذين أيّدوا هذه الفرق). كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أحد المبادئ التي بدأت تخسر فعاليّتها وزخمها في الظروف العباسيّة الجديدة. لم ينكر أهل الحديث هذا الواجب، بخاصّة في العلاقات بين الأفراد، ولكنّهم لم يركّزوا عليه في القضايا العموميّة، بل اعترفوا من حيث المبدأ بالحاكم المسلم. على الرغم من ذلك، كانوا معارضين بدرجة ما، بطريقتهم الخاصّة، ولم يكونوا سلبيين اجتماعيّاً. ففي دوائرهم، ازدهر العمل على صياغة نظام الشريعة الإسلاميّة بفعاليّة: وقد كسبوا ولاء بعض الأطراف، لم يكن من بينهم حنفيّة الكوفة (الذين كانوا مرجئة)، ولكنّهم كسبوا ولاء الدوائر المحيطة بمالك في المدينة وبالشافعي. نظّم أهل الحديث أنفسهم بطريقة غير رسميّة في بغداد، عبر بروز قادة يحترمونهم ويلتزمون بقراراتهم. عندما وصل هارون الرشيد إلى سدّة الحكم (٧٨٦)، خسر المعتزلة حظوتهم، ودعم النظام الحاكم أهلَ الحديث. وعند ذلك، استعمل أهل الحديث شعبيّتهم المتنامية في بغداد للشروع في حملة اضطهاد اجتماعي للمنشقّين؛ وفي بعض الأحيان كانت الحكومة تعتقل خصومهم.

تأسّست النزعة الشريعيّة في تقوى أهل الحديث على الولاء للمجتمع

بالعموم، الذي يُعبّر عن نفسه من خلال احترام الأحاديث التي انتقلت عبر جميع صحابة النبيّ (باعتبار أنّ ذلك تجسيد لحكمة المجتمع وعظمته ككل). فقد أعلن أهل الحديث بأنّ جميع صحابة النبيّ يحظون بالدرجة ذاتها من الاحترام [العدالة]، وأنّ تفسير النزاعات والعداوات التي قسّمت الصحابة وفرّقتهم أمرٌ موكول إلى الله. فمجتمع الفاتحين المحمّدي يحمل معه في وحدته مباركةً من الله، ولا ينبغي إفساد هذه الوحدة بالأسئلة المتكلّفة. أصبح الشيعة يرون بأنّ الحقيقة والعدالة قضيّة خاسرة، وباتوا يرون بأنّ الصالحين مضطهدون دوماً وأنّ طريقهم إلى الله لا يمرّ إلا من خلال المعاناة والاضطهاد. على النقيض من ذلك، نظر أهل الحديث إلى الحقيقة على أنّها المهيمنة في الغالب بين البشر، وقد رأوا بأنّ معيار تمييز الحقّ هو الرأي المشترك في المجتمع الحاكم، أي في **الإجماع**؛ وعندما يتمّ اضطهاد الحقّ، في بعض الأحيان (كما حصل لاحقاً من قبل المعتزلة)، فإنّ ذلك لا يعدو أن يكون شذوذاً مؤقّتاً سيتمّ التخلّص منه. وهكذا فلم يكن موقفهم هو التباكي، بل الشعور الرصين بالمسؤوليّة عن العالم الذي يقع تحت أيديهم. لقد كان نمط التقوى هذا مفيداً لبرنامج أهل الشريعة في النظام الاجتماعي، ومثّل بؤرة تركيز على التجانس والوحدة التي عاشها المجتمع المسلم الأوّل.

كانت هذه التقوى أكثر من مجرّد نوع من الوعي المجتمعي أو من استناد القانون إلى قاعدة واسعة. فقد كان لاهتمامهم بتفاصيل قانون الوحي بُعدٌ يتعلّق بالإخلاص المباشر والشخصي، وهو بُعدٌ ذو عاطفةٍ وخيالٍ خاصّين لا يقلّان عما يظهره الشيعة الإثنا عشريّة في منادبهم. فافتراضاتهم، في محاولة تطوير قانون الشريعة على أساس المجتمع التاريخي ككل، كانت تقول بأنّ القرآن والسنّة كافيان وحدهما لجعل المجتمع البشري يحقّق مسؤوليّته المباشرة من دون وسائط أمام الله. وهذا الأمر لا يُمكن أن يُستشعر إلا إذا أمكن أن يكون الله حاضراً من دون وسيط في القانون نفسه. وهكذا، فعندما ظهر المذهب القائل بأنّ القرآن هو كلام الله القديم ـ وليس مجرّد مخلوق كالبشر وبقيّة الأشياء ـ تحمّس أهل الحديث لهذا القول وتبنّوه.

كان في هذه الفكرة تمجيد للنزعة النصوصيّة، التي كان هؤلاء الرجال يتجهون نحوها بالضرورة منذ أن أقاموا نظامهم على الأحاديث بدلاً من

تقاليد المجتمع ـ كما فعل الفقهاء الأوائل ـ أو على العقل الخاصّ، كما نحا المعتزلة. وعلى خلاف النزعات نحو التقليد أو العقلانيّة، أو الولاء الشخصي كما نجد لدى الشيعة، نجد أنَّ أهل الحديث كانوا يُمجّدون الكلمات الواضحة (النصّ)، وأهمّها بالطبع القرآن. بناء على ذلك، فإنّ التعبير الأعلى عن تقوى أهل الحديث قد تجلّى في المذهب (الذي عبّر عنه الحديث) القائل بأنّ القرآن الذي يتلونه، بما هو كلمة الله، ليس مجرّد مخلوق آخر من مخلوقات الله، بل هو بطريقة ما كيان كوني أبدي، شيء ينتمي إلى الله نفسه؛ بل إنّ المتحمّسين منهم كانوا مستعدّين للموت قبل أن يقبلوا القول بأنّ القرآن مخلوق. لم يقبل هؤلاء الرجال بصور وسيطة تحجب وجه الله عنهم؛ كما لم يعترفوا بأيّ شكل من الموسيقى المقدّسة أو البخور المُهيّج، ولا بالأولياء أو القديسين، أو بالمنقذ المخلّص. ولكنّهم مع ذلك كانوا يريدون أن يكون الله محسوساً وملموساً: فقد كانوا يريدون بأن يروا الله بعد الموت، وأن يسمعوه الآن بشكل مباشر من خلال القرآن. لقد كانت خيالاتهم قائمةً على حضور الله نفسه، فكلامه كان على ألسنتهم حين يتلون القرآن، وبين أيديهم حين يحملون المصحف بتوقير، وكلامه ليس شيئاً سوى نفسه.

كان مثل هذا المذهب غريباً عن روح التقوى في المدينة الأولى، مثلما كان مذهب عبادة البطل لدى الشيعة غريباً. صُدم المعتزلة، واتهموا أهل الحديث بالانتقاص من توحيد الله ومن تعاليه وتنزّهه عن البشر بمواقفهم التشبيهيّة. لقد اعتبر المعتزلة بأنّ القول بأنّ القرآن، بما هو كلمة الله، «ليس بخالق ولا مخلوق» (بعبارة أهل الحديث)، يعني وضع القرآن كمعبود آخر مع الله. لقد كان ذلك متعارضاً تماماً مع روح القرآن، الذي كرّس المعتزلة أنفسهم للدفاع عنها. وبدعم من سلطة الخلافة في زمن المأمون، امتحن المعتزلة أرثوذكسيّة أهل الحديث حين طلبوا منهم أن يعترفوا بأنّ القرآن، مثل كلّ شيء آخر، هو مجرّد مخلوق. لم يقبل أهل الحديث بذلك: فمثل هذا القول كان سيهدم جوهر شعورهم بالحضور المباشر لله في القرآن في تحدّيه للروح الإنسانيّة.

على الرغم من ذلك، وجد أهل الحديث طريقهم الخاصّ للاستناد إلى قدرة الله المطلقة، التي كانت أمراً ضرورياً لتقواهم مثلما كانت ضروريّة لدى

المعتزلة. وهكذا فقد دفعوا بموقف كان قد ظهر منذ الأزمنة المروانيّة (وكان قد صدم الحسن البصري). فبتأكيدهم على علو قدرة الله على كلّ شيء، أصرّوا على أنّ الله وحده هو خالق أفعال الإنسان، حتّى الأفعال الشريرة/ القبيحة للمرء. فالله يتجاوز أيّ معيار بشري للخير أو الشرّ، أو العدل والظلم؛ فجميع الأشياء تنبع منه، وإذا كان فعلٌ ما موصوفاً بالظلم، فإنّه كذلك لأنّ الله وصفه بذلك، وليس بسبب طبيعة متأصّلة فيه على الله أن يلتزم بها أو يحترمها. لا يُمكن لشيء أن يُقيّد إرادة الله! وهكذا فقد اتهم أهلُ الحديث بدورهم المعتزلةَ بأنّهم ينتقصون من قدر الله. ففي محاولة المعتزلة لعقلنة إيمانهم، أكّدوا على حريّة الإرادة الإنسانيّة، التي ستُكافَأ أو تعاقب بالعدالة الإلهيّة. اعتبر أهل الحديث ذلك إهانة لقدرة الله بطريقة مزدوجة: عبر الافتراض بأنّ الله عاجز عن فعل ما نَصِفُه بأنّه قبيح، وبأنّه مجبر على فعل ما يصفه البشر بأنّه حسن؛ وثانياً عبر نسبة أفعال البشر الشريرة إلى البشر فقط، كما لو أنّ البشر المخلوقين قادرون على خلق أفعالهم بأنفسهم، مثل الله. وقد استشهدوا بالآيات القرآنيّة التي تأمر بالاستسلام والخضوع لله وإلا فإنّ الإنسان سيجد نفسه منسيّاً وتائهاً في المعاصي؛ ومن ثمّ فقد أدانوا هذا المذهب الذي يجعل الإنسان سيّد أفعاله واعتبروه مذهباً مخالفاً للقرآن. لا، فالله هو الفاعل الحقّ الوحيد في العالم، وما البشر إلا مخلوقاته المؤقتة والعابرة، التي لا يحقّ لها أن تحكم عليه بالعدل أو بالظلم أو بالعقلانيّة أو اللاعقلانيّة. وحين تنزل كلمة الله على البشر، فعليهم ألا يجرؤوا على التعامل معها كشيء مخلوق يختلفون حوله؛ بل عليهم أن يخشعوا ويستمعوا ويطيعوا وأن يشعروا بالامتنان.

إنّ الإغواء الروحي الذي واجه أهل الحديث كان محاولتهم القبض على اللحظة الخلاقة، لحظة التقاء القرآن بالمطلق المتعالي، ومحاولة التمسّك بها، عبر تحويلها إلى شيء يُمكن الإمساك به، وهو ما يعني حتماً أن تخسر بُعدها المتعالي والمطلق. لقد أمكن للمعتزلة أن يروا ذلك، واتهموا أهل الحديث لأجل ذلك بالشرك لأنّهم وضعوا شيئاً مساوياً في مكانته مع الله. ولكنّ أهل الحديث كانوا محقّين أيضاً في ردّ الحجّة على المعتزلة، الذين دفعتهم نزعتهم الفكريّة إلى مغبّة وضع العقل محلّ الله؛ وهو ما يعني اختزال السيادة الإلهيّة إلى صيغة الاعتقاد المجرّد.

ابن حنبل وشعبويّة أهل الحديث

لم يكن لهذه التقوى النصوصيّة أن تحقق هذا النجاح لولا وجود بعض الأبطال الذين توقّرهم: وعلى رأسهم الفقيه والمُحدّث الكبير أحمد بن حنبل (٧٨٠ ـ ٨٥٥). كرّس ابن حنبل حياته منذ صباه للعلوم الإسلاميّة، واستمع إلى كلّ من أمكنه من رواة الأحاديث، وحفظ عدداً هائلاً من الروايات. عاش طويلاً في فقر مدقع، الأمر الذي ازداد تعقيداً برفض ابن حنبل القبول بأيّ ممارسة شخصيّة لا يجد لها أساساً في فعل النبيّ كما نقلته الأحاديث. لقد اجتمعت قوّة حافظته وتقواه وكرمه وتسامحه (إذ عفا لاحقاً عن أكبر مضطهديه)، وفصاحته، وقدرته الجيّدة على الحكم؛ اجتمعت كلّها لتجعله الأستاذ والمعلّم الأبرز للحديث.

في عهد المأمون (٨١٣ ـ ٨٣٣)، استعاد المعتزلة حظوتهم، وسُمح لهم تحت حكمه وحكم من تبعه أن يضطهدوا قادة أهل الحديث (الذين لم يكونوا بدورهم متسامحين بما فيه الكفاية تحت حكم هارون الرشيد)، فيما يشبه محاكم التفتيش، وهو ما عُرِفَ لاحقاً بـ**المحنة**. اختار المأمون ابنَ حنبل ليكون مثالاً وقدوةً لغيره في حال تراجع عن القول بأنّ القرآن غير مخلوق، مهدّداً إياه بالقتل. ولكنّ ثبات ابن حنبل ورفضه القويّ شجّع الآخرين على أن يحذوا حذوه. نجا ابن حنبل بحياته بسبب موت المأمون، ولكنّه قضى وقتاً طويلاً في السجن وأصبح بمثابة شهيد لهذه القضيّة[١١].

يبدو أنّ ابن حنبل كان رجلاً من خلفيّة متواضعة، ولذا فقد كانت التقوى التي يمثّلها تخاطب سكان المدن البسطاء، بخاصّة سكان بغداد؛ ذلك أنّ الأنواع المختلفة من التقوى باتت في الغالب تعكس الانقسامات بين

---

(١١) Walter M. Patton, *Aḥmed ibn Ḥanbal and the Mihḥna. A Biography of the Imâm Including an Account of the Moḥammedan Inquisition Called the Miḥna, 218-234 A.H* (Leiden: Brill, 1897).

هذه الدراسة هي تجميع مفيد للمادّة الإنكليزيّة المتوفّرة عن ابن حنبل. ومع الأسف، فإنّها تُقدّم بعض الافتراضات غير المُدَقّقة والتي تنتمي إلى الفترة الزمنيّة التي كُتبت فيها (القول بأنّ المعتزلة كانوا «عقلانيين»، بل وربّما متهتّكين أخلاقيّاً؛ وأنّ أهل الحديث كانوا «تقليديين»، بمعنى التمسّك بتقليد ثابت لا يتغيّر للمجتمع). ونتيجة لذلك، فإنّ الكتاب يفشل في التعامل مع المشكلة. في الكتاب مجموعة من الأمثلة عن الغموض والإبهام الذي ينجم عن استعمال كلمة «تقليد» لوصف روايات الحديث واستعمالها بالمعنى الإنكليزي الشائع، من دون توضيح المعنيين وتمييزهما.

الطبقات الاجتماعيّة أكثر مما تعكس التاريخ المحلّي للمناطق والمدن كما كانت عليه الحال في زمن المروانيين. فعلى وجه الخصوص، فإنّ الاختلاف بين أهل السنّة والجماعة وبين الشيعة، الذي كان في البداية استجابة لأمزجة مختلفة، أصبح، مع انتقاله من جيل إلى جيل، خاضعاً لأنماط اجتماعيّة رئيسة؛ إذ تمّ تعزيزُ نوعٍ معيّن من الولاء ضمن المجموعة الاجتماعيّة، وينجذب إليه حتى من كانوا محايدين في البداية، بفعل جاذبيّة المصالح المشتركة. في الأرياف، أصبح العديد من ملّاك الأراضي بعد أن أسلموا من أهل السنّة والجماعة، فهو المذهب الرسميّ للبلاط. أما في المدن، فقد كان العديد من التجار الأغنياء والصيارفة شيعة؛ فالحيّ التجاري في بغداد، الكرخ، كان معقلاً للشيعة. وكان معظم هؤلاء على الأرجح من عائلات الموالي القديمة، الذين تعود تقاليدهم إلى الأزمنة المروانيّة.

من المعقول إذاً، أن يكون تشيّع هذه الطبقة هو ما جعل طبقة التجار تتمسّك باستمرار بالقيم الإسلاميّة النقيّة وقيم المساواة الاجتماعيّة في مقابل المساومة العباسية، التي لم يكن لها تأثير سلبي كبير على السادة الأرستقراطيين. من هذه الطبقة، ظهرت مجموعة كبيرة من الكتّاب والإداريين في دولة الخلافة، الذين كانوا بالتالي شيعةً في كثير من الأحيان، على الرغم من أنّهم يعملون في خدمة العباسيين. ولمّا كانت الثقافة تزدهر عادةً بين البرجوازيّة العليا، فإنّ وجود عدد كبير من الكتّاب والفلاسفة وغيرهم من قادة الثقافة الإسلاماتيّة في حقبة الخلافة العليا من الشيعة لم يكن محض مصادفة. لقد كانت هناك عناصر أخرى في الحاضرة الإسلامية (بخاصّة في مدن مثل الكوفة وقُم) تبنّت التشيّع، ولكنّ البرجوازيّة أدّت دوراً رئيساً فيها.

أما الطبقات الدنيا في المدينة، الحرفيّون والخدم والجنود العاديّون أيضاً، فقد كانوا في الغالب من أهل السنّة والجماعة؛ فربّما لم يجد البشر العاديّون إمكانيّة عمليّة للوصول إلى نظام سياسي مساواتي واسع بما فيه الكفاية ليشمل الطبقة الدنيا على نحوٍ فاعل، وفضّلوا بالتالي (بخاصّة في العاصمة) أن يعرّفوا أنفسهم كجزء من المجتمع الإسلامي ككلّ؛ وهي عضويّة تؤمّن لهم تفوّقاً على الذميين والفلاحين غير المسلمين. كما أنّهم لم يكونوا يُمانعون خصومة البرجوازيّة الغنيّة؛ فأعمال الشغب بين السنّة والشيعة في بغداد، التي كان يتخلّلها أحياناً نهب الكرخ، لم تكن مدفوعة بالخلافات

اللاهوتيّة فقط. كانت غالبيّة السكان، من الطبقات الدنيا والعليا على السواء، مستعدّة للقبول بالعائلة العباسيّة في موقع الخلافة، بعد أنّ أسهمت حالة الازدهار والرخاء في تأكيد أحقيّة مطالبهم [بالحكم]، بغضّ النظر عن التشكّك في ذلك في البداية. وهكذا فقد اعتمد الشيعة على حالة معيّنة من السخط والاستياء ولم يتمكّنوا من تعميم أنفسهم بين الجسم الأكبر من المسلمين الجدد بعد هزائمهم الأولى الكبيرة. إذاً فتحوّل سكان دولة الخلافة إلى الإسلام كان يعني أنّهم يصبحون جزءاً من أهل السنّة والجماعة.

على أيّ حال، وجد أهل الحديث استجابة قويّة لمواقفهم عند عدد كبير من أبناء الطبقات الفقيرة في بغداد. كانت التوقّعات الدينيّة في بقيّة أنحاء الإمبراطوريّة تميل إلى التشكّل وفقاً لما يحدث في العاصمة؛ على الرغم من أنّ بعض الولايات ـ مثل خراسان وخوارزم ـ كانت قد ضبطت إيقاعها الديني بما يتوافق مع آراء علماء المعتزلة. لقد كانت رؤية أهل الحديث متجهة نحو نجاح كبير بعد انتصارها في بغداد.

لم تظهر في أيّ حركة من الحركات ذاتُ الدرجة من قوّة تطوّر الشعبويّة كما ظهرت مع أهل الحديث. كان أهل الحديث في الغالب على خلاف مع القصّاص، الأتقياء الذين يروون الحكايات والأساطير الشعبيّة الواردة من الأزمنة ما قبل الإسلاميّة (بخاصّة من التعاليم اليهوديّة والمسيحيّة)، أو يخترعون أساطير خياليّة جديدة من الصور التي يُقدّمها القرآن. ولكنّ أهل الحديث، في الوقت نفسه، كانوا هم من وفّروا أرضيّةً للدفاع عن بعض هذه القصص الأكثر مقبوليّةً. فمهما كان أهل الحديث رافضين، من حيث المبدأ، لهذه الأمور، فإنّ القصص التي تحوي تجسيداً لله، وتُصوّره في صورة البشر، وتحكي عن المعجزات الهائلة التي يُمكن للأنبياء أن يقوموا بها بقدرة الله، كلّها ساهمت في ترسيخ الحسّ بوجود اتصال شخصي مع الإله في الوحي. يزخر القرآن بالصور التجسيديّة كما تمتلئ الروايات بعجائب قصص الأنبياء؛ ولم يجد أهل الحديث مبرّراً للتخفيف من نبرة هذه القصص ما دامت تُضيف هالة من العظمة على الله وهالة من الكرامة على أنبيائه.

بات كلّ ما يُروى في الأحاديث يلقى أذناً مصغية، وهكذا باتت صورة الله تزداد تجسّداً. بعد عدّة سنوات من وفاة ابن حنبل، اندلعت أعمال

شغب غاضبة عندما اعترض العالم الطبري على واعظ من أهل الحديث [أبو بكر بن أبي داوود] فسّر آية من القرآن بأنّها تعني بأنّ محمّداً سيجلس على العرش بجوار الله (مثل عيسى لدى المسيحيين). أرادت الغوغاء إعدام العالم المتشكّك. حظيت الشخصيات الكونيّة في القرآن ببعض الاعتراف أيضاً، وإن كان ذلك قد تمّ بدرجة أقلّ وضوحاً مما هو لدى منظّري الغلاة: استشهد ابن حنبل نفسه بآيات من القرآن لدعم قوله بوجود مكانة كونيّة للقرآن. لقد كانت هذه الحركة متماهية بدرجة كبيرة مع العوامّ من البشر إلى درجة أنّ خصوم أهل الحديث كثيراً ما أطلقوا عليهم لقب «الحشويّة»، أي «الشعبويّين»(١٢).

على أنّ الشعبويّة لم تصل إلى حدّ التنازل والتسليم بجميع المفاهيم الشعبيّة؛ فقد بقيت مقصورة على ما يراه العلماء مناسباً للناس. بناء على ذلك، كان أهل الحديث حذرين في رفض أيّ تشبيه وتجسيد صريحين، لأنّهم كانوا يدركون بأنّ ذلك لا ينسجم مع المفهوم القرآني عن المطلق المتعالي. وهكذا فقد استعاروا صيغة كانت تُستعمل أصلاً في التفكير الفقهي، ليقولوا بأنّ العبارات الواردة في القرآن والحديث، والتي تبدو كما لو أنّها تُؤكّد على التجسيد والمشابهة لله بالبشر أو غير ذلك من المفاهيم غير المقبولة، ليقولوا بأنّها يجب أن تُقبل حرفيّاً ولكن مع التحفّظ عليها «من دون السؤال عن الكيف». فالله استوى على العرش كما يقول النصّ، وهو أمر لا يجب تأويله بالمجاز إلى حدّ تعطيله كما فعل المعتزلة؛ ولكن يجب الإقرار

---

(١٢) قدّم هالكن تبريراً جيّداً للمماهاة بين الحشويّة وأهل الحديث، ولكنّه اشتقّ الاسم من مفهوم «الحديث الزائد redundant speech [الحشو]» بدلاً من اشتقاقه من «العامّة السوقيين أو الغوغاء vulgar populace» [في **لسان العرب**: حُشَوَةُ الناس رذُالتهم]، وهما معنيان تحملهما كلمة «حشو». انظر:

A. S. Halkin, "The/ashwiyya," *JAOS*, vol. 54 (1934), pp. 1-28.

ولكن استشهاده بعبارة النوبختي «أهل الحشو والجمهور [العظيم]» تعني بوضوح الدلالة على الانتساب إلى العامّة والجمهور أو إلى الغالبيّة؛ ومن ثمّ فإنّ نسبتهم إلى الكلام الزائد غير دقيقة، والصحيح نسبتهم إلى الشعبويّة. في سياق دراسته الممتازة، يُشير إلى أنّ أهل الحديث قد اتخذوا «الموقف السهل بعدم الالتزام برأي»؛ ولكنّ موقفهم هذا كان مقترناً فقط بالحالات التي تتعارض فيها الأحاديث أو حين يكون هذا التعارض حاصلاً ضمناً (عندما تقاتل أصحاب محمّد فيما بينهم): لم تكن مسألة الحياد وعدم الالتزام برأي مسألة سهولة أو صعوبة كما يُشير هالكِن، وإنّما مسألة متعلّقة بالتعبير عن حكمة إيمانيّة نقليّة fideist ساكنة؛ لقد كان الأمر يتعلّق بإرساء الأساس لبرنامج إيجابي، الذي كان أهل الحديث ملتزمين به التزاماً كاملاً إلى درجة معارضة النظام الحاكم القائم.

أيضاً بأنّ البشر لا يُمكن أن يعرفوا معنى ذلك، ولا يُمكن أن يقارنوا ذلك باستواء رجل ما على العرش. حين تؤخذ هذه المواقف بجديّة، فإنّنا ندرك بأنها تسحب أيّ تنازل يُعتقد بأنّها قد قدّمته إلى الخيالات الشعبيّة.

في النهاية، وبعد أن اندمج اللاحقون من أهل الحديث والمعتزلة في تقليد أهل السنّة والجماعة المشترك، أصبح هذا الموقف هو الأساس الذي يتبناه العلماء بروح عقلانيّة جافّة، كان المعتزلة أوّل تمظهراتها، التي حوّلت جميع التصويرات الكونيّة الزاخرة بالفنيّة في القرآن والحديث إلى عبارات جامدة يألفها العقل. ولكن، في ذلك الوقت، كانت التقوى الشعبيّة النازعة إلى الخيال قد بدأت تسري في عروق جديدة.

بعد عهد المتوكّل، في النصف الثاني من القرن التاسع، كان الممثّلون الأكثر تطرّفاً لهذه المقاربة، الذين يُطلقون على أنفسهم لقب «الحنابلة» نسبة إلى ابن حنبل، يميلون إلى أن تكون لهم طريقتهم الخاصّة في شوارع بغداد، وفي غيرها من الأماكن بدرجة أقلّ. وكان من يُشكّ بأنّ له رأياً آخر في المسألة يتعرّض لإهانة كبيرة وأحياناً إلى هجوم الغوغاء. لم يمتلك أيّ نوع من التقوى مثل هذا التأثير الهائل على المجتمع كما كان للتقوى التي مثّلها الحنابلة. خلال الأزمنة العباسيّة الكلاسيكيّة كان هناك عدد من المدارس المتنافسة. ولكن، في النهاية، فرض هذا النوع من التقوى مقولاته الدوغمائيّة الرئيسة ومزاجه على أهل السنّة والجماعة جميعاً. ولكن، قبل أن يحدث ذلك، بدأ نوع مختلف من التقوى الإسلاميّة بالمنافسة، تقوى ستطغى على تقوى أهل الحديث الأوائل في القرون التالية: إنها الصوفيّة.

ب ـ التوجّه الصوفي

لقد ظهر كلّ من الشيعة الإثني عشرية والمعتزلة وأهل الحديث من رحم معارضة أهل التقوى للمروانيين، ومثّلوا بشكل أو بآخر توجّهاً دعويّاً، أدى دوراً رئيساً في التطوّر التاريخي للأمّة. منذ البداية، كان بعض المسلمين منجذبين إلى نمط أكثر فرديّة من التقوى، منشغلين بمشاكل تبدو أكثر شخصيّة وذاتيّة، يُواجهها المرء التقيّ حين يحاول أن يعمّق عباداته الداخليّة وينقّيها. مع نضج هذا النوع من التقوى، أصبح صوفيّاً بامتياز: وقد استلهم ملامحه أكثر من أيّ شيء من الوعي الداخلي الذاتي الذي ينبثق مع وصول الذات

إلى نضجها؛ وفي هذا النمط من التقوى، لم يكن للدور السياسي والتاريخي للأمّة إلا مجالٌ ضئيل. أُطلق على هذا التوجّه الأقلّ تاريخيّةً بين المسلمين اسم «التصوّف» في الكوفة، ومنها انتشر هذا الاسم وعمّ في المناطق الأخرى في القرون التالية. حمل التصوّف، بدرجةٍ أو بأخرى، ذات سمات الحركات الصوفيّة المسيحيّة، ولكنّه طوّر هذا المنزع وتقدّم به عدّة خطوات إلى الأمام؛ على أنّ التصوّف، مثل بقيّة أشكال التقوى بين المسلمين، كان إسلاميّاً بما لا يدع مجالاً للشكّ. في بعض الأحيان، يُمكن أن نقول بأنّ الرجال الذين كانوا سيصبحون رهباناً مسيحيين قد انخرطوا في الإسلام بشكله الصوفيّ حينما شعروا بنداء يشدّهم نحو حياة أكثر تأمّليّة. على صعيد الإبداع، سرعان ما تجاوز التصوّف الحركات المسيحيّة التأمّليّة المحليّة وتقدّم إلى مناطق أبعد منها بكثير.

الرياضة الروحيّة في الإسلام: تطلّعات المتصوّفة

يبدو بأنّ المتصوّفة الأوائل قد سعوا للتباين والتمايز عن المؤسسين الأوائل، ولكنّهم سرعان ما باتوا يشكّلون حركة واحدة كانت على صلة وثيقة بأهل الحديث. (وعلى الأرجح، لم يتآلف المتصوّفة مع النزعة الفكريّة الحادّة للمعتزلة). في بعض الحالات، من الصعب أن نرسم خطّاً فاصلاً بين الامتحان الذاتي الذي يُخضع الصوفيّة أنفسهم له والنزعة الأخلاقيّة لأهل الحديث؛ بل إنّ بعض كبار الصوفيّة قد انشغلوا أيضاً بالحديث؛ وقد كان معظم المتصوّفة من أهل السنّة والجماعة على أيّة حال. على الجانب الآخر، لم يكن جميع أصحاب النزوع الصوفي الأوائل مُعرّفين كجزء من حركة صوفيّة واحدة؛ فإحدى مجموعات أهل السنّة والجماعة، **الكرّاميّة**، الذين دخلوا في الإسلام، وعلّموا تلامذتهم بشكل مستقلّ في خراسان، كانوا أيضاً يبدون مقرّبين بدرجة متساوية من المتصوفة ومن أهل الحديث، وكانوا يخوضون خصومات ونزاعات مستمرّة معهم أيضاً؛ وقد كانوا منشغلين بالبحث في الفقه والحديث، بل وفي الاعتقادات الفكريّة، التي أسهمت لاحقاً في التفكير الكلامي؛ ولكن، في الوقت نفسه، أسهم مؤسّسهم (ابن كرّام ت. ٨٦٩) بشكل كبير في التحليل الصوفي للتجربة الجوانيّة. ولكن، بالعموم، شكّل الصوفيّة مجموعة متجانسة بدرجة كبيرة حافظت على حالة من التواصل بين أفرادها على الرغم من توزّعهم وانتشارهم في الحاضرة الإسلامية.

من زاوية نظر ما، يمكن القول بأنّ المتصوّفة مثّلوا بين أهل السنّة والجماعة ما مثّلته التقوى **الباطنيّة** بين الشيعة. فالتصوّف، بحكم صعوبة تفسيره للعامّة نظراً لطبيعته الجوّانيّة، كان ميّالاً إلى شيء من الباطنيّة/النخبوية وإلى الاهتمامات الباطنيّة بأشكالها المختلفة. كان الجانب الباطني في التشيّع أكثر وضوحاً بين الإسماعيليّة منه لدى الإثني عشريّة، ولكن لم تكن أيّ مجموعة من الشيعة الجعفريّة تخلو منه. أما بين أهل السنّة والجماعة، فلم يعد لهذا النوع من الباطنيّة التاريخيّة مكان. ولكنّ التصوّف قدّم شكلاً باطنيّاً من التقوى بين أهل السنّة والجماعة، وأوجدَ فسحةً لأولئك الباحثين عن المعاني الخفيّة وآثارها الجوّانيّة، وهو ما لم تكن الشريعة المعتدلة تسمح به. ومثلما ركّزت الحركات **الباطنيّة** على الجوانب الأكثر شخصيّة وباطنيّة/نخبوية من الولاء العلوي، ركّز المتصوّفة على الجوانب الأكثر جوّانيّة وباطنيّة من التقوى التخيّلية المرتبطة بحركة الحديث، إلى أن طغت هذه الاهتمامات على الاهتمام بالشريعة نفسها وإن لم تحلّ محلّها طبعاً. بدرجة أكبر ممّا كانت عليه عند الحركات الباطنيّة، كانت نقطة البداية لدى المتصوفة هي القرآن نفسه، بحثاً واستكشافاً لمعانيه الداخليّة، في محاولةٍ للوصول إلى ما وراء سطح الكلمات. غير أنّ تقنياتهم كانت أقلّ مجازيّة ورمزيّة من **الباطنيّة**، وركّزوا بدلاً من ذلك على التجربة الشخصيّة التي تكثّفها الكلمات وتبلورها؛ ومع ذلك، فقد كانت هناك نقاط تلاقٍ بين هاتين الطريقتين في القراءة الأكثر عمقاً للقرآن(١٣).

كان للتقليد الصوفي لاحقاً في شكله المتطوّر أن يهيمن على الحياة الجوّانيّة في الإسلام، لدى السنّة وبدرجة ما لدى الشيعة؛ ولكنّ التصوّف كان حركة أقلويّة في المرحلة العباسيّة العليا. فمنذ الجيل الأوّل في الإسلام، كان هناك من يميلون إلى التركيز على النقاء الشخصي والتحرّر من إغواءات الحياة ومفاسدها. صحيح أنّ التقليد الإسلامي قد رفض حياة

(١٣) Niyazi Berkes, "Ethics and Social Practice in Islam," *Philosophy East and West*, vol. 9, nos. 1-2 (1959), pp. 60-62.

نيازي بركس يُقدّم بياناً دقيقاً ممتازاً للنزوعات الأخلاقيّة المتعدّدة في القرآن وبين الصوفيّة. وهو يُظهر كيف أنّ الفلسفة والتصوّف كانا، بدرجة من الدرجات، ردّ فعل على الطريقة التي انفصل بها الفقه وعلم الكلام عن روح القرآن.

الرهبنة العزوبيّة، إلا أنّ عدداً كبيراً من المسلمين قد عُرفوا بالزهد، الذي يصل أحياناً إلى درجة التقشّف. كان هذا النزوع مهمّاً في دوائر أهل التقوى. ومثل العديد من الحركات الأخرى، كالمعتزلة، نسب التصوّف نفسه إلى الحسن البصري (ت. ٧٢٨)، الوليّ الزاهد في البصرة في الأزمنة المروانيّة.

ولكن، مع الأزمنة العباسيّة، توقّفت هذه النزعات عن كونها مجرّد نزوع نحو الزهد. فقد تمّ تعلّم الكثير من أصحاب الميول الصوفيّة من الرهبان المسيحيين، ومن مصادر أخرى بلا شك، عن الحياة الجوّانيّة للروح التي يُمكن لها أن تنفصل عن العالم لتحبّ الله وحده. لقد أصبح الإسلام، مع العباسيين، يشمل شريحة واسعة جداً من المجتمع، ولم يعد مجرّد أقليّة حاكمة. في الوقت نفسه، بدأ التصوّف - الذي كان لفترة طويلة جزءاً من حياة منطقة ما بين النيل وجيحون، بخاصّة بين المسيحيين - بالازدهار بين المسلمين؛ فقد ظهر عدد من الأولياء الزاهدين وتجمّعت حولهم دوائر من المريدين المخلصين ليسجّلوا كلماتهم ويعظّموا تجاربهم وليحاولوا محاكاة وتقليد زهدهم ونبذهم لكلّ متع الحياة الزائلة.

وقّر الصوفيّة القرآن بوصفه رسالة الله إلى محمّد؛ ولكن، بدلاً من أن يكرّسوا أنفسهم للبحث في المعاني الحرفيّة لكلماته، كانوا يأملون بدرجة من الدرجات أن يسترجعوا في حياتهم جزءاً من التجربة التي مرّ بها محمّد في تلقّيه هذه الأجزاء المتفرّقة من كلمة الله. كان الصوفيّة في العادة يقبلون بمقاربة الشريعة كما يراها أهل السنّة والجماعة بوصفها مقاربة صحيحة في عالمهم؛ ولكنّهم كانوا يميلون إلى اعتبار الشريعة أمراً برّانيّاً فقط، مسألة تتعلّق بالأفعال الخارجيّة من دون أن تكون على صلة إلا عرضاً بالروح. فالشريعة، وجميع المفاهيم الأخرى، خاضعةٌ وتابعة للحياة الجوّانيّة. وعبر البحث في المعاني الجوانيّة الكامنة وراء كلمات القرآن، كانوا يأملون بأن يعيشوا من جديد ذاتَ الحالة الروحيّة التي تشكّلت فيها هذه الكلمات. وكانت وسائلهم هي العزلة والتأمّل، التأمّل بخاصّة في القرآن وفي اسم الله. أما النتائج التي كانوا يصلون إليها فقد كانت في الغالب عقليّة كثيفة واحديّة التوجّه، وحسّاً أخلاقياً شديد النقاء، وتوجّهاً روحيّاً كاملاً لحياتهم؛ وهو ما أدّى إلى تعظيم من حولهم لكلّ تفاصيل حياتهم القدسيّة واحترام كلّ آثارهم وتبجيلها.

في الحضارة الإسلاماتيّة ككل، يُمكن الحديث عن ثلاث حركات ذات تأثير تكويني مستمرّ: عسكرة السلطة السياسيّة ذات الأساس الزراعي؛ والتأكيد على نفوذ الشريعة في المسائل القانونيّة والاجتماعيّة؛ وصعود التجربة الصوفيّة وتعاليمها. لم يكن لشيء في الأدب أو في الفن أو العلم أو التطوّر الاقتصادي بكلّ تشعباتهم، أن يكون هو الطابع المميّز والفريد لهذه الحضارة. وهو ما يستدعي منّا بذل جهد خاصّ هنا لنفهم التصوّف.

إنّ تتبّع تاريخ التجربة والوعي الديني أمر صعب على نحو خاص؛ فهو أمرٌ لا يُمكن اختزاله إلى تاريخ العبادة أو العقائد، أو حتّى إلى تاريخ الولاءات الدينية والطائفيّة. إنّ علينا أن ندرس نوع التوقّعات التي كان الأشخاص الأكثر تفوّقاً وتقدّماً يأملون بها في أي وقت من الأوقات، من جهة درجة الإدراك الروحي التي يُمكنهم الحصول عليها، وما هو نوع الأخلاق أو المسؤوليّة الإلهيّة أو الاستجابة التي يُمكن أن يحصلوا عليها من هذا الإدراك. لاشكّ بأنّ إيقاع تطوّر هذه المستويات العميقة من الحياة الروحيّة كان أبطأ من إيقاع تطوّر المستويات الأكثر مرئيّة؛ وربما كان في ذلك مشابهاً لإيقاع التطوّر التكنولوجي في الأزمنة ما قبل الحديثة، ومن ثمّ فإنّ تتبّعه وتصوّره يغدو صعباً في أفضل الأحوال.

عند تتبّع تطوّر التقاليد الصوفيّة على وجه الخصوص، فإنّ من الصعوبة بمكان تتبّع المستوى الأعمق، بسبب طابع التجربة الصوفيّة التي لا تقبل الإفصاح عنها بالعبارات. لا يُمكن للتجربة الصوفيّة أن تُنقل إلى من لا يتذوّقها، فالأمر يُشبه ما تعنيه التجربة الموسيقيّة لأصمّ منذ الولادة. ولكن، بما أنّ التجربة الصوفيّة شخصيّة دوماً لكلّ فرد، فإنّ النقاش حول حالات بعينها، حتى بين الأشخاص الذين يتمتّعون بدرجة من الحساسيّة تجاه التجربة الصوفيّة، صعبٌ بقدر صعوبة نقاش مقطوعة موسيقيّة مع شخص لم يسمعها ولم يقرأ حتى نوتتها الموسيقيّة. وفي أفضل الأحوال، فإنّ النقاش لن يكون تحليليّاً، بل مزيجاً من الانطباعات والتداعيات الذهنيّة.

ولكن من الواضح أنّه في قرون الخلافة العليا وما تلاها، تمّت إضافة بُعْدٍ جديد إلى توقّعات المتصوّفة حول ما ستؤدّي إليه التجربة الصوفيّة. ففي بيزنطة المسيحيّة (وفي الهند الهندوسيّة، لاحقاً على الأقل)، كما في المنطقة

ما بين النيل وجيحون، نجد في هذه الحقبة نوعاً جديداً من التعبيرات الأدبيّة عن نمط رفيع من العشق الصوفي، الذي يتجاوز كونه مجرّد شكل أدبي. فعلى الرغم من عدم التخلّي عن الأشكال القديمة من التجربة الدينيّة، يبدو أنّ وضعيّةً معيّنة للروح، التي تمّ الوصول إليها في بعض الأحيان في السابق بلا شك، أصبحت الآن متوقّعة بالعموم من قِبل المتصوّفة العاديين؛ وظهرت مجموعة من الطرق لتطوير هذه التوقّعات. في الحاضرة الإسلامية، كان تطوّر العشق الصوفي الرفيع مرتبطاً بتدعيم الإسلام في صورته الصوفيّة(١٤).

الحياة الصوفيّة بوصفها تهذيباً شخصياً

بادئ ذي بدء، إنّ «التصوّف Mysticism» و«الصوفيّ mystical» تعنيان بالمعنى التقني التجربةَ الشخصيّة الجوّانيّة؛ وهي تجربة مؤقّتة وعابرة بدرجة ما، تظهر كحدث، ثمّ تستمرّ آثارها بالحضور، فتدفع صاحبها إلى الوصول أو التعبير عن علاقة موثوقة أو معياريّة بين الفرد والنظام الكوني؛ ثمّ إنّ المفردتين تحيلان أيضاً إلى الممارسات والسلوكات التي ترافق مع هذه التجربة أو تعبّر عنها؛ وأخيراً تشير المفردتان إلى العبارات المستعملة لوصف هذه التجربة وتفسيرها. أما الاسم «المتصوف mystic» فهو ينطبق على من يتبنّى نمط الحياة الصوفيّة (ولكنّ صفة «صوفي mystic» تستعمل عادةً ـ على خلاف استعمال «تصوّف» ـ بمعنى مختلف بعض الشيء لوصف أيّ شيء غامض أو رمزي، أو حتى رومانسي(*). ربما يكون هناك بُعْدٌ صوفي في معظم التجارب الدينيّة الجادّة؛ ولكنّنا لا نستعمل لفظة التصوّف إلا إذا كانت التجربة الشخصيّة الجوانيّة هي مركز الانتباه التعبّدي.

من المعتاد أن يتمّ التفكير في ما هو صوفيّ على أنّه حالة استثنائيّة من حالات الوعي. فالحالات الأكثر إثارة من التجربة الصوفيّة تتسم بنوعٍ طاغٍ

(١٤) لقد لفت عمل غوستاف فون غرونباوم انتباهي إلى ذلك، كما لفت انتباهي إلى مجموعة أخرى من التوجّهات الأساسيّة في التاريخ الإسلاماتي. إنّ معالجتي للتصوّف هنا قد استفادت، فيما آمل، من التفاعل القويّ والردود الحادّة التي حظيتُ بها من أليكس مورين (الذي ملأ المخطوط بملاحظاته المحفّزة)، ومن التوضيحات الودودة من إيوجين جندلين.

(*) غنيّ عن القول أنّ الحديث هنا يدور حول دلالات اللفظة الإنكليزيّة mystic. وكما بيّنتُ في مقدّمة المترجم فإنني سأسوّد اللفظ حين يرد بضوته العربيّ، ليظهر للقارئ أنّ الكلمة قد أخذت بُعدها الاصطلاحي المعروف والدقيق (المترجم).

من الوعي، وتبدو بأنّها في الغالب مؤقّتة وعرضيّة على نحوٍ يشبه فورات الغضب أو حالات الوله والعشق الحادّة أو هلوسات السكر؛ غير أنّ الحالات الكلاسيكيّة تبدو أكثر قوّة وكثافة من لحظات فورة الغضب أو النشوة الحادّة، كما أنّها في الوقت نفسه تبدو أكثر هدوءاً وعمقاً. يُمكن وصف تلك التجارب بأنّها تجارب نشوة وجديّة ecstatic، يشعر فيها الفرد بأنّه أصبح خارج نفسه. ولكنّ للتجربة الصوفيّة نطاقاً أوسع من تجربة النشوة الشعوريّة وحدها. فالأحداث الأكثر إدهاشاً وقوّة، على الأقل كما تظهر في التقليد الصوفي الكلاسيكي، ليست إلا تجلّيات قصوى لنوع شائع من الوعي والإدراك. دائماً ما يصف المتصوّفة طريقهم الصوفيّ بأنّه طريق طويل، يمتدّ عدداً لا يُحصى من الخطوات، بدايةً بالنور الخافت الذي يغشى العاصي عند توبته وصولاً إلى وهج النشوة لدى الأولياء. وفي الواقع، فإنّ كتّاب التصوّف قد استغرقوا وقتاً طويلاً في الحديث عن الفضائل اليوميّة من الصبر والشجاعة والتخلّي عن الأنانيّة كما يرونها من المنظور الصوفي، عوضاً عن الحديث عن النشوة الجارفة التي يعايشونها أو حتى عن الوحدة الكونيّة التي تكشفها لهم تجربتهم. وبإمكاننا أن نصف هذا النطاق الواسع من التجربة الجوانيّة والسلوك، الذي تظهر فيه حالات النشوة في مناسبات خاصّة، بأنّه «تصوّف يوميّ».

أشاع فرويد مصطلح «الوعي المحيطي» لوصف حالة عدم التمييز التي يشعر بها الرائي، إذ يشعر بالاتحاد مع الكون ومع كلّ ما يُحيطه به، وهي حالة كثيراً ما يصفها من مرّوا بالنشوة الوجدية. يقترح فرويد بأنّ هناك طريقة واحدة لتفسير إمكانيّة تطوّر هذه الحالة عضوياً: فالأساس النفسي لها يكمن في وعي المولود الصغير، الذي لا يستطيع التمييز بين نفسه والبيئة المحيطة. ومن ثمّ فإنّ استرجاع هذا الوعي غير المقسّم/التمييزي أو إعادة بنائه ـ بأي طريقة من الطرائق المختلفة ـ يُمكن أن يكون بوابة لأنواع جديدة من الإدراك[١٥].

(١٥) لا يصوغ فرويد المسألة بهذه الطريقة؛ ففرويد يتحدّث كما لو أنّ مثل هذه التجربة، إن لم تكن مضرّة سريرياً (إكلينيكياً)، يُمكن أن تُردّ إلى أصولها العضويّة، وإن كان أحياناً أكثر تحرّزاً في صياغته. ولكن ظاهرةً على هذه الدرجة من التعقيد يُمكن أن تُفسّر من ناحية مركّباتها وشروطها المسبقة الذاتيّة، ولا يجب ردّها واختزالها إلى ذاك المستوى وحرمانها من معناها على مستواها الخاصّ. =

إنّ مثل هذه التحليلات أساسيّة جداً. فمهما كانت درجة الاستقلاليّة التي نمنحها للظواهر الدينيّة والأخلاقيّة، فإنّ على المرء أن يأخذ العمليّة العضويّة في حسبانه قدر الإمكان. وفقط حين نفهم مثل هذه العمليّات، سيكون بمقدورنا الحديث بدقّة نقديّة عن معنى أي ظاهرة إنسانيّة وقيمتها. هكذا، فإنّ زيادة فهمنا لما يعنيه الحبّ والكره الإنساني سيساعدنا في تمييز درجة صلاحيّة الأنواع المختلفة من الحبّ. ولكننا لا نزال حتى الآن لا نعرف إلا القليل عما يحدث في الوعي الصوفي أو النشوة الوجدية. ومع الأسف، فإنّ مفهوم «الوعي المحيطي»، على الرغم من أهميّته، يركّز تركيزاً مبالغاً فيه على أحد أنواع الحالات الذاتيّة، التي لا تشمل كلّ التجربة والممارسة الصوفيّة، بل وربما لا تكون أساسيّةً فيها(١٦).

من دون أن نبتعد عن فرويد، بإمكاننا أن نستدعي بعض الجوانب الأخرى من التجربة عبر ملاحظة كيف يُمكن للأشياء والأحداث أن تستدعي ارتباطات غير واعية، يُمكنها بدورها أن تهبها قوّة ساحقة وطاغية. لا شكّ بأنّ مثل هذا الميكانزم يكمن وراء جزءٍ من تجربتنا الخشوعيّة كما حللها رودولف أوتو؛ ولا توجد مساحة يكون الخشوعيّ فيها أكثر وضوحاً من معظم أشكال التجربة الصوفيّة. يُمكن النظر إلى هذه التجربة على أنّها تذويت وتصعيد لحالة الرهبة الرائعة والسحر الجاذب، التي يُمكن أن يستجيب

= لا شكّ بأنّ هذا النوع من الاختزال مغوٍ. وإذا أراد المرء التمييز في هكذا ظاهرة، بين أصولها العضويّة أو ميكانزماتها وبين معناها الأخلاقي والمعنويّ، فإنّ عليه أن يظلّ حذراً ومتحرّزاً في الحديث عنها، بعيداً عن جانبها السريري.

(١٦) إنّ أشهر دراسة في الإنكليزيّة حول ظواهر التصوّف هي دراسة إيفيلين أندرهيل، التي تحصر نفسها بالدرجة الكبرى في التقليد المسيحي الغربي (الذي لا يُشكّل بالضرورة نموذجاً قياسيّاً). انظر:

Evelyn Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness* (London: Routledge, 1911).

كما أنّ عمل وليام جيمس، **تنويعات التجربة الدينيّة** [تُرجم إلى العربية] (الذي سيُساعد عمل روبرت تشارلز زاينر، الذي سأشير إليه في الهامش ١٧ أدناه، في تصويبه) لا يزال مفيداً ولم يتقادم بعد. انظر:

William James, *The Varieties of Religious Experience* (London: Longmans, Green and Co, 1903).

غير أنّ بعض الدراسات المهمّة حول ظواهر التصوّف قد ظهرت مؤخّراً، وهي دراسات تتناول الموضوع برمّته من زاوية لن ترضي عجرفة المتصوّفة القدماء الذين يرون أنفسهم نخبة وسط قطيع من الجهلة، ولا الازدراء القديم لأصحاب العقول الفظّة للمتحمّسين السذّج المنحرفين.

للحظاتها كلّ شخص حساس دينياً لتحمل له الشعور الخشوعي. إنّ مثل هذه التجارب، وإن كانت جزءاً من التحوّل والوعي الجواني، لا تحتاج إلى أن تحمل بالضرورة تضمينات «محيطيّة».

ولكن، إذا أردنا أن نفهم دور التصوّف في تطوّر الحضارة، فإنّ علينا أن ننظر إلى اللحظات الصوفيّة كجزء من عمليّة أخلاقيّة تحدث في كلّ مكان. من هذا المنظور، فإنّ نقطة النظر المفيدة لفهم النطاق الكلّي للتجربة الصوفيّة، سواء أكانت تجربة النشوة الوجدية أم تجربة الحياة اليوميّة، يجب أن تنطلق من تجربتنا المشتركة في الوصول إلى حالة الوضوح الذاتي: الوضوح الذي يأتي عندما تتراكب عناصر المشكلة معاً، أو حين ينفض المرء عن نفسه غبش الرؤية بعد أن يصحو، أو حين تهدأ نوبة الغضب ويبدأ الإنسان في النظر إلى الحياة بشكل واقعي وبشيء من الاتساع. إنّ جميع هذه التقريبات صورٌ أوّلية، هدفها إيصالنا إلى تصوير أكمل، وإن كان لا يزال جزءاً من تجربتنا المشتركة كبشر، وهو تجربة الوضوح التي يُمكن للمرء أن يُعايشها في لحظات العزلة والتذكّر واستجماع الذات: اللحظات التي يُمكن له فيها أن ينظر إلى طموحه أو استيائه في الحاضر نظراً موضوعياً، بل وأن يمتلك المنظور المناسب لرؤية مشاعره والتحكّم فيها؛ إذ يُمكن للمرء عندها أن يصف الأمر بأنّ عُصابه القهري قد كفّ عن أن يكون قهريّاً. في مثل هذه اللحظات (كما اكتشف الكثيرون)، يُمكن للمرء أن يواجه خسارة أيّ شيء كان يرغب فيه بشدّة، بل وأن يُدرك أسوأ صفاته، من دون أن يُصاب بالقلق أو الشفقة تجاه ذاته، ويُمكنه أن يجد الشجاعة ليحاول أن يكون أفضل شخص يُمكنه أن يتخيّله.

في مثل هذه اللحظات، يُمكن للإنسان أن يختبر لبعض الوقت كثيراً مما يصفه الصوفيّة حين يتحدّثون عن حالة الروح التي قطعت شوطاً طويلاً في طريق التصوف. فحين يكون المرء مسيطراً تماماً على نفسه، فإنّه يستطيع ولو للحظات أن يكفّ عن القلق بشأن ما سيُفكّر فيه الآخرون حول أفعاله إن كانت هذه الأفعال صحيحة في حدّ ذاتها. وهكذا فإنّ من المتوقَّع من الصوفيّ المتحقّق بتصوّفه أن يتحرّر دائماً من رغبته في موافقة الآخرين ونيل رضاهم. يُقال بأنّ الولي أبا يزيد البسطامي (ت. ٨٧٤) قد وصل إلى الريّ في أثناء عودته من الحجّ، فاجتمعت الحشود لتقابله بكثير من التزلّف

والتملّق، وكان ذلك في شهر الصوم، رمضان، فما كان من أبي يزيد إلا أن تناول متعمّداً قطعةً من الخبز وأكلها أمام الناس. لقد كان ذلك جائزاً له بحكم أنه مسافرٌ ولكنّ الحشود لم ترَ في ذلك إلا مجاهرةً بالإفطار، فتفرّقت عنه. كما أنّ المرء عندها قد يمتلك الحريّة والنزاهة ليشعر بالاتساع والتعاطف مع أولئك الذين وقفوا في وجه مساعيه أو قابلوه بالكراهية. تساعدنا هذه التجربة في توضيح وفهم التعاطف الدائم والعميق الذي يعزوه المتصوّفة إلى عيسى (الذي يُصوّرونه على أنّه الصوفي المثالي)، إذ يروون أنّه كان يعبر في الطريق، وكان الناس يتعمّدون إهانته، وهو يردّ عليهم بالدعاء لهم بالبركة ومحاولة مساعدتهم؛ وحين سُئل: لماذا تفعل ذلك؟ أجاب: «كلّ ينفق مما عنده».

إذاً فقد يجد المرء، في لحظات استجماع الذات، أنّه قادر على الاعتماد على حسّه السليم لتوجيه نظره وأحكامه وسط المسارات المختلفة المطروحة، فيشعر للحظةٍ بأنّه متحرّر من التأثير المشوّش الذي يُسبّبه اعتقاد المرء بأهميّة ذاته أو مفاهيمه المسبقة. إنّ مثل هذه التجربة تُضيء جانباً مما يعنيه المتصوّفة بالتوكّل على الله. فعند المتصوّفة، يجب أن يصل الصوفي إلى مستوى من الوعي يجعله يُفلت زمام حياته طوعاً لتُسيّرها إرادة الله المباشرة، فلا يضع ثقته في أيّ أمر أصغر من ذلك؛ بحيث لا يضع المرء خططاً بل يعتمد على كلّ لحظة لتقدّم له ما يحتاجه. يعني ذلك مما يعنيه، استعدادَ المرء للتخلّي عن أيّة فرصة لا تحمل معها علامة المباركة والرضا الإلهيّين مهما كانت عواقب ذلك قاسية. تَروي إحدى القصص أنّ صوفياً جوّالاً سقط في حفرة وسط الطريق في الصحراء، فبدأ بمناداة صحبه لمساعدته، ثمّ شعر بأنّ عليه أن يتوقّف وأن يصبر إلى أن يساعده الله. وهكذا فقد ابتعد صحبه وتركوه في الحفرة وحيداً. بعد مدّة، مرّ رجلان من الطريق، ولكنّه لم ينادِهما؛ وظلّ على حاله من الصمت حتى عندما شاهدا الحفرة وبدءا يهيلان التراب عليها. وعندما حلّ الظلام، وجد الصوفيّ شيئاً يمتدّ على طرف الحفرة، وفي لحظتها شعر بأنّ الله سمح له بأن يتعلّق به ويخرج، وحين وصل إلى السطح، اكتشف بأنّه كان قد تعلّق بمخلب أسد. لقد قطع هذا الصوفي شوطاً كبير في مسلكه الصوفيّ، وقصته تُستحضر لإظهار هذه الدرجة العالية من التوكّل وانعدام الخوف. ليس المغزى هنا أنّ

على الصوفيّ أن يعتمد على المعجزات والكرامات فقط: فلا أحد من المتصوّفة يقول بذلك؛ فالقصّة تُروى، جزئياً بلا شكّ، لتقول للسامع بأنّ عباد الله وخَدَمَه كثر، إلى درجة أنّ الأسود من خدمه وعبيده؛ ولكنّها تخبرنا أيضاً ما يعنيه التوكّل على الله: عدم انتظار الله ليسحبه بنفسه من الحفرة، وإنما انتظار حصول الوسيلة المناسبة التي تثبت توافقها مع شعور المرء بحضور الله. إنّ مثل هذه المقاربة تحمل في مستوى متقدّم روحاً متشابهة مع تجربة الحياة اليوميّة من الحكم الصافي الذي يحوزه المرء في لحظات استجماع ذاته.

إنّ التجربة التي نشعر بها في لحظات العزلة واستجماع الذات يُمكن أن تُضيء جانباً آخر من التفكير الصوفي؛ ففي مثل هذه اللحظات، حين تتلاشى المخاوف المتأصّلة فينا، وحين لا نعود نشعر بالحاجة إلى الادّعاء والتبرير والدفاع عن أنفسنا أمام أيّ نوع من الحقيقة - حين تظهر مدى تفاهة طموحاتنا، وحين يجد المرء القدرة على مواجهة حقيقة نفسه أيّاً كانت، والقدرة على محبّة كلّ من يحتاج إلى المحبّة - من الممكن حينها، حتى بالنسبة إلى البشر العاديين، أن نشعر بمنظور أكثر اتساعاً عن الحياة. في تلك اللحظات، يكون موقف الإنسان أقلّ تمركزاً حول نفسه؛ وكأنّه يكون شيئاً موضوعيّاً يُمكنه أن يشعر بكلّ الحيوات الإنسانيّة معاً، ويكون في الآن نفسه منفصلاً تماماً عن أيّة ضغوطات قد يعيشها المرء في حياته المشخّصة. وهذا هو تماماً الموقف المعنوي الذي يبرز بكثافة وشدّة أكبر في التجربة الصوفيّة.

من لحظات استجماع الذات اليوميّة، وما تستحضره هذه اللحظات من تخلٍّ عن الأنانية، قد يصل الصوفيّ إلى درجات أكثر كثافةً من الوعي والإدراك، وهو ما قد يأخذ شكل لحظات الوجد الطاغية. يُمكن لهذه اللحظات من الوجد، التي تحمل معها حالةً من النشوة وحالةً من الوضوح التام في مواجهة الحقيقة، أن تحدث في سياقات مختلفة ومتنوّعة. ولكنّها في الدور الذي قامت به في التراث الصوفي تاريخيّاً، كانت دوماً جزءاً من عمليّة مراقبة النفس وضبطها وتهذيبها. فهي تحدث في سياق تحمل فيه تجربة الوجد والنشوة (سواء أكانت محيطيّة أم غير ذلك) نظرةً أخلاقيّاً تنحو نحو الشمول والكلّية. إنّ أساس الحياة الصوفيّة بالمعنى التاريخي هو السعي

الحثيث نحو وضوح الرؤيا والإخلاص. وأيّاً كان المستوى الذي وصله الروحانيّون، سواء أكانوا **متصوفة** أم لا، فإنّهم كانوا دوماً يعبّرون عن تجربتهم باستعمال استعارات الضوء والحقيقة. ومحكُّ هذا النوع من وضوح الرؤيا هو علاقته بالحياة اليوميّة. فالمعيار الرئيس الذي يحكم به الصوفيّ على «أصالة» تجربته الصوفيّة والوجديّة ـ أهي من الله أم من الشيطان (أو أنّها نابعة من مجرّد حدث ذاتي متشابه، له أصول عضويّة ولكنّه شائه ناقص النموّ) ـ هو مدى صلتها المستمرّة بجميع أبعاد حياة المرء، بما في ذلك حياته اليوميّة. يقول الهجويري (ت. ١٠٧٧) في وصف الصوفيّ الحقّ في زمانه (في سياق محاولته التمييز بين الصوفيّ الحقّ والمدّعين والمخادعين الكثر في طريق التصوّف)، متحدّثاً عن أحد المتصوّفة: «وقد وجدته شعلةً من شعل المحبّة»(١٧).

تبدأ الممارسة الصوفيّة بنوع من العزلة وتذكّر أحوال النفس: التأمّل في معاني الحقائق المهمّة والأساسيّة؛ فحين يضع المصلّي نفسه بين يدي كائن يمتلك رؤيا أوسع، يعشقه ويعترف بوضاعة نفسه أمام عظمة شيء يتجاوز طبيعته البشريّة. إنّ مركز التأمّل عند الصوفيّة هو القرآن بالطبع أما موضوع العشق فهو الإله الفريد الذي يستحضره القرآن.

يقود التأمّل إلى درجة ما من العزلة والانسحاب، ذلك أنّ التصوّف

---

(١٧) يُميّز زاينر في عمله (على نحوٍ تخطيطيّ مبالغ فيه) بين «التصوّف الطبيعي»، التجربة الشائعة من التماهي مع البيئة المحيطة (وهي تجربة يُمكن استحضارها من خلال بعض أنواع المخدّرات أو في تجارب الفصام)؛ والتصوّف الواحدي، الذي تكون تجربته أكثر انضباطاً وتقود إلى نوعٍ من عزلة الوعي الفردي فيما يبدو مفارقاً للبيئة الطبيعيّة؛ وبين التصوّف الإيماني، الذي تكون تجربتهُ منضبطة أيضاً، ولكنّه يتطوّر كاستجابة من الحبّ للحضور المفارق الذي تستحيل الذات والطبيعة في حضرته إلى لا شيء. انظر:

R. C. Zaehner, *Mysticism: Sacred and Profane* (Oxford: Clarendon Press, 1957).

ويقترح (على نحوٍ غير مقنع) بأنّ ما يُميّز التصوّف «الإيماني»، أو كما يُسمّيه أيضاً التصوّف «الفائق للطبيعة»، عن الأنواع الأخرى هو نتائجه الأخلاقيّة. بالمثل، قام جورج قنواتي ولوي غارديه في كتابهما بتمييز مشابه بين التصوّف الفائق للطبيعة والتصوّف الواحدي الطبيعي، الذي أحسنا دراسته بتفصيلٍ أكبر من زاينر، وإن كان عملهما مفتقراً إلى المسح الشمولي. انظر:

G. C. Anawati and Louis Gardet, *Mystique musulmane: Aspects et tendances, expériences et techniques* (Paris: Vrin, 1961).

إنّ مثل هذه التقسيمات تضلّلنا عن الطابع التكاملي للتجربة الفرديّة، ولكنّها تجعلنا ندرك بأنّ لكلّ تجربة بنيتها التي يُمكن تعريفها، وبأنّ لهذه البنية في هذه التجارب المتموضعة في التاريخ نتائجها.

يحتاج إلى تركيز المرء لطاقاته كلّها. ولكي يخلّص المرء نفسه من ولعها بإرضاء رغباتها ومجانبة مكروهاتها، فإنّ عليه أن يخوض شوطاً قاسياً من الزهد. فلكي يعوّد الصوفيّ نفسه على عدم الاهتمام براحته الجسدّية، كان بعضهم يعلّق نفسه من رجليه ساعاتٍ في اليوم؛ وليعوّد نفسه على عدم الاكتراث بالجوع، كان الصوفيّ يعيش على بضع حبّات في اليوم. ولكنّ أساتذة الصوفيّة كانوا يحذّرون دوماً من سعي المرء وراء الزهد طلباً له في حدّ ذاته؛ وهو ما قد نعبّر عنه اليوم بالسعي وراء الزهد بفعل مشاعر عصابيّة من الذنب والتأثّم. إنّ جميع أشكال الانسحاب والعزلة يجب أن ترسي درجة أكثر اكتمالاً من التحكّم بالنفس، وهو أمرٌ شبيه بتدريبات الرياضيين وانضباطهم.

مع العزلة والانقطاع تأتي الإغواءات والفتن. فالصرامة الزهديّة، مع تحرير الروح، يُمكن أن تُنتج أنواعاً حادّة من البهجة والغبطة: رؤى بصريّة وصوتيّة، وظواهر جسديّة فوق طبيعيّة، إضافة إلى لحظات من النشوة الوجديّة الشفيفة. وكلّها أمورٌ كان الشيوخ يُحذّرون مريديهم منها، كيلا تصبح نوعاً آخر من المتع التي يتعلّق بها الإنسان. على الصوفيّ، بوصفه مسلماً صالحاً، أن يعود من عزلته ليحقّق واجباته الاجتماعيّة وفقاً لما تأمر به الشريعة؛ بدرجة أكبر من التجرّد والإخلاص. ولكن عليه باستمرار أن يجدّد تأمّلاته، سعياً للقرب من الله؛ ليتخلّص من اهتمامه بالشواغل الثانويّة وليُسيّر حياته من جديد على الإيقاع الأكبر والأعمق؛ أو بعبارة الصوفيّة: كي لا يرى ولا يحبّ إلّاهُ.

الحياة الصوفيّة بوصفها حريّة شخصيّة

تتنوّع نتائج كلّ هذا في حياة الفرد الشخصية، مثلما تتعدّد المسارات الصوفيّة نفسها من شخصٍ إلى آخر. غير أنّ ذلك لا يمنع وجود مجموعة من الخطوط المشتركة دوماً. ينزع الصوفيّ لأن يكون له توجّه «روحي»؛ إلى أن يشعر في لحظة معيّنة بأنّه لم يعد محكوماً بأيّ روتين ملزم، أو مقيّداً بأيّ قانون مقدّس، لا لشيء سوى لأنّهما روتين وقانون؛ فلو أنّه التزم الروتين، فإنّ في ذلك خروجاً عن قناعته حول موقعه الصحيح في نظام الكون في هذه اللحظة؛ بل إنّ الإمكانات المتجدّدة قد تأخذه بعيداً عن أيّ عرف، بما في

ذلك أعراف الصوفيّة وطريقة نظرهم إلى الأشياء. إنّ الكلمة الصوفيّة المفضّلة لوصف الله هي «الحق». وقد عبّر عن هذا المعنى لاحقاً الشاعر الفارسي جلال الدين الرومي (**المثنوي**، ج٢، ٣٧٦٦ وما يليها) في صورة فرخ البطّ الذي ربّته الدجاجة. يتوق فرخ البطّ للذهاب إلى الماء للسباحة؛ وهنا يُشير الماء والبحر بخاصّة إلى لانهائيّة الله. أما الأمّ، التي ترمز إلى الطبيعة الأمّ، فإنّها تخاف من الماء الغريب عنها، وتحثّ البطّ على البقاء على اليابسة. على كلّ روح أن تختار مثل فرخ البطّ هذا، هل ستبقى على اليابسة الآمنة بما فيها من روتين معروف النتائج والأعراف وقانون الشريعة كما فعلت الأمّ وكما يحثّها أصحابها؛ أم ستستجيب لنداء طبيعتها الداخليّة الحقيقيّة وتبحر نحو الأعمق.

عند بعض المتصوّفة، أصبح ذلك يعني بأنّ جميع القواعد البرانيّة ـ أي قواعد الشريعة على وجه الخصوص ـ غير ملزمة للصوفيّ الذي يعتاش على الروح التي لا تُقيّدها القواعد. أما معظم المتصوّفة فقد اعتبروا بأنّ الشريعة ملزمة لهم مثل بقيّة المسلمين، على الأقل خوفاً من أن تصبح حريّتهم حجر عثرة أو تشكيك في طريق إخوانهم الأضعف. إذا أحبّ المرء الله، فإنّه سيكون متعطّشاً لطاعة أوامره. وبالنسبة إلى الصوفيّة، فإنّ الصلاة المفروضة كانت غالباً مُناسبَةً لاستحضار الشعور التعبّدي الكثيف. ولكنّ جلّهم كانوا متفقين على أنّ القواعد الخارجيّة/ البرانيّة صالحة وسارية فقط بسبب معناها الجوّاني وغايتها الروحيّة.

كان الصوفيّة ميالين على نحوٍ متزايد إلى التقليل من شأن الفوارق بين المعتقدات الدينيّة المختلفة. فبخلاف تصوّر معظم أهل التقوى عن انحصار الصلاحيّة في طائفتهم أو دينهم، كان المتصوفة ينحون منحى أكثر اتساعاً في رؤيتهم؛ إذ لا يعنيهم الولاء الديني للمرء بقدر ما تهمّهم صفاته الروحيّة والأخلاقيّة أياً كانت الهيئة أو الصورة التي تتخذها. في النهاية، وبعد انقضاء زمن الخلافة العليا، أصبح شائعاً بين المتصوّفة القول بأنّ الوثنيين، الذين يسجدون أمام الحجارة المنحوتة، هم أيضاً يعبدون الإله الحقّ: لأنّهم يعبدون أقرب صورة يُمكنهم أن يجدوها للحقّ الذي يسري في قلب العالَم كلّه، بما في ذلك الحجارة. لقد ظهرت هذه الرؤية مبكّراً؛ فقد كان أحد الصوفيّة يطلب من مريديه أن يُعيدوا صياغة عبارة المسلمين في الشهادة على

النحو التالي: «لا إله إلا الله، عيسى رسول الله»، وهي عبارة صحيحة تقنياً، إلا أنّها مزعجة نفسياً لأيّ شخص يرتبط بولائه للمسلمين.

خصّص بعض المتصوّفة مكانة مقدّسة خاصّة لعيسى المسيح بوصفه نبيّ الحياة الجوانيّة، ورسول إنجيل المحبّة. بالنسبة إلى معظم المتصوّفة، كما هي الحال لدى معظم الروحانيين، فإنّ محبّة الله، وبالتالي الرأفة بمخلوقاته، هي لبّ الحياة الجوانيّة وجوهرها، مثلما أنّ تعظيم الله والعدل بين مخلوقاته هو أسّ الحياة البرانيّة التي تنظمها الشريعة. في أذهان معظم الصوفيّة، كان الوحي المحمّدي بلا شكّ هو الوحي الأعظم والأنقى. تُوضع الفكرة في القالب التالي أحياناً: كشف موسى عن جلال الله، وعن القانون الذي يجب أن نطيعه توقيراً لله؛ أما عيسى فقد كشف عن جمال الله، وعن الحب الذي يحب أن نحمله حين نلمح ومضةً من ملكوته؛ ولكنّ محمداً جاء بالقانون والحبّ، كاشفاً عن جلال الله وجماله معاً.

بتوجّهاتهم الروحيّة والعالميّة، كان الصوفيّة ميالين لتطوير أخلاق «نقيّة» شديدة: وهي مبادئ تتعالى عن الأغراض التي تحكم العلاقات بين الأفراد. كانت رابعة [العدويّة] البصرية، التي توفّيت عام ٨٠١، واحدةً من ألمع أولياء الصوفيّة. يُقال بأنّها حملت إبريقاً من الماء في يد وشعلة من النار في الأخرى وركضت في الشوارع، وحين سُئلت عن ذلك، أجابت بأنّها ذاهبة إلى جهنم لتطفئها وإلى الجنّة لتحرقها كي لا يعبد الناس الله خوفاً من النار أو طلباً للجنّة، وإنّما حبّاً له. وتقول إحدى الروايات المُختلقة بأنّ الحسن البصري رآها ذات يوم من على مبعدة وهي على تلٍّ في الصحراء تُحيطها الغزلان والسباع، وكلّها ساكنة في حضرتها؛ وحين اقترب منها فرّت الحيوانات. سألها الحسن عن سرّ ذلك، فسألته عما أكل اليوم؛ فأجاب: «قليلاً من البصل». سألته: «وبماذا طبخ؟»، فأجاب: «بشيء من سمن الحيوان؟». وهكذا عرف الحسن الجواب.

كان في الإغراء الروحي للتصوّف وجهٌ مُكمّل ومعاكس لنظيره لدى أهل الحديث الذين رفضوا المسار الصوفي. فالخطر عند أهل الحديث يكمن في محاولة الإمساك بما يتعذّر قوله في عبارة، أي التمسك بالله في داخل كلمات القرآن. في مثل هذه المحاولة، خاطر أهل الحديث بخسارة القدرة على

الاستجابة العفويّة التي لا تكفّ عن السعي وراء حدود ما تجده لصالح المسؤوليّة المنضبطة تجاه الحقيقة المعروفة سلفاً: وهي المسؤوليّة التي جعلت البشر يَقبلون التحدّي القرآني ويعيشون بناء عليه حين نزل عليهم. لقد كانت مثل هذه المسؤوليّة ضروريّة دوماً للحفاظ على استمرار الالتزام بالتقاليد في أيّ مجموعة. ولكن إن تمّ التمسّك بالمسؤوليّة بصرامةٍ حصريّة، فإنّها ستتحوّل إلى قيد يفرض شكلاً من التطابق والتنميط، الذي يحول دون ظهور أيّ فهم جديد، وستخنق الحوار الخلّاق الضروريّ أيضاً لأيّ تقليد ثقافي، وستُفقد التراث الذي تخدمه حيويّته. أما المغامرون من المتصوّفة، فقد كانوا، على خلافهم، مخلصين على وجه التحديد لهذه الاستجابة الجوّانيّة العفويّة: الاستجابة لحقيقة جديدة، لإمكانات جديدة للإنسان، لأيّ شيء يُمكن إيجاده؛ فهذا ما جعل نزول القرآن ممكناً في المقام الأوّل، وهو ما يُبقي الحوار الضروريّ لحيويّة التقليد الذي استهلّه القرآن حيّاً. على أنّ هذه الاستجابة، إن تُرك لها العنان لتتجه نحو العالميّة والشمول من دون تمييز، تضمر في ثناياها خطرَ تقويض الاحترام والالتزام بالقواعد المعترف بها في الممارسة اليوميّة، التي تحافظ على الأنماط الثقافيّة الجارية الضروريّة للحياة الإنسانيّة في أيّ مجتمع من المجتمعات.

أصبح هذا الشكل من المعضلة، الذي يُمكن أن يظهر بين المسؤوليّة والاستجابة الحيّة، خيطاً ناظماً لتاريخ المسلمين طوال قرون عديدة. وكما هي الحال عادة، فإنّ اختطاط طريق ثالث بين الطريقين، للجمع بين الاستجابة الحرّة والمسؤوليّة الرصينة، سيؤدّي على الأرجح إلى التضحية بقيم الطرفين عمليّاً عند محاولةِ الجمع بينهما. لكي يكون المرء مخلصاً وفعالاً، فإنّ عليه غالباً أن يختار طريقاً من الطرق المختلفة، وأن يلتزم وينشغل باهتمامات هذا الطريق دون غيره، وهو ما يؤدّي إلى تجاهل الاهتمامات الأخرى، أو إساءة فهمها، أو استحقارها أحياناً. قد يشعر المؤرّخ غير المتحيّز بأنّ المتصوفة الجوّانيين وأهل الحديث المنشغلين بالشريعة يكملان بعضهما في الحياة الروحيّة الإسلاميّة. ولكن في بغداد، وغيرها من الولايات، في القرن الأخير من عمر الخلافة العليا، نادراً ما كان يتمّ النظر إلى المسألة هكذا. فمع نضج الأشكال المختلفة من التقوى الإسلاميّة، أصبح أهل الشريعة أقلّ ثقة في المتصوّفة، وباتوا ميّالين إلى اضطهاد الأكثر

شطحاً منهم بتهم المروق والزندقة؛ كما أنّ المتصوّفة، على الرغم من احترامهم للشريعة ولدوائر أهل الحديث التي ظهرت حركتهم منها، كانوا ينظرون في سرّهم بشيء من الدونيّة إلى علماء الشريعة باعتبارهم منشغلين بالقشور عن اللب الذي يكمن فيه الحقّ.

في قراءة النصوص الصوفيّة

لم يستطع الصوفيّة الاستغناء عن التعبير اللفظي عن تجربتهم، بل والتحليل الفكري لها. وإذا كان إدراكهم قد تأتّى من خلال عمليّة روحيّة لا يُمكن حصرها في كلمات، مثلما لا يُمكن أن نصف إحساسنا بالموسيقى من خلال العبارات، فإن الصوفيّ يُمكن أن يستلهم مجموعة من الدروس الأخلاقيّة في المستويات الأولى من تعميق رؤيته وتصفيتها. أمّا ما تحمله المستويات الأعمق، بخاصّة لحظات النشوة، فهو عصيّ على التعبير، تضيقُ عنه العبارة. ولكن، إن كان لا بدّ من ضبط هذا المسعى، فلا بدّ من وجود نوع من التواصل لاستخلاص مجموعة من الحِكم من التجارب المختلفة. قد لا يكون مناسباً لمن لم يعش تجربة روحيّة جدّية أن يقرأ مثل هذه النصوص. وهي نصوص لم تُكتب لتكون مقروءة للجميع. في الأزمنة الحديثة، لم يعد من الممكن لأيّ نتاج إنساني أن يُحافظ على حرمته المقدّسة؛ فنحن نشعر بأنّ جميع الحواجز يجب أن تسقط وأنّ المبتدئ أيضاً يجب أن يتذوّق بقدر استطاعته كلّ ما يبدو مهمّاً للبشر، لكي يمتلك أفضل فرصة ممكنة للتفكير فيما تعنيه الحياة. وهكذا فإننا بأيدٍ، قد تكون مدنّسة، نُقلّب صفحات النصوص المقدّسة القديمة. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ علينا على الأقل أن نقرأها بشيء من الاحترام والحذر الضروريين.

عليّ أن أنبّه هنا إلى أنني في نقاش هذه المسائل، أقدّم أفكاري حول المسائل حين أكون واثقاً إلى درجة معقولة منها، ولا أستطيع أن أتجرأ على تقديم منظوري في المساحات التي لم تتضح معالمها تماماً بالنسبة إلي. غير أنّ عالم الحياة الصوفيّة عصيّ على نحوٍ خاصّ، وغريب على التعامل المنهجي الذي أتوخاه.

عند قراءة النصوص الصوفيّة علينا أن نحافظ في أذهاننا على تمييز بين ثلاثة مكوّنات ترد في الروايات حول أيّ تجربة معيّنة، وهي مكوّنات لا

تفرّق النصوص بينها عادة، ذلك أنّها تبدو غير ذات معنى للصوفيّ. علينا **أوّلاً** أن نميّز الحالة نفسها، العمليّة التي يعايشها الإنسان بما هو كائن عضوي مثلاً، أهي لحظات من الوجد أم رؤى بصريّة؟ لا بدّ أن يكون لهذه الحالة طابع عضوي، كامن في بنية الإنسان؛ فهذه الأمور لا تحدث للقرود على سبيل المثال. في الواقع، فقد تمّ إنتاج أو إعادة إنتاج العديد من هذه الحالات النموذجيّة تحت تأثير العقاقير المخدّرة؛ وقد دأب بعض المتصوّفة المتأخّرين، بخاصة في المراحل الوسيطة المتأخّرة، على استعمال هذه المواد المخدّرة كطرق مختصرة، مع معرفتهم بما يعنيه ذلك. **ثانياً**، علينا أن نميّز المعنى المَصوغ في عبارة، الذي يُحدّده صاحب الرؤية الوجديّة للحالة، أو المعنى الذي يستنتجه منها. وهذه المسألة تتعلّق بالعبارات والكلمات التي ترتبط الحالة بالسياق العام للحياة. ربما يكون للحالة ذاتها معنيان مختلفان في سياقين متغايرين؛ ومن ثمّ فإنّ علينا أن ندرك السياق الذي يتحدّث فيه الصوفيّ. **وأخيراً**، يجب علينا أن نستشعر المحتوى التجريبي الكامن وراء المعنى المَصوغ في عبارة، لندرك إلى أيّ شيء تُحيل الكلمات وما هو المعنى الذي لا ينقال وراء الكلمات في التجربة الكليّة للصوفي؛ وعند ذلك فقط يُمكننا القول بأننا بدأنا نعرف معنى ما يقوله المتصوّفة.

قد يُقارن البعض الحالة الروحية بحالة مثل الخوف، حين يعتقد المرء بأنّه يرى شريط حياته يمرّ أمام عينيه، ثمّ يجد في نفسه بعد ذلك من القوّة ما يدفعه ليكون وليفعل أموراً لم يكن يعتقد أنّه قادر عليها قبل ذلك. لا شكّ بأنّ هذه الحالة ليست حالةً من استجماع الذات بكلّيتها، على الرغم من أنّها تُمثّل صدمة قاسية. إنّ الصورة التي يمنحها المُجرّب للحالة تساعدنا في إدراك الدور الذي قامت به الصدمة فيها. ولكن لو قال الصوفيّ بأنّ الخوف من الموت أو جهنّم هو ما حرّكه لإصلاح نفسه، فإنّ علينا أيضاً أن نؤوّل هذه العبارات، التي ترمز إلى أشياء لم يختبرها أو يعايشها أحد. وفقط حين ننظر إلى الحالة من جهة مضامينها الأعمق المتصلة بشعوره بالذنب والمسؤوليّة، سنغدو قادرين على رؤية ما يحدث فعلاً في تلك اللحظة، ولماذا تؤسس لتداعيات عميقة الأثر. يُمكننا أيضاً تمثيل الأمر من خلال شخص يستمع إلى سوناتا لبيتهوفن. هناك الحالة الصوتية الفيزيائية -

الرياضية؛ وهناك صياغات للنقاد حول الحالة؛ ولكننا لا يُمكن أن نبدأ بالفهم إلى أن نشعر بالموسيقى بما هي موسيقى.

في رواية سجّلها أحد الزائرين، يصف أبو يزيد البسطامي (ت. ٨٧٤) - الذي ذكرنا نفوره من تملّق الناس له في الريّ - واحدةً من أكثف التجارب الصوفيّة: «نظرت إليه بعين الحق، فقلت له: «من هذا؟»، فقال: «هذا لا أنا ولا غيري. لا إله إلا أنا». فغيرني عن أنائيتي إلى هويته، وأزالني عن هويتي بهويته [وأراني هويّته فرداً، فنظرتُ إليه بهويّته، فلما نظرت إلى الحقّ بالحقّ رأيت الحقَّ بالحقّ، فبقيت بالحقّ زماناً لا نفسَ لي ولا لسان ولا أذن لي، ولا علم، حتى أنّ الله أنشأ لي علماً من علمه، ولساناً من لطفه، وعيناً من نورِه، وعلمتُ من علمه] وناجيته بلسانِ لُطف، فقلت: «ما بالي بك؟»، فقال: «أنا لك بك، لا إله غيرك». يُمثّل ذلك حالة مشهورة من الوعي الذي وجد العديد من المتصوّفة أنفسهم فيه، حالة من «عكس الأدوار»: فالعبد يؤدي دور الإله والإله يؤدي دور العبد. وهو ما قاله الحلاج لاحقاً حين أفصح بإيجاز عن التجربة بقوله: «أنا الحقّ»؛ أي الله. يحلّل البسطامي ذلك بتفصيل في الفقرة التي اقتبستها أعلاه. وفي هذه الحالة، فإنّ أساس العبارة هو نوع خاصّ من التجربة، تجربة تغدو هويّة الفرد فيها محلّ شكّ ومساءلة، ومع ذلك يكون الوعي فيها مكثّفاً على نحوٍ فائق(١٨).

---

(١٨) إنّ الترجمة [الإنكليزيّة] هنا مأخوذة من نشرة مكتبة جون رايلندز لآرثر جون آربري: A. J. Arberry, in: *The Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 29 (1956), pp. 36-37.

على أنّ الاختيارات المطبوعة هناك مشوّهة بسبب الحذف الاعتباطي لبعض أجزائها. لقد قام زاينر بترجمة أوفى وأكمل في كتابه **التصوّف الهندوسي والإسلامي**، في سياق محاولته إبراز (مرّة أخرى) أنّ أفكار البسطامي الوحدويّة مشتقّةٌ من تقليد الفيداتا الهندوسي؛ وأنّها من ثمّ هي مصدر النزعة الوحدويّة لدى الصوفيّة اللاحقين. وقد انخرط الكثيرون في البحث في هذه المسألة. (وكثيراً ما تمّت المماهاة بين مفهوم **الفناء** عند البسطامي ومفهوم النيرفانا الهندي). انظر:

R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (London: Athlone Press, 1960).

من المرجّح أن يكون للتصوّف الهنديّ تأثيرٌ على المنطقة الإيرانيّة - البحر أبيض متوسّطيّة في بعض المراحل المبكّرة. ولكن، ليس لدينا أيّ دليلٍ مؤكّد في حالة البسطامي. ويبدو أنّ الكلمة الأخيرة في هذا السياق هي ما قاله ماسينيون في **نشأة المصطلح الفنّي في التصوف الإسلامي**، الذي يُنكر كلّاً من التأثير الهندي والوحدوي على البسطامي. انظر:

Louis Massignon, *Les Origines du lexique technique de la mystique musulmane*, rev. ed. (Paris: Geuthner, 1954)

إنّ صياغة البسطامي لهذه التجربة تُظهر بأنّها تجربة ذات أبعاد مختلفة في حياته تربو على أن تكون مجرّد حالة من تفكك النفس، أو حلماً مضطرباً (وهي أمور حدثت له أيضاً وتجاهلها). إنّ هذه العبارات جزء من سرد مطوّل عن تجربته الجوّانيّة التي يبدو له أنّها تلخّص ما وصل إليه في مسيرة حياته كلّها: وهي سرديّة تشبه، من ناحية نفسيّة خالصة، وصف الحديث لصعود محمّد إلى السماء، وهي حادثة ألمح إليها القرآن أيضاً. لقد خاض البسطامي عمليّة طويلة من ضبط النفس وتهذيبها، أجبر فيها نفسَه على نزع قشور تمركزها حول ذاتها مراراً. يترافق تخلّي الصوفيّ عن الانشغال بما يريده ويرغب فيه مع تحلّيه المتزايد بالاهتمام المركّز بشخصيّة الإله الخالق الإسلاميّة، الذي له وحده أن يحدّد ما هي الاستجابة الصحيحة للأشياء المخلوقة التي يُريدها المرء. إنّ في الأمر شبهاً من انهماك المحبّ بالمحبوب في علاقة الحبّ: فأن يسعى الصوفيّ لإرضاء الله يعني أن يتوقّف عن إرضاء نفسه. مع شدّة توتّر الوجد في سياق أخلاقي، يبدو الله أكثر حياةً وسطوعاً؛ ويجد المتقرّب نفسه في مواجهة الله كما لو أن لا شيء سواهما. بعد وقت طويل، تصبح لهذه المواجهة كثافة طاغية، ويختفي من شدّة اللطف المعنى الذي لا يزال مرتبطاً بالنفس. يتم تمثيل هذه النقطة وترميزها على صورة حوار ـ على الرغم من أنّه حوارٌ فعلاً، أي مواجهة بين اثنين ـ يكون فيه المتحدّث طرفاً واحداً، أما الطرف الآخر فيخسر كلّ هويّته.

أما بالنسبة إلى المعنى النهائي للتجربة في كلّيتها، بعيداً عن أيّ صياغات رمزيّة لها، فإنّ بإمكان كلّ قارئ أن يستجيب لذلك بحسب ما تهيّئه له تجربته الشخصيّة. لاشك بأنّ ثمّة عناصر عصابيّة هنا؛ ربما يقول البعض بأنّ البسطامي كان يحاول أن يدفع بخطّ واحد من النتائج على حساب بقيّة الخطوط التي تشكّل معاً الحياة العضويّة المتوازنة؛ وبأنّ ذلك قد دفعه إلى معضلة منطقيّة ـ نظراً إلى استحواذها الكثيف عليه ـ تحوّلت إلى معضلة نفسيّة أيضاً، التي تعبّر عن نفسها في هلوسات كابوسيّة.

في حين قد يشعر شخص آخر بأنّ ما يهمّ هنا هو ما يفعله المرء مع العصاب؛ أي إنّ لخيط النتائج الذي تتبّعه البسطامي صلة عميقة بالإنسان؛

وأنّه بغضّ النظر عما إذا كان قد وصل إلى هذه النقطة عبر صيرورة كابوسية أو عبر عمليّة تحرر للنفس، فإنّ لهذه النقطة إمكانيّات يجب التعامل معها. فالسؤال دوماً: هل هذا الذي يهمّني هو حقّاً ما أريده؟ هو استدعاء جديد للجواب نفسه: لا، إنني أريده فقط لأنّني أريد ما وراءه؛ إلى أن يصل المرء إلى الإحالة النهائيّة، ويصبح ما يُريده الإنسان من الحياة في بؤرة تركيزه تماماً. وهكذا فإنّ معظم التفاعلات اليوميّة التي تخوضها النفس في الحياة تُصبح أموراً غير مهمّة على الإطلاق.

ولكنّ تجربة البسطامي لا يُمكن أن تُختزل حتّى إلى هذا (فلو كان ذلك كلّ ما في الأمر، لأمكنه التعبير عنه في عبارات عديدة)؛ ذلك أنّ البسطامي كان يصف العمليّة وليس النتائج فقط. لقد بقي المعنى الدقيق لتبادل الأدوار محلّ نقاش بين الصوفيّة لقرون عديدة، قدّموا خلالها إجابات مختلفة؛ بعضهم اعتبرها أرفع التجارب، وبعضهم وضعها في منزلة دنيا في الطريق الصوفي؛ واعتبرها البعض إغواءً خادعاً يجب أن يحذر منه المرء ويتجنّبه.

التحليل الصوفي للاوعي

بغضّ النظر عن كيفيّة تأويل هذه التجربة، فإننا نتعامل هنا مع نوع من الإدراك الذي ينبثق من المستويات اللاوعية للشخصية. وقد كان الصوفيّة واعين بذلك، وسعوا للاقتراب بقدر الإمكان مما أطلقوا عليه «السرّ» الجواني لقلب. منذ الحقبة العباسيّة الكلاسيكيّة، حاول الصوفيّة أن يصفوا ما يلقونه ويحلّلوه على نحوٍ منظّم، الأمر الذي نراه بوضوح مع [الحارث] المحاسبي (٧٨١ ـ ٨٥٧)، الذي قدّم (بغض النظر عن إخلاصه لروح أهل الحديث) المنهجيّة الفكريّة للمعتزلة.

اتخذت التحليلات الكلاسيكيّة المركزيّة هيئة توصيف مراحل تكثّف الوعي الصوفي. وتمّ وصف سلسلتين تشكّلان مستويين من الوعي الصوفي: أوّلهما **المقام**، وهو مستوى يحققه السالك عبر الرياضة الروحيّة والنموّ الشخصي، فيصل مثلاً إلى مقام الصبر أو التوكّل أو اليقين. غالباً ما كانت هذه المقامات تصطفّ في سلسلة متتالية المراتب، فالوصول إلى أحد المقامات يُشكّل الأرضيّة التي تُؤهل السالك للمقام التالي؛ وقد اختلف

الشرّاح والمحللون أيّما اختلاف في تحديد هذه المقامات ووصفها. أما **الحال** فهو ظرف مؤقّت يختبره السالك شعوريّاً من وقت إلى آخر، ويُعتبر هبة من الله[١٩]. في المستويات العليا، يصبح النقاش أكثر تعقيداً، فقد تمّت مقاربة «الاتحاد مع الله» على أنّه طريق لولبيّ، يشبهُ دوران الفَراش حول شعلة النار إلى أن تهلكه.

كان من شأن ذلك مساعدة السالك على معرفة موقعه الفعليّ، عبر الكشف عن نقاط ضعفه ـ ونقاط قوّته ـ التي قد يكون غافلاً عنها، غير مدرك لها. كان الصوفيّة منشغلين بالتنقيب عن الخطايا السريّة وحريصين على الكشف عن المحبّة السريّة (لله) الكامنة في كلّ إنسان. عمليّاً، كان هذا هو هدف الشيخ الصوفيّ (بير pîr)[*] ومريديه. غالباً ما كان المتصوّفة المبتدئون يتعلّمون الطريق الصوفيّ من خلال العلاقة الشخصيّة مع شيخ صوفي يكبرهم عمراً، ويكون بمثابة متفحّص لسرائرهم وموجّه لضمائرهم؛ وكان من المتوقّع من المريد أن يكون مخلصاً تماماً لشيخه وألا يكتم عنه مخاوفة وآماله غير الواعية. (اهتم الصوفيّة كثيراً برمزيات الخيالات والأحلام؛ ولكنّ مفاهيمهم عن تأويل الأحلام واهية وساذجة على نحو صادم). لاحقاً، أصبحت عمليّة التهذيب أكثر شخصيّة، تقوم على مراقبة النفس والزهد. أما التحليلات التي قام بها الصوفيّة لما وصلوا إليه، فقد كانت تحليلاً للعقل اللاواعي. لقد كانت إحدى الحكم الصوفيّة الأولى تقول: من عرف نفسه فقد عرف ربه.

يجب ألا نخلط بين التحليلات الصوفيّة والأنواع المختلفة المشابهة لها بدرجة أو بأخرى في الأزمنة الحديثة؛ إذ إنّ هدف الصوفيّ لم يكن القيام بدراسة علميّة عامّة حول الشخصيّة الفرديّة، على الرغم من أنّه قد يجد محاولات قريبة من ذلك في زمانه. كما أنّه، بخلاف الروائيين المحدثين، لم يكن مهتماً بالدرجة الأولى بتعقيد الشخصيّة الفرديّة، وإنّما

(١٩) يُمكن الاطلاع على المعالجة الكلاسيكيّة لهذه المواضيع في **الرسالة القشيريّة**، التي درسها ريتشارد هارتمان في كتابه، حيث يستعرض الاصطلاحات الصوفيّة التقنيّة المتشعّبة والمتداخلة. انظر: Richard Hartmann, *Al-Kuschairis Darstellung des Sûfitums* (Berlin: Mayer and Müller, 1914).

(*) بير، ذات أصل فارسي، بمعنى شيخ الطريقة (المترجم).

بالإمكانات الكلّية للإنسان، التي قد تكون الاختلافات والخصوصيّات الشخصيّة عائقاً أمامها. كما أنّ المتصوّفة لم يكونوا مهتمين بعلاج الشخصيات المَرَضيّة، على الرغم من التشابهات التي نلاحظها بين طريقتهم والعلاج النفسي الحديث منذ فرويد. فالعلاج الابتدائي يُمكن أن يساعد الشخص المتقوقع على نفسه بسبب المخاوف المكبوتة داخله، ولكنّ الضبط الأخلاقي والشعوري عند المتصوّفة كان يهدف بالأساس لدفع الشخصيات العاديّة إلى مستويات فوق عاديّة. كان هدف التحليلات الصوفيّة إذاً هو المساعدة في فهم الحالة النفسيّة للسالكين في الطريق، وفهم موقع الإنسان من الكون. وقد كانت نقطة انطلاقهم بطبيعة الحال هي الوثيقة التي انطلق منها التحدّي، والتي كان التصوّف كلّه استجابة لها: القرآن. وهكذا فإنّ معظم المصطلحات التي كان يتمّ بها هذا التحليل كانت نابعة من القرآن.

لعلّ ما يسترعي اهتمام المؤرّخ في النشاط الصوفيّ هو الانضباط والتهذيب، والرموز التي يستدعيها، والتحليل الذي يقوم على هذه الرموز. إنّ قلّة من المتصوّفة ـ ومنهم أبو يزيد البسطامي، الذي لم يكتب شيئاً، والذي لم يُشكّل مريدوه جسماً منظّماً إلا بعد قرن من وفاته أو أكثر ـ الذين بزّوا أقرانهم بسبب الرموز الفاعلة التي أنتجوها. ولكنّ عظمة الصوفيّ في المجال العام لم تكن تكمن في كثافة تجربته، وإنّما في مهارته في تسيير ذلك في القنوات العامّة إما عبر تنظيم شبكة مريديه، أو عبر تأليف صيغ رمزية تعبّر عن الحياة ومعناها، أو تطوير تحليله للحالات الأخلاقيّة والنفسيّة كمُرشد للشيوخ بوصفهم موجّهين للضمائر.

بهذا المعنى، كان أهمّ المتصوّفة شعبيّاً هو الجنيد في بغداد (ت ٩١٠). وكما يظهر في الرسم التوضيحي لأعلام الصوفيّة، فإنّه قد تتلمذ على يد أبرز شيوخ الصوفيّة الذين سبقوه. كان لدى الجنيد حسّ قويّ بالكمال الكامن في الإنسان منذ أن صوّره الله في البداية. وقد درس الجنيد بعناية الحالات المختلفة للوعي وما تكشفه، وتعمّق في تفاصيلها. فقد نظر إلى الطريق الصوفيّ بأكمله على أنّه عودة، في مستوى آخر، إلى الحضور الأصليّ مع الخالق، الذي عاشه الإنسان بطريقة ذريّة عندما خلقه الله. فكما

يروي القرآن، فإنّ الله أخذ من ظهر آدم ذريّته، وأعطى لكلّ منهم وجوداً منفصلاً، وواجههم بالتحدّي(*). وقد كان ذلك بداية حزن الإنسان، الحزن الذي يصبح أعمق وأعمق حين يُدرك الإنسان انفصاله الكامل عن الله. ولكنّ محاولة الهرب من الحزن بالمتع السطحيّة حلٌّ خاطئ. يجب أن نسمح للحزن بأن يتعمّق شوقاً إلى الله؛ وعندها، بحسب الوعي الصوفي، سيُحقّق الفرد الهدف الرئيس من خلقه، الذي تاه عن عينيه وسط تعقيدات الحياة اليوميّة وإغراءاتها.

أعلام الصوفية الأوائل

٧٢٨	وفاة الحسن البصري، عالم الحديث والزاهد الذي وعظ الناس بالخوف من الله.
٧٧٦	وفاة إبراهيم بن أدهم، علم من الأعلام. أصبحت له أهمية كبيرة عند بعض الصوفية اللاحقين (بوصفه الصوفي الأول).
٨٠١	وفاة رابعة [العدوية]، المرأة الصوفية التي جسدت مذهب العشق الإلهي.
٨٥٧	وفاة المحاسبي، العارف بمواقف المعتزلة، ممثل الانتقال بالتقوى اللادنيويّة من الزهد إلى التصوف التام؛ كتب عن التزكية الأخلاقية من خلال كمال النفس؛ تأثر به الغزالي.
٨٦١	وفاة ذي النون المصري؛ ارتبط بالأفلاطونية المحدثة القبطية؛ وصف الأحوال والمراتب الصوفية على نحوٍ دقيق؛ وكان مهتماً بالخيمياء.
٨٧٤	وفاة أبي يزيد البسطامي، أول أعلام «السكر» الصوفي.
٨٩٨	وفاة الحكيم الترمذي، كاتب سير المتصوفة الأوائل، كتب في موضوعات مرتبطة عادة بالغلاة والدوائر الهيلينية؛ تأثر به ابن عربي.
٩١٠	وفاة الجنيد، تلميذ المحاسبي، الذي طوّر نظاماً شاملاً.
٩٢٢	وفاة الحلّاج، تلميذ الجنيد، أحد أعلام «السكر» الصوفي الذي أُعدم بدعوى الهرطقة؛ أصبح شهيداً للصوفية اللاحقة.

(*) ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢].

وافق الجنيد على تعبيرات البسطامي؛ ولكنّه رأى بأنّ البسطامي لم يقطع شوطاً كافياً ليصل إلى كمال تحقّق تجربته. فشطح/ات البسطامي، التي يماهي فيها بينه وبين الله، قد جعلته من صوفيّة السكر، الذين يرون بأنّ أعلى المراتب هي أن يُؤخذ الإنسان بشعوره بلاشيئيّته أمام كلانيّة الله، وهي حالة لا يكاد الناطق فيها يعرف ما يقول. رأى الجنيد بأنّ هذا طورُ عبور له ما بعده: فالوليّ الحقّ سيتجاوز هذه الحالة [من السكر] ليصل إلى حالة من الرصانة [الصحو] يكون فيها، بإدراكه ومعرفته بالله، إنساناً أكثر كمالاً، في حالةٍ من التحكّم بالنفس ورباطة الجأش.

إدراكاً من الجنيد لما قد يسبّبه هذا الإدراك لله بين أهل الشريعة من فزع، الذين لم يكونوا راغبين في تدخّل الإسراف الشعوري والعاطفي بين الرجل ومسؤولياته اليوميّة، عمل الجنيد جاهداً على تجنّب الشطح حتى في محادثاته السريّة ورسائله مع أقرانه. غير أنّ أحد تلاميذه، الحلاج، كان قليل الصبر على هذا الحذر؛ فقد كان مقتنعاً بأنّ جميع البشر يُمكنهم، ويجب عليهم، أن يفتحوا صدورهم لمحبّة الله؛ وهكذا أخذ يتجول في أراضي المسلمين يعظ الناس بنموذج الاستجابة المُحِبّة المباشرة لحضور الله بوصفها خيراً من كلّ أشكال الاستقامة البرانية وأعظم قدراً من الشعائر. لقد كانت تعاليمه حول طبيعة الإنسان والحبّ الإلهيّ رقيقة وبارعة، وشعريّة أيضاً ـ وقد ضمّن الكثير منها في أشعاره ـ إلا أنّها قطعاً كانت متهوّرة وطائشة. فمثل البسطامي، كان الحلاج يُبرّر حالة السكر والاستجابة الصادقة ويفضّلها على حالة الرصانة النابعة من المسؤوليّة. حين أصبح للحلاج مريدون في المناصب العليا في بغداد، وجدت السلطات سبباً لسجنه بتهمة المروق عن الدين. في النهاية تمّت محاكمته وإدانته بالقول بأنّ التحقق الرمزي والروحي للقانون أهمّ من الطقوس الفعليّة، وتمّ صلبه بعد قطع يديه ورجليه، ثمّ قطعت أوصالُه، وأُحرق (٩٢٢). ويُقال بأنّه وسط آلامه كان يُقرّ بصواب ما فعله قضاته بإدانته لحماية حياة المجتمع، مثلما كان هو محقّاً في التعبير بالمفارقات

اللغويّة عن حبّه لله[٢٠].

---

(٢٠) لدارسي التصوّف باللغات الأوروبيّة ثلاثة أنواع من المصادر. فمن أراد الاطلاع على وصف الأنشطة الصوفيّة وتنظيماتها في الحقبة الحديثة، انظر خاصة حول المغرب:

Octave Depont et Xavier Coppolani, *Les Confréries religieuses musulmanes* (Algiers: Jourdan, 1897);

وحول الهند (وهو غير نقديّ)؛ انظر:

John Subhan, *Sufism: Its Saints and Shrines* (Lucknow, India: Lucknow Publishing House, 1938).

انظر أيضاً الفصول الرئيسة من عمل جون براون:

John P. Brown, *The Dervishes Or Oriental Spiritualism* (London: Trübner, 1867).

حول واقع الأراضي العثمانيّة، وهو يحوي عدداً من الأخطاء التي صوّب بعضها جون بيرج على نحوٍ ممتاز:

John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac and Co., 1937).

أما كتاب جوزيف مكفيرسون، **موالد القاهرة**، فجهله عميم. انظر:

Joseph Williams McPherson, *The Moulids of Egypt* (Cairo: N. M. Press, 1941).

حول الأعمال الصوفيّة الكلاسيكيّة، يُمكن العودة إلى كتابات رينولد نيكلسون، وهي دراسات مهمّة ودقيقة؛ كما أنّ دراسات مارغريت سميث مهمّة في المرحلة المبكّرة؛ أما لويس ماسينيون فكتابه **نشأة المصطلح الفنّي في التصوّف الإسلامي** (*Les Origines du lexique technique de la mystique musulmane*)، الذي أشرنا إليه سابقاً في الهامش ١٨، يتتبّع التطوّر الروحي في المرحلة المبكّرة، أما كتابه «**آلام الحلاج: شهيد التصوّف الإسلامي**» فهو تحفة رائعة، وفيه تتبّع ممتاز للمرحلة المتأخّرة، انظر:

Louis Massignon, *La Passion d'al-Ḥallâj, martyre mystique de l'Islam* (Paris: Geuthner, 1922).

كما أنّ كلّ دراساته تُظهر دراية واسعة ومعمّقة بما كان يدور، وهي دراساتٌ يجب تتبّعها تفصيلاً؛ وكذلك أعمال لوي غارديه، وإن كانت فيها مسحة كاثوليكيّة بدرجةٍ ما؛ وأعمال زاينر، وإن كانت تخطيطيّة بدرجة كبيرة، إلا أنّها تظلّ جديرة؛ أما أعمال هنري كوربان، فهي صعبة التتبّع ومليئة بالانحيازات المسبقة، ولكنّها عميقة وتأسيسيّة؛ أما دراسات آربري فهي مفيدة بالأساس بسبب المقاطع الطويلة التي يُترجمها ويضمّنها فيها. أما بخصوص الكتّاب المتصوّفة الذين تمّت ترجمتهم، فـ[أبو سعيد] الخراز منظّم ومنهجيّ، يتعامل مع الترقّي الأخلاقيّ؛ أما الكلاباذي فيروي الكثير من القصص، ولكنّه دفاعيّ فيما يتعلّق بمسائل الشريعة؛ أما الهجويري فهو مصنّف منظّم، يتناول كافّة مسائل الخلاف العمليّة عن منظور أهل الشريعة؛ أما الشبستري فيُقدّم ميتافيزيقا وحدويّة؛ أما كتاب الجامي، **لوائح [الحق ولوامع العشق]** فقلّما يتناول المسائل الميتافيزيقيّة؛ أما كتاب عبد القادر [الجيلاني]، **الفتوّة**، فهو مواعظ أخلاقيّة وصوفيّة؛ أما رسائل الجنيد، حول التجربة الصوفيّة والتهذيب، فصياغتها الإنكليزيّة سيّئة؛ أما عمل ابن عربي، **فصوص الحِكم**، في الميتافزيقا، **فهو** مختصر حتّى بنسخته الفرنسيّة. وفي كتب الغزالي دفاع فكريّ عن التصوّف؛ أما القشيري فأعماله تصنّف المراتب الروحيّة. لا نزال بحاجة إلى ترجمات جيّدة لأعمال [أبي طالب] المكّي والجنيد، وهما مرشدان أساسيّان للمتصوّفة، وكذلك لأعمال ابن عربي ويحيى السهروردي حول الرؤى الميتافيزيقيّة والرؤيويّة للحياة. أما ترجمة الأشعار، فغالباً ما تركّزت حول الرومي والعطار، وهي في الغالب الأعم ترجمات شعريّة تعبيريّة.

٥

النظر العقلي:
الفلسفة وعلم الكلام
(نحو ٧٥٠ ـ ٩٤٥) [١٣٢ ـ ٣٣٤هـ]

تبرعمت طريقة حياة أهل الشريعة وأفكارهم، ونمت من غصن التقاليد الثقافيّة الإيرانيّة ـ الساميّة، التي نبعت بدورها من الدعوات النبويّة في العصر المحوري، وساهمت في دفعها قُدُماً. على أنّ هذه التقاليد قد تحوّلت وتبدّلت هيئاتُها مع قدوم الإسلام، وتبلورت في أنماط جديدة. غير أنّ حضورها ظلّ ثابتاً من خلال الجدّية العالية التي تمظهرت في أشكال مختلفة من تقوى المسلمين، والتي باتت تشكّل بدورها الأساس الذي تعتمد عليه شرعيّة النظام الاجتماعي. وبات يُنظر، عند المسلمين العاديين، إلى الحقول الفكريّة والتخصصات التي بزغت مع أهل الشريعة على أنّها تخصصات المسلمين الأبرز بلا منازع، وغدت بمثابة الركائز الأساسيّة للنظام الاجتماعي وللعدالة وللنقاء الشخصي.

ولكنّ الثقافة الإيرانيّة ـ السامية أظهرت في بعض الأحيان وجهها المسماريّ أيضاً: ذاك الذي ينظر إلى التناغم العقلاني للطبيعة، لا إلى الأحكام الأخلاقيّة التاريخيّة، على أنّه هو مصدر الإلهام. وقد كان لهذا التقليد أهميّته الكبيرة في الحياة، بوصفه غريباً عن أبّهة البلاط ورعونته وعن التقليد التوحيدي أيضاً. ولكنّ الإسلام في حدّ ذاته لم يكن جزءاً من النقاش حول التقليد العقلاني، بل وبدا غريباً عنه؛ في البداية، نما هذا التقليد جنباً إلى جنب مع الإسلام من دون أن يتأثّر به كثيراً.

لقد تمظهر استقلال هذين الحوارين جزئيّاً في الاختلافات اللغويّة واللسانيّة. فقد كانت التقاليد التوحيديّة الإبراهيميّة مرتبطة ارتباطاً كبيراً

بالأشكال المختلفة من الآراميّة (السريانيّة) وببعض اللغات الملّية الأخرى. ولكن، كما لاحظنا سابقاً، فقد تمثّلت إحدى نتائج هيمنة الهيلينيّة على بعض قطاعات المجتمع بين النيل وجيحون بعد عصر الإسكندر في ضرورة دراسة التقليد العقلاني للعلوم الرياضية، وما يرتبط به من الثفكير الفلسفي، باللغة الإغريقيّة المقترنة بالتقليد الهيليني. وقد كانت هذه الحالة سائدةً في كلّ من المقاطعات الساسانيّة والرومانيّة في زمن الفتوحات العربيّة. فقد تزايدت ترجمة الكثير من الأعمال العلميّة إلى السريانيّة وإلى البهلويّة بدرجة أقلّ، ولكن حتى في السريانيّة كان هذا التقليد لا يزال مرتبطاً بالمعلّمين الإغريق.

انخرط كلّ من التقليد النبوي الإبراهيمي وتقليد الفلسفة والعلوم الهيلينيّة في أصلهما في البحث في القضايا الكبرى التوجيهيّة للحياة life-orientational. فحتّى التقاليد العلميّة والرياضيّة المسماريّة كانت بالأساس أدوات لرؤى دينيّة أكبر. كما أنّ الانتقال إلى التقليد الإغريقي كان في الوقت نفسه انتقالاً إلى إطار ديني جديد: ألا وهو التقليد السقراطي للفلسفة Philosophia، الذي كانت التقاليد العلميّة المخصوصة تابعةً له. فقد كان سقراط وأفلاطون، بحسب التعريف الذي نستعمله هنا للدين، شخصيّتين دينيّتين مثل عاموس وأشعياء؛ وكانت الجغرافيا وعلم الفلك علوماً تابعة للرؤية الكونيّة الشاملة التي يعمل أتباع التقاليد السقراطيّة المختلفة عليها، مثلما عمل أتباع التقاليد الإبراهيميّة على علم التأريخ العبراني في خدمة الرؤية الروحيّة للتقليد. ولكن، على خلاف التقليد الإبراهيمي، فإنّ التقليد السقراطي كان يخاطب منذ البداية نخبة فكريّة محدودة فقط؛ فلم يبذل أتباعه جهداً لتشكيل أنماط دينيّة شعبيّة عامّة. فقد تُركت العبادات اليوميّة والمُثل الدينيّة الشعبيّة لطبقة الكهنة وللتقاليد الشعبيّة قائمةً؛ وغالباً ما اكتفى الفلاسفة باقتراح بعض الإصلاحات المحدودة وتغيير بعض الصيغ. مع صعود التقاليد التوحيديّة، بخاصّة المسيحيّة، حلّت هذه التقاليد محلّ الوثنيّة الشعبيّة في النظرة الفلسفية، باعتبار أنّها توافق روح الأديان السابقة نفسها.

على أنّ قدوم التوحيد قد أحدث فرقاً: فقد كان أنصار التقليد التوحيدي أكثر شموليّة في مطالبهم وأكثر غيرةً من وجود أيّ نظرة بديلة عن التوجّه المطلوب للحياة. لا يُمكن للفلسفة أن تحتمل الظهور في دور ديني صريح حتى في نطاق النخبة. وهكذا فقد مال أنصار التقليد السقراطي أو الفلسفي

إلى التأكيد على الصلاحيّة الذاتيّة للعديد من العناصر المتخصّصة في تقليدهم بوصفها تقاليد علميّة مستقلّة يُمكن للمرء أن يشارك فيها بغضّ النظر عن انتمائه الديني أو تطلّعه الروحيّ. لا يقتصر هذا النمط من التعامل على الرياضيات أو الفلك أو المنطق، بل يمتدّ أحياناً حتى إلى الميتافيزيقيا التي تمّ التعامل معها أحياناً على أنّها حقل اختصاص مستقل، لا يلزم عن مسلّماتها أيّ التزام روحي مسبق، ويُمكن متابعتها بوصفها تمريناً فكريّاً خالصاً (وهي فكرة كانت لتكون بغيضة عند أفلاطون، لأسباب عديدة، كما هي بغيضة عند الوجوديين وأنصار التحليل اللغوي).

في سياق التأكيد على استقلالية الحقول العلميّة المختلفة، كانت قدرة [أصحاب التقليد الفلسفي] على فتح نقاشاتهم وحواراتهم على درجة أوسع من المشاركة معتمدةً على مدى قدرتهم على إظهار هذه الاستقلاليّة؛ وفي الوقت نفسه كان ثمّة ميل نحو تحديد نوع الأسئلة التي تتناولها هذه الحقول. لقد أدّى ذلك أيضاً إلى حالة من الغموض في المسائل التوجيهيّة للحياة، وفي الجوانب الدينيّة من هذا التقليد، الذي كان عليه أن يُقدّم نفسه على أنّه ببساطة حكمة إنسانيّة فلسفيّة؛ فقد بات يبدو، حتى بالنسبة إلى بعض المختصّين فيه، أنّه مجرّد عمل عقلي خالٍ من أيّ التزام أخلاقي أو روحي. مع ذلك، استمرّ التقليد الفلسفي عمليّاً في إذكاء نقاش عام يشارك فيه الكثيرون من تخصصات وحقول مختلفة، وهو نقاش استمرّ في افتراض وجود رؤية مشتركة للعالم، ونوع من الالتزامات الروحيّة المشتركة؛ بل ووجود طريقة للمشاركة في الالتزام الروحي الفلسفي والدين الشعبي السائد في آنٍ معاً.

شكّل أتباع التقاليد الفلسفيّة السقراطيّة عالماً خاصّاً بهم بمعزل عن أيّ مجتمع وجدوا أنفسهم فيه. في الأزمنة العباسيّة العليا، كان هذا التقليد مرتبطاً عمليّاً بالمسيحيّة، ذلك أنّ أغلب المتحدّثين بالسريانيّة كانوا من المسيحيين. وقد تأثّرت المسيحيّة بهذا التقليد تأثّراً عميقاً: فقد كان على المفكّرين المسيحيين أن يواجهوا التقاليد الميتافيزيقيّة والمنطقيّة الهيلينيّة، وهو ما انعكس على صياغة مشكلات اللاهوت المسيحي حول الطبيعة وقدرة الله وحريّة البشر وغير ذلك من المسائل. في الوقت نفسه، حافظت التقاليد الفكريّة الهيلينيّة على استقلالها عن المسيحيّة، وكان لها أتباع من المسيحيين

ومن غير المسيحيين على السواء. وفي المدينة الواقعة بين النهرين: حرّان، كان مجتمع الوثنيين الهيلينيين لا يزال يطوّر التقاليد الهيلينيّة باعتبارها كلّاً ثقافيّاً وروحيّاً قائماً بنفسه.

التهذيب العملي لتراث العلوم الطبيعيّة

بينما كان حقل الدراسة الموضوعيّة المناسب لعلماء الشريعة، الذين يُمكن أن يشتغلوا فيه باستقلال نسبي عن التزامهم الإسلامي، هو الدراسات التاريخيّة، بدايةً من الجمع البسيط لروايات الحديث ووصولاً إلى التأليف المحكم الذي نجده في **تاريخ الطبري**، عبّر التقليد الفلسفي عن نفسه موضوعيّاً في الدراسات الطبيعيّة، بخاصّة في العلوم المبنيّة على الرياضيات. فمن دون ثقافة قويّة في العلوم الوضعيّة positive science، ستغدو المقاربة الفلسفيّة العقلانيّة للحياة عقيمة وفارغة، مثلما ستكون حال المرء لو حاول إيجاد نفسه في الروح النبويّة من دون أن يمتلك حسّاً تاريخيّاً قويّاً. إضافةً إلى ذلك فإنّ هذه العلوم الوضعيّة تنطوي على فائدة كبيرة. حين بدأت ترجمة تعاليم التقاليد العقلانيّة في المنطقة إلى العربيّة، كان من الطبيعيّ أن تكون البداية بترجمة كتب الطب والفلك. بعد ذلك بمدّة، بدأت ترجمة الأعمال الميتافيزيقيّة الجادّة إلى العربيّة.

منذ زمن المأمون ومروراً بالقرن التاسع والعاشر أيضاً، كانت ترجمة النصوص القديمة، بخاصّة من الإغريقيّة والتراث الإغريقي (من السريانيّة والبهلويّة)، وأيضاً من السنسكريتيّة، هي النشاط العلمي الأهم. أسس المسيحيّ حنين بن إسحاق مدرسة للمترجمين، الذين كانوا على مستوى علميّ عالٍ يؤهّلهم لتحسين الترجمات السابقة التي تمّت وتوسيع نطاق الترجمات الجديدة. لقد تكبّد هؤلاء المترجمون عناء جمع المخطوطات لكلّ عمل ومقارنة النصوص ببعضها، لكي يكون الأساس الذي تقوم عليه الترجمة سليماً: كانت إحدى المهامّ الرئيسة في مرحلة ما قبل الطباعة هي تجاوز الأخطاء والتصحيفات التي يرتكبها النسّاخ الأُجَراء الذين لا يهمّهم محتوى المخطوط أو لا يفهمونه، وقد كان ذلك أمراً مهمّاً بخاصّة في النصوص التي تشكّل أساساً لمباحث لاحقة مبنيّة عليها. وهكذا، أصبح التراث الفلسفي والعلمي الإغريقي أكثر حريّة ودقّة في العربيّة مما كان عليه في اللغة

الساسانيّة. وقد آتت النتائج أكلها بإثراء الكتابة العلميّة العربيّة بالمواد الإغريقيّة القديمة.

ربما يكون أحد أهم الإنجازات التي تمّ تحقيقها هو التواضع على المصطلحات التقنيّة وابتكار أنماط جديدة في تركيب الجمل تُتيح أداء الأعمال العلميّة بالعربيّة بطلاقة. إنّ جميع اللغات الإنسانيّة مؤهّلة للتكيّف مع شتى الاستعمالات اللسانيّة، ولكن حين نبدأ باستعمال لغة ما لأهداف تجريديّة ومنطقيّة، سنجد بأنّ كلّ لغة تنطوي على بعض العوائق والمصاعب في وجه هكذا استعمال. فالعربيّة، على سبيل المثال، لم تكن غنيّة في إلحاق العبارات ببعضها وتبعيّة الجمل الثانويّة للرئيسة، ولكنّ المترجمين أوجدوا أنماطاً وتراكيبَ لأداء مختلف الأغراض اللسانيّة بفعاليّة. بهذه الخطوة، تمّ إكمال العمل الذي بدأه كتّاب النثر مثل ابن المقفع، وأصبحت العربيّة لغة مكتوبة قادرة على نقل وأداء جميع مجالات الثقافة ما قبل الحديثة[١].

في الفترة نفسها كانت العربيّة تُستعمل في جملة من التطوّرات العلميّة المهمّة، في أعمال المسلمين في الغالب. لم تأتِ الكثير من هذه التطوّرات والتحسينات إلا بعد وقت طويل. ولكن آخر قرن ونصف من أزمنة الخلافة العليا شهد إنجاز عدد كبير من الكشوفات يتجاوز ما تمّ إنجازه في القرون العديدة السابقة لذلك في منطقة النيل إلى جيحون وأراضي حوض البحر الأبيض المتوسّط. تُعزى بعض هذه الكشوفات إلى الصلة بالتقليد الإغريقي وجزئياً بالتقليد السنسكريتي (وهي عمليّة بدأت في الأزمنة الساسانيّة بعد ازدهار العلوم الهنديّة والتفات الساسانيين إليها). وتعزى الكثير من التحسينات والتطويرات إلى التوجّه العملي الذي اصطبغت به الدراسات

(١) لكلّ لغة عبقريّتها الخاصّة، بمعزلٍ عن تطوّرها وتثقّفها بالاستعمال الأدبي والعلمي. لقد درس ماسينيون، في العديد من مقالاته، عبقريّة اللغة العربيّة، إنّما على نحوٍ تصويريّ قد لا يكون مقنعاً دوماً. مع ذلك، فإنّ الملاحظة المشتركة ـ القائلة بأنّ مساهمة العرب الكبرى في الحضارة الإسلاماتيّة هي لغتهم المذهلة في قدرتها على التكيّف، التي تصلح لأداء احتياجات العلوم الرفيعة، في الوقت الذي ما يزال البدو الأقحاح يتحدّثون بها ـ غير ذي وزن. فهذه السمة ليست مخصوصة بالعربيّة. كثيراً ما تمّ الاحتفاء بنظام اللغات الساميّة في تغيير توزيع الصوائت لصياغة الأفعال والأسماء على نحوٍ إيقاعيّ دلالي يفوق نظام البوادئ واللواحق [في اللغات اللاتينيّة]؛ ولكنّ ذلك يجعلها أيضاً أقلّ مرونةً وأقلّ دقّة.

العلميّة ـ كما يحدث غالباً ـ حين أخذت الدوائر المعنيّة هذه الدراسات ونزعتها من سياقاتها القديمة ومن شبكة الرموز التي كانت ترتبط بها؛ أو حين كانت هذه الدوائر لا تمتلك معرفة كافية بهذه السياقات القديمة.

ربما كان أحد أكثر الحقول العلميّة جاذبيّة هو علم الفلك؛ فهو أقدم الدراسات الطبيعيّة التي تمّ تطويرها في كلّ مكان، وقد قدّم نتائج مُرضية على مستوى المخيّلة والدراما لتطبيقه للمراقبة الدقيقة وإن كانت بسيطة وبدائية. ولكنّ النتائج كانت تأتي مرضية بشكل كبير. في التقاليد الإغريقيّة، كان هناك إغراء كبير يتمثّل في إيجاد الكمال ذاته الذي تُقدّمه رؤيتهم عن العقل الكلّي في علم الفلك، وفي شكل الكون ونظامه ككل.

كان أرسطو قد تصوّر نظاماً تكون فيه حركة النجوم والكواكب حول الأرض مرسومة في دوائر دقيقة متحدة المركز، وهي حركة يُمكن حسابها من خلال القوانين الفيزيائيّة. أما بطليموس فقد طوّر نظاماً رياضيّاً أدقّ لحساب مواقع الكواكب كما نلاحظها بتفاصيل وافية. وقد استمرّ بطليموس في استعمال المسارات الدائريّة لرسم خريطة هذه الحركة. لم تكن هذه الحركة الدائريّة مجرّد تطبيق للافتراض القائل بأنّ الأجسام التي لا تخضع لتأثيرٍ خارجي يجب أن تتحرّك بطبيعتها في شكل دائري، بل كان هذا الافتراض يُقدّم طريقة أسهل للتعامل مع المسألة من ناحية الهندسة الرياضيّة، التي تتطلّب وجود حركة منتظمة لتتمكّن من حسابها. ولكنّ نظامه كان قائماً على دوائر داخل دوائر، في مزيج معقّد يصعب حسابه تماماً؛ وقد تخلّى عن أيّ جهد لإظهار الكيفيّة التي تصدر عنها هذه الحركة، باعتبار أنّه كان منشغلاً بتتبّع مسارات الكواكب من خلال الملاحظة المباشرة، وكان يريد الوصول إلى أقصى درجة ممكنة من القدرة على التنبّؤ باقتران الكواكب وما إلى ذلك. مع حلول زمن الفتوحات العربيّة، كان نظام أرسطو، الأقل اعتماداً على الملاحظة والأقل إقناعاً، لا يزال مفضّلاً في بعض الدوائر لأنّه يشكّل جزءاً من نظام أكبر في الفيزيقا التي كانت هي الأخرى، بعيداً عن أيّ تفاصيل، تُفسّر الأشياء في نظام مرسوم على نحوٍ جميل.

بحلول زمن الفلكيّ محمد بن موسى الخوارزمي (ت. ٨٤٤ أو بعدها) ـ الذي اشتُقّ مصطلح «الخوارزميات algorism» من اسمه نتيجة دراساته في

علم الحساب/الجبر ـ كان النظام الأرسطي متاحاً بالعربيّة. ولكن، تحت حكم المسلمين، تمّ بناء مراصد كبيرة وبدأت الملاحظات الفلكيّة تتحسّن أكثر من السابق. (بذل المأمون جهداً كبيراً لتحديد خطوط العرض بدقّة عالية). وبحلول زمن الفلكيّ اليهودي ابن ربن الطبري، أصبحت الفوائد العمليّة لنظام بطليموس واضحة. ومنذ تلك اللحظة فصاعداً، اعتمد نظام الفلك لدى المسلمين على بطليموس، وهو ما اعتمد عليه علم الفلك الغربيّ الحديث لاحقاً(٢).

على الرغم من أهميّة الرياضيات للعديد من المجالات، فإنّها كانت بالأساس خادمة لعلم الفلك؛ ومن ثمّ فإنّها قد حظيت باهتمام خاصّ من خلال علم الهندسة؛ فقد اتجه المشتغلون بالرياضيات من المتحدّثين بالعربيّة إلى تطوير علم المثلثات الكرويّة. ولكن، في نهاية الأزمنة الهيلينيّة والرومانيّة، حصل الانفتاح الجديد للرياضيات على علم الجبر. على الرغم من أنّنا لا نعرف الكثير عمّا حدث، يبدو أنّ الاشتغال بالجبر متوارث من الرياضيات المسماريّة المتأخّرة، التي حظيت تقاليدها بالصدارة بحكم كونها أكثر كفاءةً من المقاربة الهندسيّة. على أيّ حال، في ظلّ حكم المسلمين، تطوّر علم الجبر تطوّراً كبيراً جنباً إلى جنب مع إحياء العديد من الجوانب المفيدة في التقاليد المسماريّة. فقد تطوّرت وسائل حلّ المعادلات من الدرجات العليا بطريقة تدريجيّة مذهلة.

جمع الخوارزمي في توليفة واحدة كلّاً من التقاليد الهيلينيّة والسنسكريتيّة بصورتهما اللتين تطورتا عليها في المدارس الساسانيّة، وجمع إليهما عناصر من التقليد المسماري الذي لم يندرج في أيّ من التقليدين، ورسّخ بهذه التوليفة أهميّةً واعتباراً لهذا الحقل وعرّف أدواته ومنهجيّاته

(٢) Otto Neugebauer, "A History of Ancient Mathematical Astronomy: Problems and Methods," *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 4 (1945), pp. 1-38.

وفيه استعراض عامّ لحالة الدراسات في العلوم القديمة في ذلك الوقت، وكيف كانت الرؤى القديمة تتعايش جنباً إلى جنباً مع الجديدة في عصرٍ كان التواصل العلميّ فيه مسألة تعتمد على مقدارٍ من الحظّ والمصادفة (وكيف يُمكن لبعض الاكتشافات المهمّة أن تختفي من دون أثر؛ بخاصّة ـ والقول لي ـ إذا ما كانت مرتبطةً بتقنيات متقادمة، مثل الهندسة المعقّدة للإغريق بدلاً من أساليب الجبر الأكثر بساطةً). ربما لا يتعلّق الأمر بالإسلام والعرب بقدر ما يتعلّق باستعمال الورق وأثره في زيادة التواصل العلمي في ذلك الوقت.

الأوّليّة. من عنوان كتابه الأشهر [**المختصر في حساب الجبر والمقابلة**]، الذي كان أقرب إلى دليل عملي للحساب منه إلى استعراض نظريّ، اشتقّت اللغات الغربيّة الحديثة مصطلح «الجبر algebra». في الرياضيات، كانت إحدى أكثر التقنيات إفادةً، التي أسهم الخوارزمي على نشرها، هي نظام الأعداد ذات القيمة المكانيّة (place-value) التي تحوي الصفر (بدلاً من استعمال نظام أبجدي يعتمد على تدوين رموز أسماء الأرقام). لقد كان نظام الأعداد ذات القيمة المكانيّة مستعملاً في المسماريّة. وقد وجد العلماء المسلمون هذا النظام مع الصفر في التقليد السنسكريتي وعمّموه تدريجيّاً، أحياناً على أساس النظام الستيني وعلى النظام العشري، اتباعاً للاستعمالات المسمارية القديمة.

بعيداً عن علم الفلك، كان للرياضيات أهميّة في الدراسات الفيزيائيّة، مثل البصريات والموسيقى؛ فقد حظيت النظريّة، التي كانت قد تطوّرت عند الإغريق، بقوّة دفع كبيرة في العربيّة. فلم يكن يُنظَر إلى دراسة الأجزاء الموسيقية بأنها دراسة للأصوات (القابلة لتحويلها إلى رياضيات على شكل نغمات موسيقيّة متمايزة في الأوكتاف)، وإنّما بوصفها مقدّمة لدراسة النسب بالعموم: وعلى وجه الخصوص كنموذج ملموس لـ«موسيقى الأفلاك»، نظام الأجزاء الذي يتوقّع منه أن يسود في حركة الأجرام السماويّة. ولأجل ذلك فقد جذبت الموسيقى اهتمام معظم العلماء البارزين.

مع الطب، ننتقل إلى ميدان مختلف من العلوم الطبيعيّة: الأحياء، حيث لم تنجح محاولة الاعتماد على الرياضيات في هذا المجال. كان الاهتمام هنا منصبّاً على علم تشريح الإنسان وعلى علم الأمراض. واعتماداً على أعمال الإغريق، حافظ الأطباء الإسلاماتيون على التقاليد العليا للإغريق (بما في ذلك قَسَم أبقراط)، واعتمدوا على الكتب الكلاسيكيّة التي اعتمد عليها الأطباء الإغريق والسريان. وقد كان العديد منهم ملاحظين سريريين حادّي الملاحظة. أشهر أطباء أزمنة الخلافة العليا هو محمد بن زكريا الرازي (ت. ٩٢٥ أو ٩٣٤)، الذي عيّن الفروق بين الحصبة والجدري وقدّم مجموعة من العلاجات لأمراض أخرى. حاول الجهاز الإداري للخلافة أن يحافظ على معايير عالية في المستشفيات العامّة، وأن ينظّم اختباراً للأطباء لتمييزهم عن المشعوذين من خلال

منصب المحتسب، على الأقل في العاصمة[٣]. ولكنّ الطبّ، بحكم استعمالاته العمليّة، كان مرتبطاً بالامتيازات. لم يكن هناك اهتمام جدّي بعلم الأحياء (ولم يكن هذا الاهتمام موجوداً في أيّ مكان آخر). فقد شهدت الدراسة العمليّة لتربية النباتات والحيوانات والزراعة بالعموم تطوّراً كثيراً في زمن المسلمين (على سبيل المثال، تم تطوير التهجين بين أشجار الحمضيات عند المسلمين)، وقد كان هناك العديد من الكتابات في هذه المجالات، ولكنّها كانت منفصلة عن الجسم العام للعلوم الطبيعيّة.

الخيمياء

بحكم فائدتها الكبيرة في صناعة الأدوية، بقيت هناك بعض الصلات بين الطبّ والكيمياء، التي كانت تتعامل في الغالب مع المواد العضويّة فقط. وقد اشتهر الرازي على وجه الخصوص لتطويره مجموعة من المستحضرات الطبيّة المفيدة على أساس المعارف الكيميائيّة المتوفّرة في زمانه. وبينما كان علم الفلك من بين العلوم الأخرى هو التجلّي الأبرز لمحاولة العقل الإنساني إدراك العظمة المطلقة وفهم ما يبدو له في البداية قوة غامضة وفائقة، تنتمي إلى عالم أكبر من عالم الإنسان (كان التطبيق الرئيس لعلوم الفلك هو علم التنجيم، حيث يسعى البشر لمعرفة مصائرهم)، فإنّ الكيمياء كانت تمثّل سعي الإنسان للتحكّم في هذه القوى وتوجيهها نحو الغايات التي يريدها؛ وهو توجّه أسهم مبكّراً، وإن كان أقل انتشاراً من الأوّل (قبل الأزمنة الحديثة) في تشكيل التقليد العلميّ. ظهر في قلب الدراسات الكيميائيّة، في الأزمنة الإغريقيّة والإسلاميّة على السواء، تطبيق عملي نُطلق عليه «الخيمياء alchemy»، وهو اتجاه يبحث في طرق تحويل المواد إلى مواد أخرى، وعلى وجه الخصوص تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب وفضّة.

---

(٣) Joseph Schacht and Max Meyerhof, "The Medico-Philosophical Controversy between Ibn-Buṭlân of Baghdad and Ibn-Riḍwân of Cairo," (Egyptian University, Faculty of Arts, Cairo, Publication 13, 1937).

[وقد ورد أصلها في كتاب القفطي **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**]. وهي ورقة ضعيفة، إلا أنّها تُقدّم للقارئ اتصالاً وثيقاً بالحياة العلميّة لذلك الوقت؛ فعلى سبيل المثال، نلحظ فيها أنّ مصطلح «الحرارة» كان يُستعمل على نحوٍ واسع للأغراض الطبّية بطريقة تقابل استعمالنا مصطلح «الطاقة energy» اليوم.

يبدو أنّ تقليد الخيمياء يعود إلى الأزمنة الإغريقيّة في استعمال الوصفات التي طوّرها الحرفيّون العاديّون في عملهم للحصول على نتائج مخصوصة مرجوّة. كان العلماء واعين بنظريّة أرسطو عن وجود نوعين من الكيفيّات ـ السيولة ودرجة الحرارة ـ التي تنقسم إلى أربع كيفيّات أساسيّة: رطب، جاف، حار، بارد؛ والتي بدورها تمثّل العناصر الأربعة [الأسطقسات] الرئيسة التي تتألّف منها جميع المركّبات بنسب مختلفة: الهواء (حار، رطب)، النار (حار، جاف)، الماء (بارد، رطب)، التراب (بارد، جاف). على هذا الأساس، فإنّ جميع الموادّ الطبيعيّة، بوصفها مركّبات، يمكن أن تنحلّ إلى عناصرها الأولى وتتركّب من جديد تركيباً مختلفاً. ومع الخبرة العمليّة التي تحصّل عليها الحرفيّون والتقنيّون في وصفاتهم، قادتهم هذه النظرية إلى فكرة أنّ المعادن هي أبخرة متكثّفة، يُمكن أن تتألّف في عناصر جديدة إذا عادت إلى صورتها الغازيّة. وهكذا فقد ظلّ الخيميائيّون يعملون على زيادة قوّة الأفران وعدد الأنابيق لإنتاج المركّبات الجديدة التي يُريدونها.

يبدو أنّ اهتمام أصحاب العقول الأكثر فلسفيّة كان منصبّاً على المضامين النظريّة لدراساتهم. فقد توقّعوا أن لا يقتصر الأمر على تعلّم إعادة تركيب العناصر في معادن ومواد جديدة، بل أن يكتشفوا العمليّة المشابهة لذلك، التي يفترضون أنّها تعمل في الكون ككلّ وفي الروح الإنسانيّة أيضاً، والتي يُمكن اكتشافها من خلال الخيمياء، إذ إنّ الكون بأكمله مبنيّ على المبادئ والأسس ذاتها. كان يُنظر إلى الإنسان على أنّه كون مصغّر، تتكرّر فيه جميع العمليات الكونيّة في صورة عضويّة. إنّ أحد الأهداف الرئيسة للخيميائي هو تنقية المواد المختلفة إلى أقصى درجة ممكنة، وفق الاعتقاد القائل بأنّ المادّة في حالة نقائها التام ستكون غير معرّضة للفساد: فعدم قابليّة الذهب للفساد تُظهر مدى نقائه. ولكن، بالنسبة إلى الفيلسوف، فإنّ الأمر المهمّ حقّاً هو ما يُمكن أن يتعلّمه عن تطهير الروح الإنسانيّة من كلّ ذلك. وكلّما اتجه الخيميائيّون إلى الفلسفة في نقاشهم، باتت نقاشاتهم تدور، في صيغ شديدة الرمزيّة، حول المبادئ السيكولوجيّة بقدر ما تدور حول المبادئ الكيميائيّة للمواد؛ فمثلاً، يُمكن النظر إلى الانجذاب المتبادل بين الرجل والمرأة بوصفه انعكاساً لاندماج العناصر المتعارضة فيهما (ونتيجة

لذلك، فقد كانوا في بعض الأحيان مهملين في الفحص الدقيق لماهيّة المواد التي ينتجونها).

لا شكّ في هذا السياق بأنّ أهمّ الأعمال الكيميائيّة في الأزمنة العباسيّة العليا قد أُنجزت تحت رعاية التقوى الإسماعيليّة، أو الباطنيّة على الأقل: الكتابات المرتبطة باسم جابر بن حيان. كان جابر شخصيّة تاريخيّة بارزة، تلميذاً للإمام الشيعي جعفر الصادق (ت. ٧٦٥)، ولكنّ معظم الأعمال المنسوبة إليه ـ التي تضمّ أشتاتاً من مذاهب مختلفة ـ تعود إلى تواريخ لاحقة لذلك.

ولكننا نلحظ في أعمال جابر ظهوراً جديداً في الحقبة الإسلاميّة للنزوع الذي كان خافتاً في الأزمنة الرومانيّة: الاهتمام الكبير بالمسائل العمليّة في مقابل الجانب الرمزي من الدراسة. لقد تمّ تطوير نظريّةٍ للمواد: على سبيل المثال، يُمكن ردّ جميع المعادن إلى معدنين رئيسين، الكبريت المثالي (الذي يجسّد الحار والجاف) والزئبق المثالي (الذي يجسّد البارد والرطب)؛ وفي حال أمكن الوصول إلى الصيغة النقيّة منهما، يُمكن تركيب جميع المعادن الأخرى بما في ذلك الذهب. بل وكان ثمّة محاولة لحساب النسب الرياضيّة التي ستضمن نقاء العنصر. كانت هذه التطوّرات النظريّة استجابة للزيادة في الإنتاج العملي لجميع أشكال الأكاسير (وهي المواد الكيميائيّة الاصطناعيّة التي تستخدم في إنتاج المزيد من التفاعلات الكيميائيّة)؛ كان لبعضها استعمالات طبيّة، في حين يُقال بأنّ بعضها الآخر كان يُستعمل تجاريّاً كبدائل لموادّ أخرى، بخاصّة المخدرات. بالطبع كان بعض المشاركين في هذه الصناعة مفتقرين إلى النزاهة، ولكنّ البعض الآخر كانوا يعتقدون فعلاً بأنّهم ينتجون شكلاً غير نقيٍّ من المادّة الأصليّة: فإذا كان الذهب الذي أنتجوه شائهاً، فإنهم لا يقنعون بأنّه ليس ذهباً، بل يعتقدون بأنّه ليس مكتمل النقاء.

بطبيعة الحال، لم يكن الخيميائيّون أشخاصاً متوافقين مع محيطهم الاجتماعيّ، وغالباً ما كانت الجماهير تتهمهم بالتعامل بالسحر والتجارة مع الشيطان، بل وبالفساد والتزوير؛ هذا إن لم يعتبروهم محض دجّالين. وهكذا كان عليهم في الغالب أن يعملوا بسريّة وأحياناً في حالة من العزلة الفكريّة.

في هذه النظريّة والممارسة التخمينيّة بدرجة كبيرة التي طوّروها، كانت تستعمل بعض الوسائل كالعلاقات بين الأرقام في «المربعات السحريّة» أو حتّى الرمزيات المنسوبة إلى الأحرف، فتكون النتائج مزيّفة ومشكوكة الصحّة ولا تقوم على أساس نظري أو عملي. وقد كانت هناك حالات من تمرير السحر الصرف: أي استعمال وسائل يُعتقد بأنّ لها فعاليّةً ما من دون أن تكون عمليّتها الطبيعيّة مفهومة ولو بشكل أوّلي، فتصبح بمثابة تدخّل من قوى غامضة خاصّة، إما أن تكون قوى شخصيّة أحياناً للممارس وإمّا قوى غير إنسانيّة يُخضعها الممارس بتقنيات خاصّة. ولكنّ العلماء الطبيعيين كانوا يُدركون الفرق الجذري بين العمليّة الكيميائيّة والسحر؛ فسواء اعتقدوا بأنّ الخيميائيين قادرون على تحويل العناصر أو لا (أو كانوا، كما كان البعض بالفعل، يعتقدون بأنّ السحر وحده الذي يقدر على فعل ذلك)، فإنّهم كانوا يدركون بأنّ العمليّة التي يعملون عليها هي جزء أصلي من الطبيعة. كانت الكيمياء تشكّل جزءاً معترفاً به من العلوم، وإن كانت أقلّ رتبة من علم الفلك أو الرياضيات، أو بقيّة العلوم الوضعيّة التي يُمكن إيجاد رؤية فلسفيّة للعالم فيها[٤].

الفلاسفة والمجتمع: الطب والتنجيم

حافظ التقليد الفلسفي على وحدته الشاملة، التي كان عليها في الأزمنة القديمة، في العربيّة وبين حَمَلة التقليد الذين كانوا من المسلمين في الغالب، الأمر الذي قاد الباحثين والدارسين في هذا الميدان إلى ما وراء الانشغال الأكاديمي بمجموعة من العلوم الوضعيّة. يُطلق على من ينخرط فكريّاً في هذا التقليد بدراساته وأبحاثه لقب «**الفيلسوف** Faylasûf»؛ ويطلق على التقليد بمجمله «**الفلسفة** Falasfah». تتطابق الكلمة في أصلها مع «philosophy»، ولكنّ دلالتها تتجاوز دراسة الميتافيزيقا والمنطق برفقة العلوم الوضعيّة،

(٤) لعلّ أفضل مقدّمة للخيمياء الإسلاماتيّة هي النصف الأوّل من كتاب **الخيمياء** لإريك جون هولميارد، الذي يركّز على الجانب الكيميائي الفيزيائي من التقليد على حساب الجانب الفلسفي والسيكولوجي منه. يُمكن وصف تصوّرات هولميارد التاريخيّة بأنّها تقليديّة تستندُ إلى التصوّرات الشائعة من دون نقدها، ولكنّ أفكاره تظلّ واضحة تتوخّى الدقّة. انظر:

E. J. Holmyard, *Alchemy* (Baltimore: Penguin Books, 1957).

وتُشير إلى طريقة عيش فلسفيّة، تكون هذه الدراسات والمباحث مجرّد تعبيرات عنها.

يكرّس الفيلسوف حياته لحكم نفسه من خلال العقل. وقد كان يُعتقد بأنّ العقل، الذي نجده في صورة ناقصة في نفوسنا البشريّة، هو ما يكمن وراء الكون ككل. دائماً ما كانت جوانب الطبيعة تُدرس بروح باحثة عن المبادئ المنطقيّة العقليّة الموحّدة الكامنة وراء سطح التمظهرات المتنوّعة والمختلفة. كانت هذه الدراسة تشمل البشر أيضاً بأجسادهم (التي يُناط فهمها بعلوم الطب)، وبوجودهم العقلي، الذي يجب أن يستهدي بعلوم الأخلاق والسياسة. بعد المعرفة العقليّة بالمبادئ الأولى للطبيعة وللنفس، يخوض الفيلسوف في بقيّة المسائل ليُحدّد طريقته الشخصيّة في العيش، وتصوّره عن كيفيّة تنظيم المجتمع ككل. وكلّما اقترب الإنسان من هذه العقلانيّة، اقترب من تحقيق هدف وجوده بالتناغم مع الحياة كلّها. بالنسبة إلى الفيلسوف، فإنّ الشخص المثالي هو «الفيلسوف» الحكيم، الذي يعيش حياته كلّها بمقتضى تقليد الفلسفة [الإغريقية] Philosophia. (حين أُشير إلى «الفيلسوف» أو «الفلسفة» بالمعنى المثالي للكلمة، أضعهما بين علامتي تنصيص، لتمييزهما عن أي عنصر ذاتي؛ أما حين أشير إلى التقليد التاريخي الفعلي ككل، فإنني سأعمد إلى تكبير الحرف في بداية الكلمة)(*).

وقف **الفلاسفة**، على نحوٍ واعٍ، في معارضة العالم العقلي لعلماء الشريعة، على الرغم من أنّهم غالباً ما كانوا يعتبرون أنفسهم مسلمين صالحين. في الوقت نفسه، كان **الفلاسفة** ينظرون باستهجان إلى ما يطبع حياة البلاط من ترف وطغيان. لا يُمكن القول بأنّ **الفيلسوف** كان يُمثّل برنامجاً اجتماعيّاً شاملاً، بالشكل الذي نجده في نزوع العلماء، بل وعند رجال ثقافة البلاط: **الأدباء**؛ غير أنّ أفكار الفلاسفة كانت على تماسّ واتصال مع كافة جوانب العيش؛ بل إنّ بعضهم كان يحمل آمالاً جدّية بأن يرى المجتمع كلّه وهو يتشكّل من جديد بحسب أفكاره. على أيّة حال،

(*) في الترجمة، وضعت علامات التنصيص كما أشار المؤلّف، أما في الإشارة إلى التقليد التاريخي الفعلي فإنني أُسَوِّدُ لفظة **الفلسفة** حين يوردها بصوتها العربيّ Falsafah، وكذا في لفظة **فيلسوف**؛ أما حين يستعمل اللفظة الإغريقيّة philosophia فإنني أورد اللفظة بصوتها الإغريقي للحفاظ على تمييزات المؤلّف واضحةً في ذهن القارئ (المترجم).

كانت مواقف **الفلاسفة** تتمتّع بتأثير معتبر، ليس فقط بين **الأدباء** بل في النهاية بين علماء الشريعة أنفسهم. وكما حصل سابقاً في الإمبراطوريّة الساسانيّة، أصبحت **الفلسفة في** الأزمنة العباسيّة العليا تؤدي دوراً بارزاً وإن كان هامشيّاً في الحياة الثقافيّة. ولكن، في سبيل القيام بذلك، كان على **الفلاسفة** أن يجدوا لأنفسهم مكاناً مناسباً حيث يُمكنهم، على الرغم من التعارض بين تقليدهم والتقليد السائد، من أن يحظوا بالاعتراف الاجتماعي.

وهكذا فإنّ المختصّين في **الفلسفة** كانوا يميلون، كغيرهم من العلماء **والأدباء**، للعمل في مهن معيّنة. فغالباً ما كانوا يصبحون أطباء أو منجّمين، فيمارسون بذلك العلوم التطبيقيّة التي تحظى بأكبر قدر من الاعتراف في ذلك الزمن. (حظي العديد من **الفلاسفة** بفرصة الاطلاع على موادّ التقليد الفلسفي من خلال عملهم كمتدرّبين لدى الأطباء والمنجّمين). كان لهاتين المهنتين خصائص مشتركة تجعلهما مناسبتين على نحوٍ خاص للعالِم **الفيلسوف**. يتطلّب كلٌّ من الطب والتنجيم تدريباً عمليّاً جيِّداً، في علم التشريح وعلم الفلك على التوالي؛ وكلاهما يضمّ مجموعة من النظريات المنطقيّة المتقنة في ظاهرها، والتي تبدو لنا اليوم مجموعة من الأوهام، إلا أنّ قوّتها الإقناعيّة كانت تكمن في تجاوبها مع التوقّعات القائلة بأنّ الطبيعة لا بدّ أن تشكّل نظاماً معقولاً شاملاً؛ وكلاهما كان يحوي بالقدر نفسه تبصّرات الحكماء ووسائلهم البارعة في ممارسة التقنيات القابلة للتطبيق بمعزل عن شخص الممارس.

انبنى الطبّ في العصر الزراعي في تشخيصه وعلاجاته على كمٍّ كبيرٍ من التجارب التي تتجسّد فوق كلّ شيء في كتابات الأطبّاء العظماء. ومن بين هؤلاء الأطباء، كان نجم جالينوس هو الألمع في غرب نهر السند، إضافة إلى مجموعة أخرى من الرجال الذين ألّفوا بالإغريقيّة. (وإلى هذه القائمة القصيرة من الأطباء الكلاسيكيين، تمّت إضافة أسماء جديدة، حتى في أوروبا، كالكاتب العربي الرازي). وعلى الرغم من الاستحالة الاجتماعيّة لأن يقوم الطبيب بتشريح الجسد الإنساني، حافظ هؤلاء الأطباء على تقليد طويل من المراقبة السريريّة الدقيقة وجمع الملاحظات، وهو ما أصبح الأساس للتطوّرات العلاجيّة اللاحقة.

على أنّ علاج الأمراض بعد تشخيصها لم يكن مسألة محسومة ويقينيّة

دوماً. فقد كان هناك مجموعة كبيرة من الأدوية المخدّرة المعروفة، الموصوفة لأنواع مختلفة من الأمراض. كانت الجراحة تتم في حالة الضرورة، ومن دون تخدير بالطبع. وكان الأطباء يحثّون مرضاهم على قواعد العيش الصحّي ويرعونهم في فترة النقاهة للحصول على نتائج أفضل. ولكنّ الكثير من التحليلات الطبيّة، بل وبعض العلاجات، كانت تقوم على نظريات نابعة من التفكير المجرّد، لا من التجربة الفعليّة.

إنّ إحدى أشهر هذه النظريات هي نظريّة الأخلاط الأربعة، وهي تقول بأنّ جسم الإنسان يحوي أربعة أنواع من السوائل (أشهرها وأوضحها الدم)، وهي ما يحافظ على أداء الجسد لوظائفه. تقابل الأخلاط الأربعة تراكب الكيفيّات الفيزيقيّة الأربع، التي تُعْتبر النظريّة الأساس لكلّ الأشياء الفيزيقيّة (الحار والبارد، والرطب والجاف). وقد كان يُعتقد بأنّ الأوبئة والأمراض تنشأ من انعدام التوازن بين هذه الكيفيات الفيزيقيّة الأربع في الجسم، وهو ما يؤدي إلى اختلال التوازن بين الأخلاط الأربعة. إحدى التطبيقات الشائعة لهذه النظريّة كان يتمثّل في جعل المريض بالحمّى ينزف (للتخلّص من الدم الحار)، في حين أننا اليوم بتنا نستعمل أقراص الأسبرين من دون مخاطرة.

تعالج معظم الأمراض نفسها بنفسها؛ غير أنّ بعض الأمراض قاتلةٌ، عاجلاً أو آجلاً، ومهما كانت براعة الطبيب. لقد كان من الصعب عملياً تحديد مدى فعاليّة العلاجات من عدمها. ولم تكن هناك أرضيّة مقنعة لرفض نظريّة تبدو متسقةً مع التصوّر العام للنظام الطبيعي، بقدر ما يُمكننا أن نعرفه (وقد كان **الفلاسفة** يعتقدون بأنّ العقل الإنساني قادر على معرفته بشكل جيّد). بناء على ذلك، كان الطب قائماً جزئيّاً على قدرٍ معقول من المعرفة الفعليّة عن التشريح والأدوات والوسائل الطبيّة على وجه الخصوص؛ وجزئيّاً على التعامل المنظّم الذي يقوم على افتراض عقلانيّة الكون؛ وجزئياً على المهارة الشخصيّة للطبيب، ومدى حساسيّته للحالة الفيزيقيّة؛ والأهم من ذلك، قدرته على الاتصال مع المريض على المستوى النفسي.

كانت الحال مشابهةً في التنجيم. فإذا كان الأطباء يُستقدمون لتقديم المشورة في الحالات الطبيّة الخطرة، فإنّ المنجّمين كانوا يُستدعون أيضاً لتقديم المشورة ـ حول التوقيت المناسب، أو الخطوة المناسبة، وغير ذلك

من المسائل، بطرق رمزيّة مختلفة ـ إذا ما كان هناك حالة عمليّة حرجة يبدو بأنّ نتائجها تعتمد على الحظّ أكثر من الخطوات المحسوبة من قبل الفاعلين المنخرطين فيها. كان هذا الشعور بالاعتماد على الحظّ حاضراً في الأعمال الكبرى، كشنّ الحملات العسكريّة، كما كان حاضراً في قضايا الزواج والولادة. على أيّة حال، فإنّ الشخص العاديّ لم يكن يعرف كيف له أن يُساعد نفسه، كما أنّه لم يكن يمتلك طريقة للتحكّم بالمستقبل الغامض والمبهم؛ فإذا أخذ برأي المختصّ وكانت النتيجة إيجابيّة، فإنّ هذا في صالحه؛ وإن كانت النتيجة سلبيّة، فإنّ ما حدث لن يكون أسوأ مما كان سيحدث.

كان البشر العاديّون ـ من الفلاحين إلى الملوك ـ يعتقدون بنجاعة الطبّ والتنجيم على السواء. وقد رفضهما بعض العلماء، بوصفهما أموراً لم ترد في سنّة النبيّ محمّد (فيما عدا بعض قضايا الطبّ النبويّ المذكورة في الحديث، كالتداوي بالعسل). رفض معظم العلماء [علماء الشريعة] التنجيم باعتباره علماً شيطانيّاً (وإن كان فعّالاً)، ولكنّهم كانوا أكثر تسامحاً مع الطبّ. في حين أقام العديد من **الفلاسفة** تمييزاً حادّاً، فرفضوا محاولة المنجّمين التنبّؤ بالنتائج المستقبليّة، لا باعتبار ذلك أمراً شيطانيّاً ذا نتائج صحيحة، وإنّما باعتباره وهماً وكذباً. (كان هناك اعتراف واسع بتأثير الحركات السماويّة على حيوات البشر، ولكنّ قدرة الإنسان على معرفة هذا التأثير كانت محلّ شكّ). على أنّ بعض الشخصيات التي رفضت الاعتراف بأيّ فائدة للتنجيم، مثل عالم الرياضيات العظيم البيروني (ت. نحو ١٠٥٠)، كانت مستعدّةً للكتابة في هذا الباب، بل وممارسته إرضاءً لطلبات الزبائن.

كانت نظريّة التنجيم تعتمد على المذهب القائل بأنّ التغيّرات في الأجرام السماويّة ترتبط بتغيّر الحظّ في الأرض. فالتغيّرات السنويّة لمسار الشمس واضحةُ الأثر في حياة البشر، كما أنّ حركة القمر تُؤثّر في المدّ والجزر كما تؤثّر في أحوال العشق. عندما راكم البابليّون القدماء ما يكفي من المعلومات عن مسار جميع الكواكب المرئيّة، وأصبح بإمكان الفلكيين أن يبدؤوا بتنبّؤ مسارها في السماء، بما في ذلك التنبّؤ بمواعيد الكسوف والخسوف، أصبح يُعتقد بأنّ الدوائر الكاملة لمسارات الأجرام السماويّة

تعتمد، ولا شكّ، على مسارات يتعذّر فهمها في الحياة الإنسانيّة (وإلا فما هو الشيء الآخر المهمّ؟). على أساس الأساطير المتوارثة وبعض الحالات التاريخيّة، وباستعمال عقليّة المماثلة والمشابهة، تمّ وضع مجموعة من الارتباطات الرئيسة؛ فعلى سبيل المثال، فإنّ حركة كوكب الزهرة - المرتبط بآلهة الحبّ - يجب أن يُؤثّر بطريقة ما على الحبّ. وما إن تم قبول هذه الافتراضات الرئيسة، حتّى بات بإمكان المنطق إحكام أيّ وضعيّة معيّنة لاقترانات الكواكب وتقديم تفسير لها (بخاصّة وضعيّة الكواكب في لحظة معيّنة من جهة علاقتها بوضعيّة الكواكب في لحظة ميلاد الإنسان). كانت الحسابات المطلوبة لهذا الغرض ضعيفة وعُرضة للخطأ الإنساني؛ وذلك لأنه من الصعب على المرء أن يُثبت صحّة هذا النظام أو بطلانه من خلال الممارسة. وقد أصبح هذا النظام شهيراً فانتشر خارج حدود بابل باعتباره العنصر الأهمّ في تعاليم العرافة والتنجيم، التي كان يبدو بأنّ البشر بحاجة إليها بقدر حاجتهم إلى الطبّ. أصبحت الرياضيات وعلم الفلك، المرتبط بالرياضيات، جزءاً من التقليد الهيليني ما بين النيل وجيحون (وفي أوروبا)، وبالتالي فقد أصبحا أيضاً عنصرين من عناصر **الفلسفة** في الأزمنة الإسلاميّة.

كانت نظريّة علم التنجيم معتمدة على افتراضات بوجود ترابط واقتران بين الأحداث الكونيّة والأحداث البشريّة، وهي افتراضات تُقدّم نفسها بسهولة لمن يعتقدون بأنّ الكون بنية عقلانيّة مفهومة. عمليّاً، كان علم التنجيم يعتمد على معرفة دقيقة بعلم الفلك، وكانت هذه المعرفة جزءاً من المعلومات العقليّة التي رعاها **الفلاسفة**. ولذلك، فقد كان من الصعب على **الفلاسفة** أن يتجاوزوا دراسة علم التنجيم على ذات الأساس الذي يدرس الطب بناء عليه. أخيراً، فإنّ دراسة التبصّر التنجيمي كانت تتطلّب الدرجة ذاتها من المزاج الرصين الدقيق الذي يتطلّبه الطب؛ فقد كانت مطلوبة ممن يعيشون في أزمة، مثل الطب، وكانت تعتمد، أكثر من الطب، على الحساسيّة الشخصيّة للمنجّم ومهاراته النفسيّة.

نتيجة لذلك، كان الرجل نفسه يُصبح أحياناً طبيباً ومنجّماً ويُشتهر ذكره أحياناً لنجاحه في أزمةٍ ما تتطلّب مهارته في كلا الحقلين. وهكذا فقد كان **الفيلسوف** البارز يحظى أحياناً بالقرب من الرجال الأقوياء ذوي النفوذ، الذين يحمونه من مخاوف العوام الجهلة (الذين كانوا في الغالب لا يثقون

بـ **الفلاسفة**، وليس فقط بالخيميائيين، ويتهمونهم بممارسة السحر والفنون السوداء [اسم آخر للسحر الأسود]). في الوقت نفسه، كان ذلك يُساعد الفلاسفة على الحصول على التمويل الكافي لبناء مكتبات جيّدة تضمّ الموادّ العلمية والفلسفية، على الرغم من قلّة عدد المهتمّين. بهذه الطريقة، أدّت **الفلسفة** دوراً مهمّاً في المجتمع الإسلاماتي على الرغم من عدم موافقة معظم العلماء عليها، وعدم اكتراث معظم **الأدباء**، وتسرّبت إلى أساليب الحياة الرقيقة وإلى دقائق التعبير اللغوي الأنيق.

الفلسفة بوصفها رؤية للعالم

لقد كان **الفيلسوف** كما قلنا مخلصاً للعقل الفلسفي، مكرّساً نفسه لتتبّع استنتاجاته إلى حيث تقوده، من دون أن ينحاز إلى افتراضاته المسبقة. ولكنّ «العقل»، بالنسبة **إلى الفيلسوف**، يتجاوز فعل «التعقّل والتفكير» كنشاط عام. فالعقلانيّة الحقّة لا تعني التعامل مع الحالات المختلفة بذكاء (لقد أصبح هناك نقاشٌ اليوم حول مدى تمتّع القرود بدرجة من هذا الذكاء العملي)؛ إنّ العقلانيّة تعني وضع جميع التجارب والقيم في مفهوم شامل، متسق منطقيّاً، للحقيقة. لقد أثبتت الفلسفة أنّها تمتلك رؤيتها الخاصّة للعالم، ولها رؤيتها الخاصّة لنظام الكون (الكوزمولوجيا)، وهي رؤية التزم بها أتباع الفلاسفة ضمناً. وهذه الرؤية تنطلق من مفهوم خاصّ عن «العقلانيّة» نفسها.

تتطلّب النسخة الفلسفيّة من العقلانيّة في البداية الحصول على كميّة وافرة من المعلومات الاختصاصيّة. ولكنّ **الفيلسوف** لم يكن مهتمّاً بجمع الحقائق فقط؛ فهو يدرس الرياضيات وعلم الفلك والكيمياء وعلم الأحياء والطبّ، بوصفها علوماً عقليّة وكلّية. تعتمد هذه المعرفة، كما يُفترض، على الإدراك الأساسي للمبادئ الحاكمة، مثل الحركة الدائريّة للأجرام السماوية، أو الطبائع الأربعة للأجسام تحت فلك القمر؛ وهكذا يُمكن فهم جميع الأجسام، بقدر ما ترتبط بموضوع البحث والدراسة، فهماً منطقيّاً. أما الملاحظات التجريبيّة (بما في ذلك التجارب العَرضيّة المدروسة) فإنّ قيمتها مشروطة بما تعدنا به من الوصول إلى المبادئ الكونيّة: كان يُفترض بأنّ الوصول إلى المبادئ الأساسيّة ممكن من خلال درجة بسيطة من الملاحظة،

وبعد ذلك يُمكن استنباط كل شيء آخر من هذه المبادئ عبر المنطق الصحيح. على أنّ الثقة بالملاحظة العمليّة كانت ضعيفة، حتّى كأمثلة/ ماصدقات على الكلّيات. لقد كان ثمّة إقرار (صحيح في ظروف ذلك الزمن) بأنه في أي حالة يتمّ التعامل معها، توجد نسبة كبيرة من الحظّ والمصادفة التي تتدخّل فيها، فلا تكون مثالاً/ ماصدقاً خالصاً للقواعد الكونيّة؛ ومن ثمّ فإنّ التجربة ـ سواء أكانت مقصودة أم عرضيّة ـ لا يُمكن أن تكون حاسمة على مستوى معرفة المبادئ العقليّة. فلا يُمكن أن نعرف عدد الأسنان في فم الإنسان مثلاً عبر تفحّص الفم فعلاً: فالقليل من البشر يملكون أسنانهم كاملة، ويُمكن لأيّ شخص أن يكون شاذّاً أو مختلفاً عن الآخرين. وهكذا فإنّ الملاحظة التجريبيّة، على الرغم من أهميّتها، لا يُمكن أن تحلّ محل التعقّل والتفكير المنهجي.

على أيّ حال، لا يجب على «**الفيلسوف**» الحقّ أن يهتمّ بالجزئيّات في حدّ ذاتها، كما يفعل جراح الأسنان وهو يدرس فم الإنسان وتركيبة الأسنان ليصنع سنّاً اصطناعياً. فهذا الاهتمام أليق بالحرفيين ذوي المهارة في الفنون التطبيقيّة منه بالعلم الذي يليق بالسادة. وهكذا، فإنّ أيّ اهتمام مرتبط بما هو وقتيّ، وبما هو حادث، وبما ينتمي إلى عالم التاريخ والزمن، كان محتقراً باعتبارِه اهتماماً غير مجدٍ، وغير ذي صلة بتهذيب النفس. فالمطلوب هو الفهم الكافي للكلّ الذي لا يتغيّر؛ ذلك أنّ جميع الحوادث الفرديّة هي، في أفضل الأحوال، مِثال مكرّر ومُعاد، ومعرفتُها ستكون معرفة مؤقّتة، تقابل احتياجات اللحظة. يرى البعض بأنّ هناك زيادة نسبيّة في الاهتمام بالملاحظة والتجربة عند العلماء المسلمين عند مقارنتهم بالإغريق القدماء؛ وقد يكون هذا استنتاجاً معقولاً، خاصّة مع تراكم المعلومات والتقنيات (ومعلوماتنا لا تزال قليلة لإصدار حكم بهذا الصدد)؛ ولكنّ هذه الزيادة لم تكن كافية لتغيير الروح/المزاج السائد.

طبّقت العلوم الإغريقية النموذجيّة هذا المبدأ. في الهندسة، كان من الممكن استنتاج عدد كبير من المسائل من عدد بسيط من المسلّمات. فما يُمكن معرفته وما يستحقّ المعرفة هو المثلّث الحقيقيّ، الذي لا يوجد في الطبيعة، وليس هو المتحقّق في الجسم ثلاثيّ الزوايا؛ وإهمالُ بقيّة المثلثات هو ما يجعل الحسابات الهندسيّة فاعلة حتى على المستوى العملي. في علم

الفلك، إذا لاحظ المراقب الانتظام الأساسي لعدد من الأجرام السماويّة، فإنّه سيكون قادراً على التنبّؤ بمواعيد اقتران الكواكب ومواعيد الكسوف إلى نهاية الزمن. على مستوى مثاليّ، يُمكن تحويل الحقيقة كلّها إلى عبارة دقيقة، تكون واضحةً وضوحاً لا شكّ فيه وصحيحة على مرّ الزمن لأيّ شخص آخر. ولكنّ الجهد المطلوب لإنجاز هذه المهمّة يتطلّب مجموعة واسعة من الافتراضات المسبقة والمسلّمات، التي يجب على **الفيلسوف** أن يكون مستعدّاً للتسليم بها.

إنّ الاعتراف المنهجي بجهلنا بمجموعة كبيرة من المسائل الحاسمة ترفٌ فكريّ لم يكن متاحاً لجماهير العوامّ من غير المتعلّمين: ونتيجة لذلك، فقد وُضعت أفضل التخمينات الممكنة لتُجيب عن النتائج المترتّبة على المسائل من دون أن يكون هناك دليل حقيقي متوفّر لإثبات ذلك (أو نفيه). من هذه الظروف، نشأت جملة من المفاهيم والتصوّرات الأقلّ نقديّة عن العالم، تصوّرات تملأ العالم بالقوى التي نشعر بها داخل أنفسنا، وهي تصوّرات تفسّر كلّ ما يحدث بفعاليّة: فإذا كان المرء لا يعرف أيّ تفسير لما يحدث، من دون أن يستطيع الاعتراف بالجهل والتصرّف بناء عليه، فسيكون من المعقول أكثر أن يعتقد بمفاهيم مثل الـ مانا mana(*)، والتعاويذ، وطرد الأرواح، والعين الشريرة، والسحر، وبمظاهر الأرواحيّة والسحر. فجميع هذه الأمور نتجت عن استقراء الأشياء المألوفة بالنسبة إلينا أكثر من غيرها. أما بين الطبقات ذات الامتيازات في مجتمع المدينة الزراعاتي، فقد كان يُتاح للبعض ما يكفي من الرفاه ووقت الفراغ الفكري، ليكرسوا حياتهم للتفكّر والتأمّل من دون كثير اكتراث بالنتائج العمليّة. وعند هؤلاء، كان القبول المنهجي بالجهل أمراً ممكناً، بل ربّما أمراً أساسيّاً وشرطاً ضروريّاً للولوج إلى عتبة البحث المعمّق. هذا ما تفترضه **الفلسفة**، وهكذا كان **الفلاسفة** يتباهون برؤاهم المتحرّرة، التي لم تكن الجماهير قادرة على تحمّل كلفة مشاركتها.

(*) قوّة الطبيعة الكلّية القادرة على التجسّد في الموضوعات المختلفة، جالبة الخير والشرّ، ومانحة السلطة المقدّسة لمن يحوزها. وهو مفهوم ساد بين القبائل البيلونيزيّة في أستراليا وبعض الأطراف الجنوبية في آسيا، وقد جرّد منه مارسيل موس ودوركهايم تصوّراً عامّاً يصحّ على جملة من ظواهر الأديان «البدائيّة» (المترجم).

بعيداً عن بعض الهفوات التي يُمكن أن تحدث في بعض الحالات، بخاصّة في مجال مثل الخيمياء، كان **الفيلسوف** متحرّراً من الأخطاء الشعبيّة العامّة. ولكن، يجب أن يكون هناك حدٌّ لاعتراف المرء بالجهل؛ فالبحث لا يتطلّب فقط وجود مجهول لاستكشافه، بل يتطلّب أيضاً وجود مجال معروف ليكون بمثابة نقطة انطلاق. بالنسبة **إلى الفيلسوف**، فإنّ الافتراض الأساسي المطلوب هو أنّ الكون عقلانيّ في أساسه؛ أي إنّه عقلاني في جوهره، على الرغم من عدم معرفتنا بالأشكال العارضة التي تتخذها الظواهر الكونيّة في الوقائع الحاضرة والآتية. إنّ العقلانيّة إذاً ليست قابليّة أذهاننا لتناول الأسئلة والإشكالات التي تعرض لنا، بل هي عقلانيّة أنطولوجيّة متأصّلة مستقلّة من حيث المبدأ عن أذهاننا.

ولكن، كان لهذه العقلانيّة الأنطولوجيّة آثار أخرى. فالسؤال عن طبيعة الشيء في البحث الفعلي يتضمّن بالضرورة السؤال عن قيمته. فإذا كان بحث المرء يتعلّق بالحقيقة الكونيّة، فإنّه سيتعلّق بالتقييم أيضاً. وهكذا، فإنّ التفكير الكوزمولوجي في ما قبل الحداثة كان يتمّ عبر الافتراض بأنّ الأنواع المختلفة من الوجود، العناصر المختلفة، تحمل قيمة متأصّلة، رفيعة أو خسيسة، في داخلها: وهذه القيمة ليست مستمدّة من قيمة العنصر في الأغراض والاستعمالات البشريّة، بل هي قيمة أنطولوجيّة مستقلّة عن أيّ اعتبار إنساني. فالكواكب أعلى في رتبة الكائنات من الأحجار، والحيوان أعلى من النبات، والإنسان أعلى من بقيّة الحيوانات، والملائكة أعظم من البشر. ويبدو أنّ هذا المفهوم نتيجة طبيعيّة للقول بعقلانية أنطولوجيّة للكون بأسره: فإذا كان الترابط العقلاني بين الأحداث متأصّلاً أنطولوجيّاً في بنية الوجود، فإنّ قيمة الأحداث، التي لا يُمكننا من دونها التفكير في الأحداث أو في أسبابها، يجب أن تكون متأصّلة أنطولوجيّاً أيضاً.

إذا تمّ القبول بهذه البنية العقلانيّة الأنطولوجيّة للكون وتراتب القيمة وفقاً لهذه البنية (باعتبارها نقطة انطلاق أساسيّة للبحث، من دونها يُصبح الاعتراف المنهجي للجهل قاتلاً مُقيماً)، يُمكن حينها بناء رؤية للكون يكون فيها كلّ شيء في موضعه الصحيح. وقد طوّرت **الفلسفة** ـ باعتبارها موروثةً من المدارس الإغريقيّة ـ هذه الرؤية إلى أقصاها. فجميع المعارف، من أكثر العلوم اختصاصيّة إلى أكثر النظريات تركيبيّةً، تشكّل كلّاً واحداً؛ ذلك أنّ

كلّ نظريّة في أيّ فرع من فروع المعرفة تشتقُّ مسلّماتها من خلاصات الفروع الأخرى. فكما تعتمد نظريات الطبّ على نتائج البحث في الفيزياء، تعتمد النظريات الفيزيائيّة بدورها على الخلاصات الميتافيزيقيّة، وعلى المبادئ الأخلاقيّة والجماليّة. والتعرّض لأيّ جزء من هذا البناء الشامل يعني مهاجمة البناء بأكمله.

يتكوّن الوجود من كيانات/ موجودات يُمكن أن تؤثّر على بعضها. يتألّف كلّ كيان من جوهر ثابت، وأعراضٍ تطرأ عليها الحوادث، مثل قطعة الخشب التي يُمكن أن نطليها بألوانٍ مختلفة. إنّ ما كان يسعى المرء [**الفيلسوف**] لتفسيره لم يكن هذه الحوادث أو الأحوال، وإنّما الكيانات المتمايزة في حدّ ذاتها: والكلمة التي تقابل كلمة «العلّة/ السبب cause» لم تكن تعني سببَ حادثٍ معيّن، وإنّما المبدأ التكوينيّ للكيان/ الموجود: المادّة التي يتكوّن منها [العلّة الماديّة]، والصورة التي يتخذها [العلّة الصوريّة]، والغاية التي تخدمه [العلّة الغائيّة]، والفاعل الذي تسبب به [العلّة الفاعلة]. (إذاً، ففي مقابل النظام الذي يفترض التدفّق والتغيّر ضمن استمراريّة متصلة من الحقول والصور، كان يُنظر إلى الحركة والتغيّر أنهما شيء مفروض من الخارج). لكلّ كيان من هذه الكيانات ماهيّته الجوهرية اللازمنية، التي تجعل الشيء ما هو عليه لا شيئاً آخر. وهي ماهيّة يُمكن صياغتها في تعريف يقوم على المقولات: فالخشب من جنس المواد الأرضيّة الصلبة، يتمايز عن بقيّة المواد الصلبة بخاصيّة الألياف وباعتباره الجزء الأكثف من النباتات النامية [وهو الفصل عند المناطقة]. والإنسان هو حيوان، يمتاز بأنّه حيوان عاقل. وهكذا فإنّ كلّ نوع من الوجود، وكلّ كيان، مقترنٌ بقيمة ثابتة متأصّلة فيه.

إنّ الكيانات، كما تدرسها الفيزياء، هي في الغالب مركّبات: تتألّف من أربعة عناصر، بخصائص مشتقةمن طبيعة تركيب هذه العناصر (حاول الكيميائيّون أن يكتشفوا ما هي التفاعلات التي تنتج المركّبات المختلفة). والمركّبات الأنقى ـ أي تلك الأقرب إلى التركيب المتناغم المثالي للعناصر ـ تستحقّ أن تحوز على القيمة والمكانة الأعلى. توضع العناصر الأربعة مثاليّاً في دوائر متحدة المركز؛ في المركز يأتي التراب، ثمّ الماء فوقه، ثمّ الهواء، وأخيراً تقع النار أعلاها جميعاً: وهذا الخليط غير النقي هو علّة جميع أشكال الحركة التي تحاول العودة إلى الحالة الطبيعيّة للمواد. وقد زعم

الفلكيّون (وإن لم يكن جميعهم قد قالوا بذلك) بأنّ المواد التي تقع على الأرض، وتحت فلك القمر، هي وحدها المركّبات، ومن ثمّ فإنّها عُرضة للفساد؛ أي عرضة للوجود ثمّ الانحلال وللولادة ثمّ التفكّك. أما ما فوق فلك القمر، فإنّ الحركة الدائريّة الأزليّة للأجرام السماويّة تظهر أنّها مكوّنة من مادّة أثيريّة أنقى حتّى من العناصر الأربعة التي تتألّف منها الطبيعة تحت فلك القمر (فهذه الأخيرة تتحرّك بفعل الإزاحة؛ أي إنّها تتحرّك خطّياً [وليس دائريّاً]، ومن ثمّ فإنّ حركتها ليست أزليّة).

مفهوم الفلاسفة عن الله

بالنظر إلى هذا التصوّر للكون المادّي، كان من الطبيعي الوصول إلى تعامل منهجي منظّم مع الكون بأسره. في نظام أرسطو، فإنّ الميتافيزيقا ببساطة هي ما يُمكن للمرء أن يتعلّمه بعد أن يُتقن مبادئ الفيزيقا/الفيزياء؛ فهي بالأساس ذاتُ النوع من الدراسة، وتحمل معها ذات النوع من النتائج. كان من الواضح في هذا النوع من البحث إلى أيّ مدى يستطيع العقل التحليلي التقدّم في نقاش المسائل في المستويات الإنسانيّة العليا المعقّدة؛ وما هي المضامين الإنسانيّة المتضمّنة فيها.

تشكّل هذه الافتراضات عن الوجود الأساس الذي يقوم عليه دليل وجود الله (على أساس كتابات السابقين) عند ابن سينا (ت. ١٠٣٧)، أشهر **الفلاسفة**؛ إذ لا بدّ من إثبات وجود الله والبرهنة عليه لمن لا يمثّل الله عنده تحدياً مُجرّباً ومَعيشاً وإنّما كياناً كونيّاً لا يُمكن معايشة تجربة مباشرة معه. يفترض دليل ابن سينا سمتين اثنتين مستمدّتين من رؤية الفلاسفة للعالم. يتألّف العالم من أشياء مركّبة، وعلى عقولنا أن تُميّز بين أكثر من مكوّن (لا يقتصر الأمر فقط على الكيانات المركّبة، فحتّى أبسط الموجودات هي مركّبة، على الأقل من الصورة والمادّة). على أنّ عقولنا تتطلّع في النهاية إلى وجود شيء بسيط بساطة تامّة، أي وجود غير مركّب، شيء غير قابل للتحليل والتجزئة. إننا نتحدّث عن الأشجار والحجارة والماء والهواء؛ ولكن إن وجدنا بأنّ هذه الأشياء يُمكن تحليلها إلى مكوّنات أصغر (لحاء الشجرة، والخشب، واللب، والسيليكون والميكا والكوارتز)، فإننا نعرف بأنّنا لن نستطيع فهمها عقليّاً حتى نأخذ مكوّناتها بالاعتبار، ثمّ نحلّلها إلى عناصر

أصغر، وهكذا وصولاً إلى النقطة التي لا يُمكننا بعدها تحليل عناصرها أبداً. إذاً، لم يكن يُنظر إلى هذا النوع من العقلانيّة على أنّه مجرّد وظيفة أو طريقة عمل عقولنا، بل على أنّه يحدّد الطبيعة الأنطولوجيّة للوجود، وبناء على ذلك كان يُنظر إلى البسيط على أنّه هو الأوّلي وأنّ المركّب مشتقّ منه؛ وبالمثل، فإنّ الثابت سيبدو هو الأساسيّ، في حين سيبدو المتغيّر على أنّه ثانويّ.

في هذه الحالة، من المنطقيّ أن نقول بأنّ أيّ شيء مركّب لن يكون موافقاً لشروط عقولنا، ويجب أن نقرّ بأنّ له سبباً أنطولوجيّاً قائماً في شيء آخر، ومن ثمّ فإنّ وجوده مشروط بوجود شيء آخر خارجه. وكلّ ما هو مشروط بغيره أدنى رتبةً من الأشياء ذاتيّة الوجود، مثلما أنّ الأطفال الذين يعتمدون على رغبات والديهم وتترتّب حياتهم كما يشاؤون لهم مرتبة أدنى من مرتبة الأبوين اللذين يستطيعان التصرّف بحسب ما يريدان من دون أن يعتمدا على أطفالهما. إذاً، فالبسيط بساطةً مطلقة هو وحده ما لا يحتاج سبباً من خارجه لوجوده؛ ومن ثمّ فإنّه واجب الوجود: أي إنّه موجود من دون سبب إلا ذاته. هل هناك إذاً مثل هذا الوجود «الواجب»، أي شيء بسيط تماماً ولا يحتاج إلى سبب؟ من المغري أن نقول إنّه بما أنّ هذا الوجود واجب، فإنّه موجود طبعاً. ولكن في هذا السياق فإنّ ما يهم في النهاية هو أنّ هذه البنية الهرميّة العقليّة للكائنات تستلزم وجود كيان مطلق واحد يقف على رأس هذا الهرم؛ فسلسلة الأسباب التي توجد الكائنات بحاجة إلى موجودٍ لا علّة له في نهايتها ليكون بداية لسلسلة العلل لئلا نجد أنفسنا في تسلسل منطقي لانهائي لا يقبله العقل.

بأيّ معنى يُمكن القول بأنّ العلّة الأولى لكلّ الكائنات هي ما يُطلق عليه التقليد التوحيدي: **الله**؟ فالعلّة الميتافيزيقيّة الأولى ليست بالضرورة هي نفسها الإله الخالق. ولكن، عند الفلاسفة المسلمين، فإنّ «واجب الوجود» سيحوز على أعلى الصفات الأنطولوجيّة، وسيكون أعظم الكائنات وأكملها (لأنّه مستغنٍ بنفسه، ولا يعتمد على أيّ شيء خارجه). وإذا كان كاملاً فإنّه لن ينقصه أيّ صفة قيّمة؛ والقيمة لا تنبع هنا مما نعتبره قيّماً، بل مما هو قيّم على نحوٍ أصلي في الكون المنظّم عقلانيّاً: وهكذا فإنّه سيكون عالِماً وحيّاً وأقوى من كلّ صاحب قوّة؛ أيّ إنّه سيكون الكائن الأكمل الأعظم شأناً،

مستحقّاً للعبادة والتبجيل مِن كلّ مَن دونه، أكثر مما تُبجّل الرعيّةُ الملوكَ والأبناءُ آباءهم. لقد شعر الفلاسفة بأنّ مثل هذا الكائن يستحقّ ـ ووحده من يستحق ـ المكانة التي يعزوها الموحّدون لله.

في مرحلة متأخّرة من الأزمنة الرومانيّة، طوّرت مجموعة من الفلاسفة الإغريق (الذي يُسمّون بالأفلاطونيين المحدثين)، بزعامة أفلوطين (ت. ٢٧٠)، مجموعةً من أفكار أفلاطون وحوّلوها إلى نظام كوزمولوجي مفصّل يربط بين العلّة الأولى والحياة الإنسانيّة بطريقة تحمل طابعاً دينيّاً. تعتمد كوزمولوجيا الأفلاطونية المحدثة على ثلاثة أسس: على ما قدّمه أرسطو في علم الفلك والميتافيزيقا، التي تقوم على مبدأ العلّة الأولى الكونيّة كما فصّلناه؛ وعلى بعض المفاهيم المنطقيّة والأسطوريّة التي قدّمها أفلاطون، الذي كان مهتمّاً بانجذاب الأجسام الماديّة وتشوّفها إلى المعايير غير الماديّة الكامنة وراءها؛ وعلى التجربة الروحانيّة/الصوفيّة. تفترض الكوزمولوجيا الأفلاطونية المحدثة ضمناً بعض المفاهيم الدينيّة الوثنيّة الهيلينيّة وإن أمكن تكييفها مع المذاهب المسيحيّة. وقد تمّ قبولها بالعموم في تقليد الفلسفة Philosophia في الأزمنة الإسلاميّة (وقد رأينا بعض سماتها في النظام الإسماعيلي).

عندما طوّر **الفلاسفة** المسلمون هذه الكوزمولوجيا، كانت هذه دراما اللازمنيّة تحمل إمكانات منطقيّة ومادّية في آنٍ معاً. يصدرُ الكون صدوراً قديماً، وعلى نحوٍ لازمني، من الواحد المتعالي تعالياً مطلقاً، البسيط بساطة تامّة، الذي لا يُمكن معرفته إثباتاً إلا بما يلزم عن أنّه العلّة الأولى. وعن النقاء العقلاني لوحدانيّته، يصدر العقل المطلق، العقلانيّة في حدّ ذاتها (ومع كونها شيئاً واحداً، إلا أنّها تحمل في طيّاتها كثرة في التناغمات والعلاقات). من العقل المطلق والواحد المطلق يُمكن أن تصدر جميع أشكال الكثرة ـ الحركة والتغيّر؛ وعلى وجه الخصوص، النفس المطلقة ـ المبدأ المطلق للحركة الذاتيّة. تنتج النفس الحركة (وبالتالي تنتج الزمن) في استجابتها الضروريّة للعقل المطلق، وتحاول أن تحاكي كمال العقل؛ وهو ما لا يُمكن لها تحقيقه، لأنّ طبيعتها مشتقّة من العقل وليست هي العقل نفسه. من العقل المطلق والنفس المطلقة تصدر الأفلاك السماويّة متحدة المركز لأرسطو ويتحرّك النظام الفلكي لبطليموس، وحركاتها دائريّة منتظمة؛ لكلّ

فلك من هذه الأفلاك ـ بدءاً من النجوم الثابتة إلى أفلاك الكواكب المختلفة إلى القمر ـ عقله ونفسه، وهما ما يحكمان حركته. إنّ التفاعل بين جميع هذه الحركات الدائريّة، التي تصبح أكثر تعقيداً كلّما نزلت نحونا، يعود إلى التعقيد الحاصل تحت فلك القمر، الأرض بعناصرها الأربعة ومركّباتها الكثيرة المشتقّة منها. (ويُشرف العقل الفعال من الفلك الأدنى على كلّ هذا التعقيد).

إلى هذه النقطة، فإنّ النظريّة تتعامل فقط مع الكثرة والحركة التي نلحظها للكائنات في الكون المشاهد؛ ولكنّ معناها الديني ينبثق من كونها ترى العقل الإنساني انعكاساً للعقل الفعّال الذي يتسيّد عالمنا. إذا قمنا بتنقية عقولنا وتطهيرها، فإنّ بإمكاننا المشاركة في كلّ هذه العمليّة الكونيّة، وبالتالي عكس عمليّة نزول وعينا من الوحدة إلى الكثرة عبر العودة فكريّاً من الكثرة إلى الواحدية المطلقة. بهذه الطريقة، تصبح الحياة الفلسفيّة مبرّرة: البحث عن الإدراك الفكري، والفهم الكلّي في مقابل المؤقّت والعابر من الحالات؛ والتطهير الأخلاقي للنفس، الذي يجعل البحث العقلي الهادئ ونتائجَه ممكنين. إنّ البحث الفلسفي هو الطريق الأحقّ بتبجيل الله وعبادته؛ أما الطقوس والقواعد الأخلاقيّة ومذاهب البشر العاديين الجاهلين فما هي إلا محاولات ناقصة في الطريق الفلسفي الحقّ.

يُمكن لمثل هذه الرؤية الدينيّة أن تتناغم مع أيّ عبادة دينيّة شعبيّة تقريباً. ولكنّ أنصار الرؤى المنافسة قد لا يرضون عن شروط هذا التناغم. فالموحّدون في التقليد الإيراني ـ السامي، على وجه الخصوص، قد يُشكّكون فيما إذا كانت العلّة الأولى فلسفيّاً هي نفسها: الله. فالموحّدون يتصوّرون الله بصفات مختلفة، باعتباره الخالق المطلق، الذي خلق العالم بإرادته الحرّة، وباعتباره الحَكَم الأخلاقي النهائي، الذي يتدخّل بنفسه وبشكل إيجابي في الحياة الإنسانيّة. فالمفاهيم التوحيديّة عن الله قد تأسّست من خلال الملاحظة والاستجابة للوقائع والمعلومات التاريخيّة والمرحليّة التي يميل الفلاسفة إلى تجاهلها باعتبارها غير خاضعة للعقل. إنّ فكرة الأنبياء عن الله أكثر أخلاقيّة منها أنطولوجيّةً، وأكثر تاريخيّة منها أبديّةً أزليّة؛ قد يريد الله احترام البشر وتوقيرهم، ولكنّه قبل ذلك يُريد منهم تقديم الطاعة، ويلي ذلك الاحترام والتبجيل إذا اختار الله ذلك وأوجبه. لطالما كان واضحاً

بأنّ التقاليد الفلسفيّة والنبويّة ليست متناغمة سلفاً. وفي الظروف الإسلاميّة المبكّرة، لم يكن من السهل الوصول إلى تفاهم بين هذين التقليدين[٥].

فـ«الله» عند الفلاسفة شخصيّة مختلفة تماماً عن «الله» لدى الأنبياء، بقدر اختلافهما في تصوّر المصير الإنساني. ومهما حاولنا حجب هذه الاختلافات من خلال استعمال الكلمات والمفاهيم المشتركة، فإنّ الاختلاف سيظهر في المسائل والمراحل الحاسمة. فالفلاسفة يرفضون أيّ تاريخ كوني، له بداية ونهاية؛ ومن ثمّ فإنّهم لا يقبلون بالله باعتباره الخالق، أو باعتباره مدبّراً، أو حَكَماً، بالمعنى الإبراهيمي. بدلاً من ذلك، فإنّهم يرون العالم أزليّاً/ قديماً؛ وهو [أي الله] (باعتباره العقل المطلق) يُمكنه فقط أن يعرف الأشياء المجرّدة والكليّات في الكون؛ كما أنّه لن يبعث الأجساد البشريّة في نهاية الزمن المفترض. وفي مسائل الخلاف التي لا مفرّ منها مثل هذه، لم يكن ثمّة مناص من إيضاح المرء لولائه الأوّل، أهو ينتمي إلى التقليد الفلسفي أم الإبراهيمي.

الفلسفة والوحي الإسلامي

رأى حذّاق الفلسفة Philosophia أنّها نتيجة ضروريّة عن العقل الكلّي، الموجود في كلّ موجود عاقل في أيّ أمّة وفي أيّ زمن. (كان يُنظر إلى الفلسفة Philosophia في الإسلام، كما نُظر إليها في بلاد الإغريق، بوصفها الفهم الحقيقي والحكمة). ولما كانت الفلسفة، مثل جميع العناصر الثقافيّة الأخرى، مُترجمةً من اللغات القديمة إلى العربيّة، فلم يكن يُتوقّع منها أن تلبّي احتياجاتٍ جديدة. ولكن، كما رأينا في العلوم الطبيعيّة، فإنّ **الفلسفة** الإسلاماتية قد أثبتت أنّها أكثر من مجرّد استمرار عربي للتقليد السرياني. لقد

---

(٥) يُمكن الاطلاع على عرض ممتاز لافتراضات ومناهج البحث الرئيسة ومضامينها الأخلاقيّة، كما يراها الفلاسفة، في كتاب الفارابي. انظر:

Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle, translated and introduced by Muhsin Mahdi (Glencoe, Ill.: Free Press of Glencoe, 1962).

لاحظ أنّه، كما يُشير مهدي، على الرغم من أنّ نظريّة الفيض الأفلاطونيّة المحدثة لم تُذكر في الجزء الأوّل من الكتاب (الذي يُظهر فيه واجبات الفيلسوف الحقّ ـ وفي الأجزاء الأخيرة منه يضرب لذلك مثالين رئيسين ـ ويستعرض فيه جملة من المذاهب الأخرى)، إلا أنّ نظريّة الفيض حاضرة ضمناً في أكثر من موضع، كما أنّ المنهجيّة الأساسيّة تقود إليها بوضوح، بخاصّة عندما يجعل من دراسة النجوم والنفوس نقطة انطلاق مزدوجة لدراسة المبادئ الإلهيّة في الميتافيزيقا.

أعطى المجتمع المزدهر في المدن العباسيّة دفعةً قويّة للبحث العقلي؛ ولكنّ الكوكبة الفكريّة الجديدة للمجتمع الإسلاماتي كانت ذات تأثير خاصّ. وقد كانت النتائج متميّزة تاريخياً حتى في ما نُطلق عليه الفلسفة philosophy، بالمعنى المباشر للكلمة.

على الرغم من رفضها لما هو تاريخي ولما هو مرتبط بالتقاليد، وعلى الرغم من محاولتها استنتاج كلّ شيء من المبادئ العقليّة المجرّدة والأزليّة، كانت الفلسفة بالطبع تقليداً ثقافياً تاريخيّاً؛ فقد كان لها شخصياتها الكاريزماتيّة المؤسّسة (بخاصّة سقراط، الذي كان مثالاً وذكرى يقتدي بها الفلاسفة). وعلى الرغم من أنّ الفلاسفة قد قدّموا أنفسهم على أنّهم مستقلّون عن المرجعيات السابقة، مقتبسين قول أرسطو بأنّه يدين بالكثير لصداقة أفلاطون ولكنّه يدين أكثر للحقيقة، غير أنَّ الفلاسفة قد درسوا بالضرورة أقوال معلّميهم وحاولوا الوصول إلى تفاهم ما مع أفكارهم، حتى عندما كانوا يحاولون تحسين هذه الأفكار أو تطويرها. تحت الظروف الجديدة التي جاءت مع الإسلام، طُرحت العديد من الأسئلة واستثيرت الفرص الجديدة، وتسارعت وتيرة الحوار الفلسفي: فقد تطوّرت **الفلسفة** أيضاً من خلال تفاعل القرارات الشخصيّة الواعية مع المشكلات الجديدة عبر الصلات الاجتماعيّة؛ وقد أثّرت نتائج هذه القرارات على كلّ التراث اللاحق **للفلسفة**، ووضعت حدوداً لما يُمكن **للفلاسفة** أن يحاولوا فعله في المستقبل من جهة علاقتهم بالمجتمع، وبالتالي لنوع وجهات النظر التي يُمكن أن يُطوّروها بهذا الصدد[٦].

كما رأينا، فقد طوّر فلاسفة التقليد الإغريقي درجة معيّنة من التجانس

(٦) إنّ التعارض والتقابل الذي أُقيمه في هذا الفصل بين التقاليد النبويّة والفلسفيّة قد أصبح معيارياً في أدبيّات هذا الحقل منذ عقود، وكثيراً ما تمّ استحضاره في عقد المقارنات بين الحاضرتين الإسلامية والمسيحية، وكثيراً ما يؤول إلى تقابل بين الثقافة الساميّة العبرانيّة على الأقل، وبين الإغريقيّة. ويبدو هذا التقابل دقيقاً إلى درجة تجعل المبالغة في الاعتماد عليه أمراً خطراً. ويتعاظم هذا الخطر إذا ما أُسندت هذه المقابلة إلى تعارض في الأمزجة بين «عرقين». غير أنني بتفسير التعارض بوصفه تقابلاً بين حوارين تاريخيين، كلٌّ منهما مفتوحٌ (بحكم طبيعة الحوار) على التداخل مع التقاليد الأخرى، آمل أن أكون قد نجحت في تفادي مخاطر هذا التقابل. فعلى وجه الخصوص، بات من الواضح بأنّ كلّ حوارٍ منهما كان جزءاً لا يتجزّأ من ثقافة شاملة في كلٍّ من المركّب الإيراني ـ السامي والأوروبي، وإن كان كلّ حوارٍ منهما قد أدى دوراً مختلفاً، بل وحمل عناصر مختلفة في ثقافة هاتين المنطقتين.

والوحدة في مقاربتهم العامّة، آخذين المنطق والكثير من العلوم من أرسطو، وآخذين تصوّرهم عن الكون وموقع الأفراد فيه من أفلاطون أو من تأويل أفلوطين لأفكار أفلاطون. داخل هذا التوجّه العام، كان ثمة درجة معقولة من التنوّع في المدارس التي تعتمد بدرجات متفاوتة على أرسطو أو أفلاطون؛ كما كان هناك اتجاهات فكريّة أخرى، بخاصّة الرواقيّة المتأخّرة، التي استمرّت في جذب بعض الاهتمام. ولكن، كان يُتوقّع من كلّ تلميذ أن يقرأ مجموعة من الأعمال الفلسفيّة مع أستاذه، وغالباً في شكل مجموعات.

في هذا الشكل المعياري، بدرجة أو بأخرى، ظهر التقليد الفلسفي بعد أن تمّت ترجمة معظم الأعمال الفلسفيّة المهمّة إلى العربيّة. ومن نقطة الانطلاق هذه، بدأ **الفلاسفة** المسلمون تفكيرهم الفلسفي. حين تمّت ترجمة الأعمال الفلسفيّة والعلميّة الكلاسيكية، تمّت على نحوٍ تدريجي لمصلحة الأفراد العاديين والعلماء الذين لن يتعلّموا الإغريقية. في هذه العمليّة، توقّف نظام المناهج التعليميّة القديم جزئيّاً. فالذين درسوا **الفلسفة** بترجمتها العربيّة كانوا يتعلّمونها بدرجة من الارتجال والاعتباط. ولكنّ هذا النوع من التناول كان مفيداً لفتح منظورات جديدة: فحين لا تصل المشكلات بنظامها المعياري وتُشرح من قبل المعلّقين الرسميين، فإنّ من شأن ذلك أن يكشف وجوهاً جديدة للمسائل، وهو ما قاد **الفلاسفة** الإسلاماتيين إلى تقديم هذه المواد في توليفات جديدة.

وهكذا فإنّ [أبا بكر] محمد بن زكريا الرازي (ت. ٩٢٥ أو ٩٣٤) الطبيب ـ الذي قرأ فيما يبدو عدداً من الفلاسفة المبكّرين غير المشمولين عادةً في المنهج الدراسي الفلسفي التقليدي ـ قد أصبح واعياً بشكل حادّ بالفجوات والثغرات القائمة في الرؤى المعياريّة، فرفض النظام الكوني الذي يقوم على علّة أولى واحدة، «المحرّك الذي لا يتحرّك»، الذي يُحرّك أزلاً مادّة الكون غير المتشكّلة في صورة [الهيولى]. بدلاً من ذلك، افترض الرازي وجود خمسة مبادئ قديمة [وهي الباري والنفس والهيولى والمكان والزمان]، توجد معاً على الرتبة ذاتها من الضرورة المنطقيّة. غير أنّه لم يستطع أن يُجيب عن سؤال كيف يُمكن أن ينشأ الزمان أو المكان أو المادّة من غير المبدأ الأوّل (العقل أو النفس)، أو كيف يُمكن أن تندرج تحت مقولة أخرى. تتضمّن رؤيته للكون جميع الافتراضات الأساسيّة التي سلّم بها الفلاسفة، وقد مثّل بذلك انقطاعاً نسبيّاً عن التقليد، الذي كان مهيمناً حتّى عليه، هو الذي انتقد بشدّة

الميتافيزيقيين القدماء، ومن تبعهم من الفلاسفة الذين لم يتمكّنوا من تجاوز حلولهم. ولكن، تحت الظروف الجديدة التي جاء بها الإسلام (على الرغم من أنّه كان على الأرجح مسلماً بالاسم فقط) أمكن للرازي أن يصل إلى استنتاج بعض الخلاصات الجديدة من ذات الإطار الرئيس.

ولكنّ النتيجة الأهم التي نبعت من البيئة الإسلاميّة كانت المواجهة الجديدة مع التقاليد التوحيديّة التي فرضتها. فعلى الرغم من أنّ بعض **الفلاسفة** لم يقبلوا بأيّ دين عاديّ أيّاً كان، فإنّ معظم **الفلاسفة** الذين يكتبون بالعربيّة سواء أكانوا مسيحيين أم يهوداً أم مسلمين قد اعترفوا بالحكماء الإغريق الوثنيين، بخاصّة أرسطو وأفلاطون، باعتبارهم معلّميهم؛ ولكنّ مذاهبهم كانت تتنوّع في المسائل الحساسة وفقاً لدرجة انتمائهم وولائهم. قدّم المسيحيّون حلولهم لمشكلات التوفيق بين المسيحيّة والمذاهب الفكريّة الإغريقيّة. ولكنّ الإسلام مثّل تحدياً أقوى وأكثر تركيزاً. ولم يكن حلّ المسلمين مشابهاً لحلّ المسيحيين إلا جزئياً.

كان أوّل **الفلاسفة** المسلمين، المستقلّين فلسفيّاً، هو يعقوب الكندي (ت. بعد ٨٧٠، وكان من أصول عربيّة، بخلاف معظم العلماء المسلمين). وقد بيّأ/ كيّف الكندي الحلّ المسيحي الذي تبنّاه أساتذته مع المذهب الإسلامي مع قليل من التعديلات الجوهريّة؛ وهو تكييف يرى بأنّ تعاليم الوحي حول الله والروح والنفس هي أمثال وقصص عن الحقائق الفلسفيّة. ويبدو أنّ الكندي قد كان قريباً من مفكّري المعتزلة في محاولتهم لنزع التشبيه والتجسيد عن إيمانهم، وإن كان مقتنعاً فيما يبدو بأنّ حلولهم لم تكن متوافقة مع الرؤى الفلسفية العقلانيّة. اشتهر الكندي بجمعه للتعريفات الفلسفيّة، وقد كان مهتمّاً بتشجيع النظر العقلي أكثر من اهتمامه بالعمل على أيّ نظام فلسفي معيّن. ولكن لم يكن لهذه المقاربة أن تبقى مقنعة ومرضية؛ فالتقليد السقراطي لا يُمكن أن يقنع بالبقاء بأسئلته محصورةً ضمن حدود الإطار الذي يفرضه تدخّل تاريخي كالإسلام؛ ولا يُمكن أيضاً للتقليد القرآني أن يقبل بالتبعيّة في استنتاجاته لسلطة النظر العقلي الإنساني الشخصي.

البدائل عن الديانة السقراطية والإبراهيمية

تظهر المعضلة وتتوضّح في الحوار الذي دوّنه أبو حاتم الرازي، الداعي

الإسماعيلي، الحوارُ الذي جرى على العلن بينه وبين الفيلسوف [أبي بكر] محمد بن زكريا الرازي(٧). من بين جميع حملة التقليد القرآني، كان الإسماعيليّة أكثر المهتمّين بالمذاهب المرتبطة **بالفلسفة**؛ فبناؤهم الرمزيّ كان يستبطن الصورة الهيلينية القديمة للعالم، وقد قاموا في القرون التالية بتكييف الكوزمولوجيا الفلسفيّة القديمة لأهدافهم الخاصّة. ولكنّ الإسماعيليّ [أي أبا حاتم الرازي] كان مصدوماً، مثل أيّ تابع آخر للوحي التوحيدي، مما اعتبره رفضاً خطراً ومتعجرفاً للوحي التاريخي الذي يعترف به المجتمع، لصالح التفكير اللحظي والعابر للأفراد.

يبدأ **الفيلسوف** [أبو بكر] الرازي بالاعتراض على الاعتماد على الوحي على أساس أنّ هناك عدداً من المذاهب التي تعتمد على الوحي، من دون أن يكون ثمّة طريقة لحسم الخلافات والأقوال المتعارضة بينها، ومن ثمّ فإنّ هذا الادّعاء [أي الاستناد إلى الوحي] لن يؤدّي إلا إلى صراع مدمّر بين البشر، وهو ما لا يُمكن أن يكون غاية الله. إنّ حظّ البشر من العقل متساوٍ، وهذا وحده ما يُعطينا أملاً بحسم الخلافات، ولا بدّ أنّ إرادة الله تقضي أن نستعمل العقل للوصول إلى الحقيقة. يردّ [أبو حاتم] الرازي الإسماعيلي بالقول بأنّه صحيحٌ بأنّ جميع البشر يملكون عقولاً، إلا أنّ هذه العقول ليست متكافئة؛ فبعض البشر أذكى من بعضهم الآخر، ومن ثمّ فإنه من المحتم أن يقود البعضُ البعضَ الآخر؛ ولذلك، لا بدّ أن يكون هناك قائد شرعي موثوق إذا أردنا الوصول إلى الحقيقة؛ وهو ما يُريده الله لنا طبعاً. وليعرف الأقلّ ذكاءً هذا القائد، فإنّه لا بدّ يكون نبيّاً يحمل الوحي.

بعد ذلك يقلب الرازي الإسماعيلي وجهة نظر الفيلسوف ضدّه، فيقول بأنّ أتباع العقل الفردي يختلفون فيما بينهم مثلما يختلف أتباع الوحي. ويلاحظ بأنّ الفيلسوف الرازي نفسه قد انتقد بعض الخلاصات المهمّة لبعض الفلاسفة العقلانيين السابقين له ومن ثمّ فإنّه يتساءل ما إذا كان الرازي

---

(٧) كلاهما من الريّ، ولذا سمّي كلّ منهما بالرازي. وقد لخّصت هنا ما ورد في **المناظرة بين الرازيين** لأبي حاتم الرازي، والموثّقة في الكتاب الذي حرّره باول كراوس لمحمد بن زكريا الرازي. انظر:

Abû Bakr Muhammad ibn Zakariyyâ al-Râzî, *Opera Philosophica*, edited by Paul Kraus, Publication; no. 22 (Cairo: Fu'ad University, Faculty of Letters, 1939), vol. 1, pp. 291-316.

[يُمكن الاطلاع على نصّ المناظرة في كتاب **أعلام النبوّة** لأبي حاتم الرازي].

الفيلسوف، وهو تلميذ أولئك الفلاسفة، يعتقد في نفسه بأنّه أحكم ممن علّموه؛ مما يعني بأنّ أحكم الفلاسفة قد يُخطئون، وأنّ الوصول إلى حلول نهائيّة أمرٌ متعذّر. يُجيب الفيلسوف بأنّ المفكّرين اللاحقين، بحكم قدرتهم على الاستفادة ممن سبقهم، يُمكن أن يُضيفوا نتائج أبحاثهم لتحسين عمل السابقين. وهنا يُشير الإسماعيلي بأنّه سيكون هناك مفكّرون لاحقون دوماً لإضافة تحسينات إلى التحسينات التي أضافها الرازي، ومن ثمّ فإنّ الرازي لا يملك ما يضمن له بأنّه على حقّ؛ وبما أنّ الآراء المختلفة ستبقى في الكتب المصفوفة جنباً إلى جنب، فإنّ النتيجة النهائيّة هي أعداد مضاعفة من الآراء المختلفة حول ما يختلف فيه البشر.

عند هذه النقطة ينتقل الفيلسوف إلى قلب المشكلة. فهو ليس مهتمّاً بالتقدّم اللانهائيّ للمعرفة لمصلحة أجيال مستقبليّة مُفترضة (إذ يُمكن أن يضيق مدى تنوّع الآراء عبر سلسلة من الاختيارات التفصيليّة الدقيقة). بدلاً من ذلك، كان [أبو بكر] الرازي مهتمّاً بالسعي نحو الحقيقة في الجيل الحاضر. وقد حافظ على قوله معتبراً أنّ ما يهمّ هو أن يبذل كلّ مفكّر ما في وسعه؛ وبذلك فإنّه سيكون على طريق الحقّ، حتى لو لم يصل إلى الحقّ، وسيكون على الطريق المطلوب. ذلك أنّ المطلوب هو تطهير روحه من «الكدورة» [من الكَدَر]، الظاهرة في تشوّش العقل بفعل الانطباعات الحسيّة ورغبات الحياة، لكي يتمكّن من الحكم على الأشياء بموضوعيّة والتصرّف بناء على ذلك. «لأنّ الأنفس لا تصفو من كدورة هذا العالم، ولا تتخلّص إلى ذلك العالم [أي الحياة الروحانيّة]» إلا من خلال الدراسة المستقلّة والفحص؛ «فإذا نظر فيها ناظر [أي الفلسفة العقلانيّة](*) وأدرك منها شيئاً، ولو أقل قليل، صفت نفسك من هذه الكدورة وتخلّصت. ولو أنّ العامّة الذين أهلكوا أنفسهم وغفلوا عن البحث نظروا فيها أدنى نظر، لكان في ذلك خلاصهم من هذه الكدورة. . .».

على أنّ الرازي الإسماعيلي، المقتنع بعدم تكافؤ عقول البشر، أقلّ تفاؤلاً بالعوام. وهكذا فقد تساءل ما إذا كان بإمكان الشخص المعتقد بشرائع الوحي أن يُطهر نفسه بدراسة الفلسفة. وهو ما يُجيب عنه **الفيلسوف**

(*) ما بين المعقوفتين في الموضعين من إيراد المؤلّف، والاقتباس من الأصل العربي. انظر: أبو حاتم الرازي، **أعلام النبوّة: الردّ على «الملحد» أبي بكر الرازي** (بيروت: المؤسّسة العربيّة للتحديث الفكري؛ دار الساقي، ٢٠٠٣، ص٢٣) (المترجم).

بأنّ من يبقى خاضعاً للآراء السائدة مقلّداً لأقوالها، لا يُمكن أن يُعدّ حتّى في زمرة طلبة «الفلسفة» (وفي ذلك إشارة إلى ما يطالب به فعلاً من الدراسة والبحث المستقلّين). ولكنّ الإسماعيليّ يردّ بأنّ من يقصدون الفلسفة العقلانيّة عمليّاً، إن لم يتبحّروا في النظر، قد ينكرون الوحي، ولكنّهم في المقابل يسقطون في التقليد لمجموعة أخرى من الآراء الواردة في كتب الفلاسفة، التي يعترف **الفيلسوف** بأنّها ليست بالضرورة آراء صحيحة. مثل هؤلاء سيخسرون فوائد الوحي التاريخي من دون أن يُحقّقوا التطهّر والنقاء الذي يدعو له **الفيلسوف**؛ ولا توجد منزلة أسوأ من هذه.

كان كلّ من الفيلسوف والإسماعيليّ مهتمَّين بالأبعاد الأخلاقيّة للحياة، التي تكون المعرفة المحضة أداةً لها. فقد كان **الفيلسوف** الرازي ينظر إلى عمليّة البحث على أنّها تصنع الرجل الفاضل، وكان مستعدّاً (على خلاف معظم الفلاسفة) لأن يرى أكبر عدد ممكن من الأشخاص منخرطين في هذه العمليّة (وقد كتب كتاباً يتناول أمراض الروح، لعلّه يُقنع طبقة **الأدباء** بأن ينظروا إلى ما هو أبعد من الثقافة السطحيّة المهذّبة). أما الرازي الإسماعيلي [أبو حاتم]، فقد طالب، باعتباره مسلماً معتقداً بالشريعة، بأن تقوم الحياة المسؤولة على أساس أكثر موضوعيّة من «النقاء» الداخلي؛ وقد بحث عن الضامن الأوضح للموقع الاجتماعي الصحيح (وهو ما يعني القبول التاريخي والعودة للوحي الذي نزل على محمّد). اعترف معظم **الفلاسفة**، أمام العوامّ على الأقل، بأنّ الإسماعيليّ كان محقّاً.

الفارابي: الوحي كحقيقة سياسية

ظلّ سؤال كيف يُمكن تحقيق الإمكانات العقلانيّة للبشر من دون أن تقودهم إلى متاهات الأخطاء الذاتيّة المضادّة للمجتمع، سؤالاً مهمّاً شغل **الفلاسفة** وقتاً طويلاً، قبل أن يعثروا على إجابته على المستوى العملي. كان أوّل ما قاموا به هو العمل على تقليص الخلافات في الآراء بين الفلاسفة. لقد لاحظنا كيف أنّ المناهج الدراسيّة المعياريّة للفلسفة، في الإغريقيّة والسريانيّة، كانت تعتمد على كلّ من أفلاطون وأرسطو، من نواحٍ مختلفة، على الرغم من التعارض المعروف بين آرائهما. وبخلاف الرازيّ، بقي معظم **الفلاسفة** متماشين مع الأطروحات القديمة. وعلى الرغم من عدم إمكانيّة تجاهل

الخلافات بين المعلّمين الأوائل، كان يُنظر إلى الفلسفة Philosophia أنّها تُقدّم توجّهاً وهدفاً موحّداً، ومن ثمّ فإنّها، على الأقل من ناحية الإمكان، تُقدّم مذهباً واحداً. جرت عمليات التوفيق بين المعلّمين الكبيرين في طريقين رئيسين. فالمنهجيّة المنطقيّة لأفلاطون، مثلاً، كانت تُفسّر من خلال أرسطو. وقد عكس ذلك محاولةً صريحة ومباشرة لحلّ المشكلات الفكريّة التي تركها كلا المعلّمين مفتوحة. ولكنّ بعض عمليات التوفيق والمناغمة بينهما كانت بالأساس استجابةً للحاجة إلى تبرير الفلسفة philosophia باعتبارها غير متعارضة ذاتيّاً، بخلاف الدوغما الدينيّة. فقد تمّ تأويل تعاليم أرسطو التي تبدو غير متسقة مع خلود الروح ومع فعل الخلق الحادث في الزمن من طريق أفلاطون، وأحياناً بمساعدة أحد كتب الأفلاطونية المحدثة [**تاسوعات أفلوطين**] الذي تُرجم إلى العربيّة ثم عُنون خطأً بـ«**أثولوجيا أرسطو**» [أو **كتاب الربوبيّة**]. ولكنّ التأكيد على أنّ الفلاسفة الحقيقيين سيصلون إلى ذات النتائج من خلال مسارات بحثهم المستقلة كان جزءاً من أجزاء الجواب على المخاطر التي يُولّدها الاستعمال الحرّ للعقل الفرديّ من نتائج مشوّشة ومتعارضة. كان الحلّ الأساسي **للفلاسفة** هو الحفاظ على الفلسفة العقلانيّة حكراً على أنفسهم وحدهم، والتضحية بأيّ كونيّة/ عالميّة إنسانيّة ممكنة للعقلانيّة في اعتراف حذر بعدم أهليّة العوام. وقد كان ذلك يعني الوصول إلى تسوية وتفاهم مع دين الوحي الشعبي.

يُعد أبو نصر الفارابي (ت. ٩٥٠) هو الرجل الذي أسّس التقليد الكلاسيكي لمواقف **الفلاسفة** المسلمين من الوحي. ولد الفارابي على ضفة نهر سيحون لعائلة تركيّة عسكريّة، درس في بغداد وعاش فيها بموارده الخاصّة إلى أن أصبح في وقت متأخّر موسيقيّاً للبلاط في حلب. وبخلاف أبي بكر الرازي، كان الفارابي يأخذ الإسلام على محمل الجد. ولكنّه درس في مدرسة أكثر تصلباً وتشدّداً في عقلانيّتها، ضمن التقاليد المسيحية الهيلينية، مقارنةً بنظيره الكندي، وهو ما يُمكن تتبّعه في الرسم التوضيحي للمدارس الفلسفيّة الإسلاماتية. ثمّ أضاف الفارابي دقّه نظره الخاصّ إلى هذه الحصيلة[٨].

(٨) يُمكن الاطلاع على دراسات عامّة مفيدة حول الرازي والفارابي في أعمال عبد الرحمن بدوي وإبراهيم مدكور على التوالي، والواردة في: Mian Mohammad Sharif, ed., *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1963).

وهي مجموعة من الدراسات المتفاوتة في جودتها.

المدارس الفلسفية الإسلاماتيّة المبكرة

نحو ٥٠٠ م	مدرسة الإسكندرية: أصبحت كلاسيكية؛ أكثر أرسطيّة، بما في ذلك الرواقية المتأخرة؛ فلسفة تستدخل الوحي (المسيحي).	مدرسة أثينا: أكثر أفلاطونية؛ أكثر ميلاً لإجلال الوحي (الوثني).
قدوم الإسلام		وفّق النساطرة بين هذه المدرسة والمسيحية.
القرن التاسع	مدرسة بغداد (المترجم حُنين) ضمن هذا التقليد.	الكندي، الذي أقرّ بعلم الكلام المعتزلي، ضمن هذه المدرسة.
نحو ٩٠٠ م	الفارابي (ت. ٩٥٠) نشأ ضمن هذا التراث، واضعاً الفلسفة فوق الوحي، الذي فسّره سياسياً.	الرازي (ت. ٩٢٥ أو ٩٣٤)، ذو الخلفية غير المعروفة، رفض الإسلام؛ لا يُعلم له أتباع رئيسيون.
		تأثر كلٌّ من ابن سينا (ت. ١٠٣٧) والمدرسة الإيرانية بالفارابي، مع تركيز أفلاطوني إضافيّ؛ فسّر ابن سينا الوحي نفسياً وكذلك سياسياً.
	استقى كلٌّ من ابن رشد (ت. ١١٩٨) والمدرسة الإسبانية المغربية فلسفتهم من الفارابي، مع تركيزٍ أرسطي إضافيّ؛ رفض التوفيق مع علم الكلام، وشدّد على الشريعة.	

يستند هذا المخطط إلى:

Richard Walzer, "Islamic Philosophy," in: Sarvepalli Radhakrishnan, ed., *History of Philosophy Eastern and Western* (London: George Allen and Unwin, 1952), vol. 9, pp. 120-148.

يبدو أنّ الفارابي وأتباعه قد طوّروا اهتماماً خاصّاً بالمسائل الاجتماعيّة والسياسيّة ـ بخاصّة تلك المسائل التي يحضر الدين فيها ـ أكثر مما فعل الفلاسفة المسيحيون (أو الوثنيون الأقدم). ربما يكون التوجّه السياسي للإسلام هو ما دفعهم نحو ذلك، ولكنّ السيولة fluidity الثقافيّة العامّة لتلك الأزمنة قد أنعشت ـ حتى بمعزل عن الإسلام نفسه ـ الآمال السياسيّة لأفلاطون التي عبّر عنها في صقلية، وعبّر عنها تلاميذه بشكل أكثر نجاحاً في مؤسسات إغريقيّة جديدة. لقد اعتقد الفارابي، وآخرون غيره من دون شكّ، بأنّ وضعيّة جديدة قد ظهرت مع مجيء الإسلام ومُثله الإلهيّة المقبولة عالميّاً، وهي وضعية قد تسمح ببناء مجتمع مثالي أكثر فلسفة. على أيّ حال، تحدّث الفارابي ومن جاء بعده عن إصلاح تدريجيّ مأمول، وأسهموا بكثيرٍ من جهودهم في مجال الفلسفة السياسيّة.

لقد كانت ظاهرة الإسلام هائلة الحجم والتأثير، وبغضّ النظر عن موقف المرء الشخصيّ تجاه ذلك، فإنّ تجاهل الأمر كان مستحيلاً لمن يُريد أن يفهم العالم والحياة الإنسانيّة. لماذا تبنّى عدد كبير جداً من البشر هذا التأويل للحياة والمجتمع؟ ما هو معنى نظام الأفكار والأفعال هذا [الإسلام] وما قيمته؟ لقد حاجَّ أفلاطون سابقاً بأنّ أيّ مجتمع حسن التنظيم يحتاج إلى مذاهب وعقائد، يفترض أعضاء المجتمع بأنّها وحي إلهيّ، ولا يُشترط في هذه المذاهب أن تتمتّع بالصحّة في ذاتها، وإنّما يُتوخّى منها أن تقود البشر إلى التصرّف بطرائق أفضل للمجتمع ولأنفسهم. لقد تبنّى الفارابي وجهة النظر هذه عن الإسلام(٩).

يجب أن يعتقد أعضاء المجتمع الصالح بأنّ هناك إلهاً واحداً، غير أنّ ذلك لا يعني بالضرورة أن يتوقّعوا فهم طبيعته فهماً عقليّاً تامّاً (أي فهماً

---

(٩) Leo Strauss, "How Farabi Read Plato's Laws," *Mélanges Louis Massignon* (Damascus), vol. 3 (1957), pp. 319-344.

والعملُ يُقدّم مثالاً إرشاديّاً حول الكيفيّة التي يقرأ بها ليو شتراوس **الفلاسفة** لاستكناه وجهات نظرهم الأساسيّة. قد تبدو منهجيّته غير مقنعة للوهلة الأولى، ولكنّها تفرض نفسها مع التراكم وتوسّع حالات دراساته. أما الافتراض البديل لذلك فهو اعتبار أنّ الفارابي وكلّ المعجبين به ليسوا إلا حمقى. من الضروريّ أن أضيف هنا بأنّ كتابات إروين روزنتال المتنوّعة تشي بحالة من عدم الفهم العميم للفكر السياسي لدى **الفلاسفة**.

فلسفيّاً)؛ ويجب أن يعتقدوا بأنّ البشر، بوصفهم كائنات عاقلة، يجب أن يترفّعوا عن الشواغل الماديّة، وأن يتعاملوا بعدالة فيما بينهم أمام الله (مرة أخرى، على الرغم من أنّهم ليسوا بحاجة إلى الفهم العقلي لطبيعة البشر أو لطبيعة العدالة). يُمكن أن تُقدّم هذه الاعتقادات الأساسيّة للجماهير على شكل صور، مثل تصوير الجحيم كإشارة لمصير الإنسان المنحط المنشغل بالشهوات الماديّة. نظريّاً، يجب أن يحكم المجتمعَ الجيّد «فيلسوف» كامل، أي حكيم بالمعنى **الفلسفيّ**، الذي سيفهم كلّ هذه المبادئ بنفسه كما سيكون قادراً على تلقين الأفكار الضروريّة للآخرين. ولكن، إن كان ذلك مستحيلاً، فإنّ هناك عدداً من التقريبات الممكنة؛ فعلى الأقل يجب أن تكون القوانين متوافقةً مع المتطلّبات العقليّة والفلسفيّة، وأن تُقدّم في شكل يشجّع البشر من غير المتفلسفين أن يُراعوا هذه القوانين. إنّ دور محمّد إذاً هو دور المشرّع وواهب القوانين [من خلال صلته بالعقل الفعّال وتلقّيه الإلهام والوحي منه بحسب الفارابي]: ومهمّته الكبرى كانت جلب قانون الشريعة وإحاطته بالعقوبات التي ستجعل البشر أكثر مراعاة واتباعاً له.

إنّ الدين الشعبيّ، بحسب هذه الرؤية، ليس مجرّد خيال نافع، على الرغم من أنّه أيضاً ليس حكمةً يُمكن وضعها في مصاف «الفلسفة» العقلانيّة[١٠]. فالوحي عمليّة طبيعيّة أساسيّة لتأسيس المجتمع، الذي لا يُمكن أن يوجد من دون شكلٍ من القانون المُقنع على مستوى التخييل. يجلب النبيّ الحقيقة، بوصفها منحةً وهبةً أوتيها، على الرغم من أنّ هذه الحقيقة ليست رفيعة بما يكفي لتكون متاحةً لـ«الفلاسفة» العقلانيين. وإذا كانت مقولاتها ومذاهبها العليا إقرارات بالمبادئ العقليّة نفسها، فإنّها مصوغة في قالب بسيط من الصور التي يُمكن للبشر البسطاء أن يفهموها. إنّ القانون

---

(١٠) افترض العديد من الدارسين بأنّ الفارابي كان يحاول التوفيق بين «الدين والفلسفة»، بين «الإيمان والعقل»، باعتبارهما مصدرين مستقلّين لذات الحقيقة. وقد أراد الفارابي إظهار أنّ الفلسفة العقلانيّة لا تقضي برفض أيّ شيء أكّد عليه التقليد التوحيدي؛ ولكنّ الفارابي وفلاسفة الإسلام اللاحقين، بخلاف الكندي الذي تصوّر المسألة بمصطلحات مشابهة، قصروا الدور الروحيّ للدين الشعبيّ بقوّة وقلّما منحوه رصيداً فكريّاً معتبراً. إنّ ريتشارد والزر وليو شتراوس ومحسن مهدي هم أكثر العلماء إفادةً في تعيين موقف **الفلاسفة**. وقد استفدت من مهدي أيّما استفادة من تواصلنا الشفويّ، وإن كنت أجد في نفسي اعتراضاً على بعض آرائه.

الذي يُقدّمه النبيّ صالحٌ وواجبٌ محتّم على جميع البشر الذين صادف أن وُجدوا داخل المجتمع الذي شرّع له.

قد يكون هناك سبب وجيه على المستوى التجريدي لـ«الفيلسوف» العقلاني ليُفضّل ديناً شعبياً على آخر. على أنّ **الفيلسوف** المسلم قد يشعر بأنّ شريعة الإسلام، بتشديدها على القانون وعلى الجسم الاجتماعي وتحرّرها النسبيّ من الدوغما المفرطة في خياليّتها، كمقولة التثليث، تتوافق مع مطالب العقل من الدين الشعبي الجيّد الذي يحثّ على النقاء والطهارة الفرديّة. استعمل الفارابي (في البلاط الشيعي في حلب) لغة تُشير ـ عبر تأكيدها على أهميّة الإمام الطبيعية كقائد مستمرّ للمجتمع ـ إلى أنّ الإسلام، ليس السنّي فقط بل والشيعي، يُمكن أن يُؤسّس لمجتمع أكثر إرضاءً. على أيّ حال، فإنّ «الفيلسوف» العقلاني كان مُلزماً فلسفيّاً باتباع الدين الشعبي لمجتمعه، وبالاعتراف بمذاهبه (حتى لو كان يفهمها بمعانيها الضمنيّة)، وأن يدعم ممارساتها. تُشكّل التعاليم الدينيّة جزءاً لا يتجزّأ مما يجب على «الفيلسوف» معرفته (تحت باب «الفلسفة السياسيّة»). وبهذا المعنى المُقيّد، فإنّ كون **الفيلسوف** في الحاضرة الإسلامية مسلماً جيّداً ومؤمناً ليس اختياراً ممكناً له وحسب، بل هو واجب عليه.

على أنّ تقاليد **الفلسفة** لم تكن فقط أقدم وأكثر استقلاليّة من الإسلام؛ بل إنها أيضاً كانت تفترض درجة جذريّة من النخبويّة تجعلها مقصورة على أولئك القادرين على التخلّي عن جميع أشكال الترف المادّي والفكري لتكريس حياتهم لمتابعة هذه الأفكار التي لا تحمل تطبيقات عمليّة كبيرة. ولكن، حتّى هذه المنفعة التي يُمكن **للفلاسفة** تقديمها كانت مقتصرة على الأغنياء عموماً من الملوك وعمال البلاط، القادرين على تحمّل تكاليف هذه المهمّة. لقد شعر أهل الشريعة من المسلمين دوماً بأنّ الفلاسفة غرباء. وقد كان شعورهم هذا يمتدّ إلى رجل الشارع البسيط. في حين أنّ الفلسفة ككلّ، مع العلوم التي دعمتها، لم تُصبح مقبولة تماماً في مجتمع الخلافة العليا كجزء أساسي من الثقافة، بالطريقة التي تمّ بها قبول الشريعة القائمة على النبوّة، بل وحتى بالطريقة التي تمّ بها قبول نزعة الحكم المطلق. فظلّت **الفلسفة** منزوية وأجنبيّة بعض الشيء.

طلائع المترجمين والفلاسفة والعلماء

لمع نجمه ٧٧٠ ـ ٧٧٩	جابر بن حيّان، الخيميائي، بات اسمه علماً تُنسب إليه المعارف الخيميائيّة.
نحو	٨٠٠ إنشاء مستشفى تعليمي في بغداد.
٨١٣ ـ ٨٤٨	تزدهر مدرسة المعتزلة: مسعى فكري ذو جوانب شتّى، يرعاه البلاط رعاية سخيّة.
نحو ٨٥٠	وفاة الخوارزمي، «أبو الجبر»، عالم الرياضيات (مستخدم الأرقام الهندية) والفلكي.
نحو ٨٧٣	وفاة الكندي، غالباً ما كان يدعى بـ«**الفيلسوف الأول**»؛ وفاة حنين بن إسحق، المترجم العظيم للأعمال الهيلينية إلى العربية.
أوائل القرن العاشر أعمال	جابر في الخيمياء تدخل حيّز التداول وتنتشر.
٩٢٥	وفاة الرازي، الفيلسوف والخيميائي والطبيب.
٩٢٩	وفاة البتّاني، عالم الرياضيات (علم المثلثات)، والفلكي.
٩٥٠	وفاة الفارابي، الفيلسوف الميتافيزيقي.
نحو ٩٧٠	مجموعة **رسائل إخوان الصفا**، وهي مجموعة شاملة من المعارف الباطنيّة (من النمط الفيثاغوري) «العلمية» والميتافيزيقية.

علم الكلام والفلسفة

كانت الكوزمولوجيا هي الحقل الذي يفتخر به **الفلاسفة**، فهي ميدان تصويرهم العقلي للكون ككل ولموقع الروح الإنسانيّة فيه. وقد مثّل ذلك تحدياً كبيراً لأنصار التقليد التوحيدي ليقوموا بالمثل. وهكذا فقد نحا أهل التقوى نحو تطوير مبادئ نظريّة أوّليّة عن الله والإنسان، كجزء من بنائهم الفكري الشامل. في البداية، كان ذلك يتمّ خطوة تلو خطوة بحسب ما تدعو إليه الحاجة؛ فعلى سبيل المثال، تطوّرت العديد من الأفكار والمبادئ حين كان على الوحي الإسلامي أن يواجه التقاليد التوحيديّة الأخرى: التوحيد المطلق لله، نبوّة محمّد، وصلاحيّة الأوصاف التي يسبغها القرآن على الله وعلى يوم الحساب. كان الهدف الأوّل للمعتزلة، الذين كانوا أوّل من قدّم هذا النوع من الدفاع apologia على نطاق واسع، هدفاً سلبيّاً/ دحضياً، وهو إظهار أنّه لا يوجد شيء في القرآن يأباه العقل الصحيح. ولكن، وبسرعة،

في سياق الخلافات مع غير المسلمين ومع المسلمين على السواء (مثل الخلاف مع الفكر التجسيدي الخفي ـ والشيعي ـ لهشام بن الحكم [الكندي البغدادي])، تحتّم عليهم أن يُقرّروا مجموعة من المعايير التي تُحدّد ما يُعتبر أموراً يأباها العقل وينكرها؛ وقد كان ذلك يعني، في نهاية المطاف، تأسيس كوزمولوجيا شاملة، يستطيعون القول بأنّها عقلانيّة وبأنّها تتناغم مع القرآن.

أُطلق على هذا النشاط اسم **الكلام**، أيّ النقاش في مسائل الاعتقاد الديني على أساس معايير عقلانيّة. اعتبر الأكثر صرامةً من أهل الشريعة أنّ ذلك بدعة، وأنكروا أن يكون للعقل الإنساني صلاحيّة إثبات ما جاء به الوحي. ولكن هذا النشاط [أي الكلام] قد انتشر مع سيادة الولاء الديني للإسلام، وظهرت بذلك عدد من المدارس اللاهوتيّة المتنافسة.

إنّ أوّل مفكّر منهجي/نسقي بين المعتزلة، الذي أعطى لهذه المدرسة، الميّالة للجدال والحجاج، الإطارَ الشامل لنظامها العقائدي، هو أبو الهذيل [العلاف] (ت. ٨٤٠). وبين أتباعه، أصبح المذهب قائماً على خمسة أصول: ١) التوحيد، وتحت هذا الأصل تمّ انتقاد وإدانة الثنويّة المانويّة والنزاعات التجسيديّة، وأيضاً الحرْفيّة الفجّة التي يتناول بها أهل الحديث تصويرات القرآن؛ ٢) العدل: وتحت هذا الأصل تمّ رفض نسبة أيّ شكل من الظلم إلى الله في حكمه على البشر؛ وهو ما يستلزم بالضرورة القول بأنّ البشر مسؤولون وحدهم عن أفعالهم، ومن ثمّ فإنّهم يستحقّون العقاب على خطاياهم؛ ٣) الحساب القادم [الوعد والوعيد]: وتحت هذا الأصل تمّ التأكيد على أهميّة الاستقامة وصلاح العمل في مقابل الاكتفاء بالولاء للمسلمين [موقف المرجئة] (مع نزوع نحو رفع القرآن إلى رتبة المعيار الأساس على حساب الحديث)؛ ٤) المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة، فهو ليس بمؤمن ولا بكافر؛ ٥) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: أي أخذ زمام المبادرة تجاه النظام الاجتماعي الإلهيّ. وداخل هذا الإطار، ظهر طيف واسع من الآراء المختلفة داخل هذه المدرسة مع تطوّرها.

تحت أصل التوحيد، طرح المعتزلة الأسئلة الأكثر كوزمولوجيّة؛ ذلك أنّهم أرادوا فهم مبدأ الخلق والأمر الإلهيين للعالم: فهل هناك، على سبيل المثال أمور لا يستطيع الله عملها؟ وهو سؤال كان يُقابل بالنفي عادةً. ويبدو

أنّ مصطلحاتهم ـ الجوهر، الحادث، الموجود، المعدوم، إلخ ـ كانت تردّد صدى التقليد الفلسفي الإغريقي وإن كان ذلك بصورة غير دقيقة؛ وربما كانت تعكس النقاشات اللاهوتيّة المسيحيّة التي تناولها المعتزلة وغيرهم من المسلمين. على أنّ توجّههم كان يؤكّد على أوّلويّة الوحي.

لم يكن المعتزلة أصحاب المدرسة الوحيدة في النظر العقلي الإسلامي، ولكنّهم ولوقت طويل كانوا أصحاب التأثير الأكبر فكريّاً. ولكن، مع صعود تقوى أهل الحديث، وجد المعتزلة أنفسهم تدريجيّاً بعيدين عن التيارات الأكثر شعبيّة في ذلك الوقت. كانت المفاهيم الميتافيزيّقيّة للتوحيد والعدل الإلهيّ مفاهيم يُمكن الدفاع عنها من القرآن، وكانت متسقة بما فيه الكفاية مع إيمان المسلمين البسطاء في الأزمنة المبكّرة. ولكنّ المعتزلة في هذه المسائل وفي العديد من المسائل الرئيسة، كانوا على خلاف مع حركة أهل الحديث، التي كانت تتسامح مع التشبيه والتجسيد، وتركّز على كلّية قدرة الله أكثر من تركيزها على عدله، كما كانت تقبل روايات الحديث على حساب القرآن أحياناً. مع نهاية القرن التاسع، بدأ العديد من الرجال وبعضهم يُعرّفون أنفسهم على أنّهم من أهل الحديث بالعمل على التبرير والدفاع العقلي عن هذه الرؤى الأكثر شعبيّة في مواجهة المعتزلة؛ وهو موقف مخالف للموقف التقليدي لأهل الحديث في رفض الخلافات الكلاميّة برمّتها. وقد كانت أبرز شخصيّتين في هذا السياق هما أبو الحسن الأشعري (ت. ٩٣٥) وأبو منصور الماتريدي (ت. ٩٤٤).

حاول هؤلاء الرجال حصر الكلام وتصوّرات الكوزمولوجيا المصاحبة له في الدفاع عن المذاهب التي تراكمت من خلال الأحاديث، والتي باتت تمثّل المذاهب والآراء المتفق عليها لدى أهل الشريعة. ولكنّ اهتمامهم لم يكن منصبّاً ببساطة على المذاهب الفرديّة، بل على مزاج الحركة الفكريّة برمّتها. وبتشكّكهم بقدرة العقل المجرّد، حاولوا أن يُقيموا أدلّتهم بأقل قدر ممكن على ما يفرضه العقل من مقولات كما فعل المعتزلة. وبقدر ما فعلوا ذلك، بقدر ما ابتعدوا أكثر عن رؤى التقليد الهيليني وإنْ حافظوا على مقولاته(١١).

---

(١١) في دراسة جوزيف شاخت، مجموعة متنوّعة من الملاحظات المفيدة حول العلاقة بين =

من غير الواضح تماماً ما هي المواقف التي تبنّاها الأشعري فعلاً؛ فلمّا أصبح عَلَماً لمدرسة فكريّة، نُسبت إليه جميع المواقف الأساسيّة التي اتخذتها المدرسة، بل ونُسبت إليه بعض الأعمال التي لم يكتبها. ولكن من المرجّح أن يكون الأشعري هو من طوّر الصيغ الأساسيّة لبعض القضايا التي طرحها المعتزلة. لقد اعتبر المعتزلة بأنّ وصف الله بأنّه يمتلك أيّ صفات خاصّة، كالعلم أو القدرة هو أمرٌ خطر، هذا إن لم يكن وقوعاً في التجسيد، أو ربّما وقوعاً في ما هو أسوأ من ذلك بالقول بوجود كيان قديم آخر مع الله: ذلك أنّ نسبة العلم أو القدرة إلى الله يعني أنّهما [أي العلم والقدرة] قديمان في حدّ ذاتهما. كان المعتزلة قد أكّدوا لأجل ذلك على أنّ الله يعلم ويقدر من دون علم خاصّ أو قدرة خاصّة، بل بمحض وجوده وذاته. ولكنّهم من دون أن يُدركوا، كانوا يسمحون لاستعمال مفاهيم «الصفة» و«الذات»، الموروثة من الفلاسفة، أن يقودهم إلى نفس الطريق الذي سلكه الأفلاطونيّون المحدثون، نحو التأكيد على بساطة الله بساطةً مطلقة. اعترض أهلُ الحديث على ذلك باعتباره إفراغاً لمفهوم الله من محتواه [أي تنزيهاً يُفضي إلى التعطيل]، وهو أمرٌ لا يقلّ سوءاً عن الجحود بالله. ويبدو أنّ الأشعري قد أكّد على وجود صفات لله؛ ولكنّه، مراعاةً لما يقوله المعتزلة، صار يقول بأنّ هذه الصفات ليست شيئاً سوى الذات. لقد تمّ الاحتفاظ بالمقولات المنطقيّة، ولكن من دون أن يُسمح لها أن تنتقص من فعاليّة الله، التي يُمكن أن تتدخّل في التاريخ.

ربما كان الأشعري يرغب في تجنّب مقولات الفلاسفة برمّتها. لقد لاحظنا كيف تحوّل **الإيمان** بالله ورسوله إلى مسألة فكريّة يُعبّر عنها في صورة العقيدة، أي الإقرار والتصديق بجملة من المواقف، خاصّة عند المعتزلة. على أنّ أهل الحديث، الذين باتوا واعين بالحاجة إلى تعريف المجتمع الإلهيّ مثل المعتزلة، وافقوا على ذلك أيضاً؛ ولكنّهم شعروا بأنّ الإيمان

= مدارس علم الكلام وغيرها من التيارات الإسلاميّة. (وعلى الرغم مما يشي به العنوان، لا تدور الدراسة حول لاهوت محمّد أو عن اللاهوت المستمدّ منه شخصيّاً، وإنّما حول اللاهوت الإسلامي بعامّة). انظر:

Joseph Schacht, "New Sources for the History of Muhammadan Theology," *Studia Islamica*, vol. 1 (1953).

يتطلّب انخراطاً أكثر شخصيّة أيضاً، واستشهدوا من القرآن على أنّ الإيمان يزيد وينقص، وهو أمرٌ لا ينسجم مع محض الإقرار والتصديق. فالقصص المعبّرة في الأحاديث وسيرة النبيّ كانت تُبيّن ما هو المطلوب أجلى تبيين. غير أنّ الجدالات الكلاميّة كانت تتطلّب صياغات موجزة وعامّة. في هذه الحالة، لم يحاول الأشعري تقديم نوع جديد من التجريد من النصوص، أو إضافة تمييزات منطقيّة جديدة؛ فقد عمد إلى صيغ «الإيمان» المستخلصة من النصوص لأهداف قانونيّة/ فقهيّة (وليس مذهبيّة عقديّة)، لتحديد من هم المشمولون في حقوق المؤمنين من قبل أصحابه من أهل الحديث. يشمل الإيمان إذاً الإقرار والتصديق والعمل أيضاً، على الرغم من أنّ التصديق هو الأساس. وبهذه الطريقة، قدّم الأشعريّ في علم الكلام المنهجيّ صياغةً تقرّر المسائل الرئيسة من دون أن تساوم إلا قليلاً على الطابع الإنسانيّ للنصوص.

مع اقتراب القرن العاشر من نهايته، كان هناك عدد من المدارس الكلاميّة التي تتنافس فيما بينها بعنف أحياناً. فإلى جانب المعتزلة والكرّاميّة ذوي المنزع الصوفي، ظهرت مدرستان نسبتا نفسيهما إلى الأشعري والماتريدي. كان الأشاعرة مرتبطين بفقهاء الشافعية، في حين ارتبط الماتريديّة (والمعتزلة) بالحنفية. ذهب الأشعري إلى أقصى ما يكون من الاتباع الصارم لمواقف أهل الحديث، كما طوّر أيضاً تأويلاً معقّداً ورفيعاً للكوزمولوجيا التي تحرّكت بعيداً، بأقصى ما يتيحه المنطق عن مواقف **الفلسفة**.

أصبحت طبيعة كوزمولوجيا **فلاسفة** المسلمين واضحةً عند مقابلتها بكوزمولوجيا الكلام الأشعري. فقد كان **الفلاسفة**، منذ أيام أفلاطون، مهتمّين بما هو ثابت وصالح على مرّ الزمان. تظهر العصا مستقيمة في الهواء، ولكنّها تبدو منكسرة حين نغطسها في الماء. وحين يغضب رجل ما، فقد يبدو بأنّ من حوله عرضةٌ لعدوانه أو عنفه الطائش، ولكنّه سيغدو بعد دقائق موضوعاً للشفقة. إذا وُلد المرء في الهند، فسيرى بأنّ إحراق جثمان والده أمرٌ مهمّ غاية الأهميّة؛ ولكنّه لو وُلد في الجزيرة العربيّة، فإنّه سيدفن والده، وسيمنع أيّ شخص من إحراقه. في سنة من السنوات تكون الحقول غنيّة بالحبوب، ثمّ تصبح قاحلة جرداء في السنة التالية. في مثل هذا العالم

المتغيّر، ما الذي يستطيع الإنسان أن يكون متأكّداً منه؟ إنّ الجواب العقلي للفلاسفة هو أنّه على الرغم من أنّ البشر والنباتات والحقول تظهر وتختفي، إلا أننا قادرون على معرفة ما هي الحبوب في حدّ ذاتها، وما هو الحقل في حدّ ذاته، وما هو الصحيح، على مستوى شامل وكلّي، في زراعة الحبوب في أيّ حقل؛ بإمكاننا أن نعرف ما هو الغضب، وما هي الشفقة، وما هو الإنسان في ذاته، بعيداً عن أيّ شعور مشخّص أو متعيّن في لحظة مؤقّتة. إنّ المعرفة إذاً هي مسألة مرتبطة بالمفاهيم اللازمنيّة، بالجواهر، وبالقوانين الطبيعية؛ وليست مسألة متعلّقة بالتفاصيل المتغيّرة والمؤقّتة. يُمكننا أن نكون متأكّدين من أنّ مجموع زوايا كلّ مثلث هي ١٨٠ درجة، وأنّ البشر يحترمون العدل أكثر من الظلم، وأنّ شجرة البلوط تنمو من بذرة البلوط؛ ولكن لا يُمكننا أن نتيقّن تماماً من الوقائع المتعيّنة، يُمكننا فقط أن نحوز رأياً مؤقّتاً مشروطاً بأنّ هذه القطعة من الخشب ذات الأضلاع الثلاث هي مثلث، وبأنّ هذا الإنسان عادل، وبأنّ هذه البذرة من البلوط ستنمو لتصبح شجرة بلوط.

في المقابل، شكّك الأشاعرة بوجود أيّ جوهر غير متغيّر بطبيعته وشكّكوا بوجود قوانين ثابتة للطبيعة. بالنسبة إليهم، فإنّ الحقائق الأكثر أهميّة ليست هي الحقائق الكلّية المجرّدة، بل الحقائق الصلبة والتاريخيّة. وأوّل هذه الحقائق هو أنّ محمّداً، الرجل الفرد، قد أتى بالحقيقة العليا إلى البشر في مكان وزمان مخصوصين، وأنّ هذه الحقيقة قد انتقلت في هذا المجتمع جيلاً فجيل. وثاني هذه الحقائق هو أنّ كلّ فرد يقف أمام خيار نهائي يتطلّب اتخاذه قراراً إما بقبول هذه الحقيقة أو برفضها. يُمكن للمرء أن يعرف محمداً بنفسه، أو أن يعرفه عبر الأحاديث التي تروي سيرته؛ ولكن من الصعب للغاية أن يعرف الإنسان أيّ حقيقة موثوقة عن الجوهر الكلّي للنبوّة في حدّ ذاتها. يُسلّم الأشاعرة بأنّ هناك مجموعة من الأحداث التي تميل إلى تكرار نفسها، ولكنّ ذلك راجع إلى عادة الله في تنظيم الطبيعة. ولكنّهم أصرّوا على أنّه لا وجود لدليل على أنّ الأحداث يجب أن تتكرّر دوماً؛ وكلّ ما يُمكن أن نعرفه يقيناً هو الحقائق الزمنيّة الصلبة.

أما الفلاسفة فقد نظروا إلى الجواهر والقوانين الثابتة التي لا تتغيّر، وفكّروا بأنّها تنبثق من عقل مكتفٍ بنفسه، وكلّ حدثٍ في الوجود هو مثال وما صدق للإمكانات المنطقيّة الممكنة. يُمكن أن تتغيّر ظروف البشر من

زمن إلى آخر، ويُمكن للمجتمعات أن تصعد وتهبط وأن تزداد علماً أو تغرق في الجهل، ولكنّ أيّاً من ذلك ليس جديداً جدّة أصيلة. عندما يتعلّم هؤلاء الرجال كيف يُحقّقون المطالب الفكريّة والأخلاقيّة لطبيعتهم الحقّة، فإنّهم قد يُطهّرون أرواحهم العاقلة وصولاً إلى النقطة التي تجعلهم ينعتقون، بعد موتهم إلى العالم غير المتغيّر. على الرجل الحكيم أن يصل إلى التأمّل الفاضل وإلى معرفة الوجود، بدءاً من موضوعات العلوم الفرديّة وصولاً إلى فهم طبيعة العقل الإلهي نفسه.

رأى **الفلاسفة** في عالَم realm النظام الطبيعي تعالياً وتجاوزاً للقوى الاعتباطيّة للحوادث المعزولة والحوادث التي لا يُمكن التنبّؤ بها، وهذه الأخيرة هي القوى التي تُشكّل أساس الشعور بالرهبة الدينيّة، التي تشمل جميع الأحداث الخارجة عن مألوف الإنسان غير المفكّر. ولكن عالم النظام الطبيعي لا يُعطي معنى إلا للنوع [أي للمفهوم الكلّي وليس لتعيّناته الجزئيّة المشخّصة]، ولا يكون للإنسان كفرد معنى إلا إذا أصبح تجسيداً مجرّداً للطبيعة العقلانيّة. لقد وجد أتباع التقليد النبويّ والتوحيدي أنفسهم في تحدٍّ عميق وشخصيّ في مواجهة المطالب الشخصيّة الأخلاقيّة لقبول مثل هذا العالَم. وقد رأى أتباع هذا التقليد في الله القوّة التي تتجاوز بدورها نظام الطبيعة (وبالتالي فهناك معنى ممكن لوجود الإنسان بعيداً عن كونه مجرّد تحقق للأنواع الطبيعيّة). أراد الأشاعرة صيانة مبدأ التجاوز والتعالي الإلهي على حساب كلّ شيء آخر (حتى لو بدا بأنّه غير متوافق مع مفهوم حريّة الإرادة لدى الفرد، الذي لا يُمكن أن يُنتقص منه بأكثر مما فعل **الفلاسفة** في قاعدتهم عن حتميّة العلاقة بين السبب والنتيجة)؛ ذلك أنّهم لا يُمكن أن يشعروا بأنّهم يملكون مسؤوليّة شخصيّة إلا في حضور الله.

بناء على ذلك، فإنّ الأشاعرة، الذين تطلّعوا إلى الوحي وإلى الأحاديث النبويّة الموثوقة، فكّروا في الكون على أنّه نتيجة لفعل الإرادة في الزمن، أي باعتباره حادثاً بحكم سيادة الله. وداخل الكون، فإنّ كلّ حدث هو بدوره فعلٌ مباشر لله. لقد كان للبشر بداية وتاريخ مهم في السياق الذي جمع فيه الله البشر وطلب منهم طاعته من خلال رسله. والأشخاص الذين يُطيعون أوامر الله سيُكافؤون في الجنّة في نهاية التاريخ، ومن يعصونه سيُعاقبون في النار. أما عند **الفلاسفة**، فإنّ النخبة الحكيمة والعالِمة،

الأشخاص الذين يُمكن أن يصبحوا علماء وفلاسفة موضوعيين، هم وحدهم البشر الكُمَّل. أما عند الأشاعرة في المقابل (الذين كانوا يعتبرون بأنّ القليل من التعليم ضرره أكبر من نفعه)، فإنّ البركة الإلهيّة ممنوحة للبشر العاديين الذين تتوافق أعمالهم العلنيّة مع النموذج الذي وُضع لمجتمع محمد.

علم الكلام كنظام: إشكالية القدرة الإلهيّة

على هذا الأساس، طوّر الأشاعرة، مع نهاية القرن العاشر، نظاماً متكاملاً. وقد كانت المشكلة الرئيسة التي بدؤوا بها هي العلاقة بين قدرة الله والأفعال الإنسانيّة. كان الحلّ الذي قدّمه المعتزلة حلاًّ مفرطاً في تبسيطيّته. ويُقال بأنّ الأشعري نفسه طرح سؤالاً على أستاذه المعتزليّ ([أبي علي] الجبائي)، الذي يقول صراحةً بأنّ الله يُجازي البشر بما يستحقونه، ذلك أنّ البشر يستطيعون اختيار أفعالهم. وقد كان هذا السؤال عن ثلاثة إخوة: كان للأخ الأوّل منزلة عالية في الجنّة، بحكم أنّه عاش طويلاً وقام بالعديد من الأعمال الصالحة؛ وحينها اشتكى الأخ الأصغر، الذي كانت له منزلة أدنى من أخيه في الجنّة بعد أن مات شابّاً ولم تتح له الفرصة ليزداد من الصالحات كأخيه؛ وحين أجابه الله بأنّه كان يعلم بأنّه سيعمل الكثير من السيّئات لو سمح له بالبقاء حيّاً لمدّة أطول، صرخ الأخ الثالث من جهنّم مُحتجّاً أنّ الله لم يقبض روحه مبكّراً أيضاً.

من الواضح أنّه لا توجد طريقة، ضمن حدود المنطق العاديّ، للقول في آنٍ معاً بأنّ الله كلّي القدرة وكلّي الخير. ومن الواقعيّ أكثر أن نكتفي بالقول بأنّ كلّ شيء هو إرادته، من دون تفسير أو تبرير. ولكن، في الوقت نفسه، لا يُمكننا أن ننسب كلّ حركة تحدث في الوجود إلى الله: فعلينا أن نُقيم نوعاً من التمييز بين أعمال الإنسان المسؤول وحركة الحجر وهو يسقط من أعلى. كان الحلّ الذي طوّره الأشاعرة محاولةً لوصف الوضعيّة الأخلاقيّة وصفاً بسيطاً؛ فقد أكدوا أوّلاً بأنّ الخير والشرّ [الحسن والقبيح]، بل وقوانين المنطق نفسها، هي ما شرّعه الله ووضعه، ومن ثمّ فإنّ من الوقاحة أن يحاول البشر محاكمة الله (أو تبرير أفعاله) على أساس المقولات التي صاغها الله لحياة البشر. ومن ثمّ فإنّ الأمور التي تقع مسؤوليّتها على البشر هي قرارات الله الاعتباطيّة. والمسؤوليّة الإنسانيّة ليست، كما يقول

بعض المعتزلة، مَلَكة ينتج الفعل من خلالها (عبر قرار إرادي ضدّ الطبيعة المتأصّلة)؛ بل إنّ الله وحده هو خالق جميع الأفعال مباشرةً، ولكن للإنسان في بعض الأفعال قدرة إضافيّة على **كسب** الأفعال، وهو ما يجعل الأفراد بإرادة الله وكلاء مُختارين ومسؤولين.

غير أنّ نظرية الوجود التي قدّمها الأشاعرة كانت تمثّل حلّاً نظريّاً للمشكلة، وتمثّل أيضاً تعبيراً أساسيّاً عن وجهة النظر التوحيديّة في الطبيعة والتاريخ. لا يتألّف الكون من كيانات، جواهر ثابتة تطرأ عليها الحوادث، تحمل معها طبيعتها التي تنشأ عنها فعاليّتها وتأثيراتها. فهذا القول يعني وجود سبب ثانٍ مع الإرادة المباشرة لله. بدلاً من ذلك، قالوا بأنّ الكون يتألّف من نقاط ذريّة [الجوهر الفرد]، لكلّ منها موقعها، في كلّ لحظة، في الزمان والمكان، والاستمرارُ الوحيد في الوجود هو إرادة الله الذي يخلق هذه النقاط الذريّة خلقاً جديداً في كلّ لحظة. فإذا رأينا جسماً مستمرّاً في وجوده لمدّة من الزمن، فإنّ الله يخلق في كلّ لحظة مجموعة جديدة من النقاط الذريّة التي تتطابق مع ما كان هنا. وتكرار هذه التركيبات والتسلسلات من النقاط الذريّة عائدٌ إلى عادة الله في إرادته، ولكنّها ليست ضروريّة أو مُلزمة له.

في مثل هذا الوجود، لا وجود لشيء اسمه المعجزة: ثمّة فقط عجائب، تخالف المألوف والمعتاد مما يفعله الله عادةً، ولكنّها [أي العجائب] طبيعيّة في ذاتها مثل أيّ حدث آخر؛ أو يُمكننا القول بدلاً من ذلك بأنّ كلّ شيء هو معجزة، وتدخّل فريد لقدرة الله (بناء على ذلك، كان الأشاعرة يقبلون بأيّ مقدار من المعجزات المنسوبة إلى الأنبياء، ولكنّهم في الوقت نفسه لا يُعطون قيمة كبيرة للمعجزات والعجائب في حدّ ذاتها؛ فالمعجزات التي تمثّل دليلاً وحجّةً يجب أن ترتبط برسالة إلهيّة. إذاً ففي النهاية فإنّ الرسالة هي ما يُثبت المعجزة وليس العكس. وقد كان ذلك يعني بأنّ التركيز يجب أن يكون في الاعتراف بنبوّة محمّد على قيمة الرسالة وليس على الإشارات الخارقة). في مثل هذا العالَم أيضاً، لا يُمكن أن تُنسب إلى الأفعال الإنسانيّة أيّ أسباب عضويّة داخليّة أو نتائج؛ ذلك أنّ الأفعال مخلوقات من مخلوقات الله مثل كلّ شيء آخر. ولكنّ الله يُمكن أن يُعطي لأيّ فعل إنساني القيمة النفسيّة التي يُريدها. أخيراً، ففي مثل هذا العالم،

فإنّ المعرفة الوحيدة التي يُمكن الاعتماد عليها هي المعرفة التاريخيّة؛ ومعرفة الحقيقة تنكشف في لحظات تاريخيّة: وهي دوماً معرفة بأحداث فرديّة متعيّنة. أما التعميمات، فمهما كانت مفيدة، فإنّها مجازفة خطرة؛ ولا يُمكن لها بأيّ حال أن تقود إلى معرفة الحقائق النهائيّة حول طبيعة الحياة والكون.

كان لهذه النقاشات الكلاميّة توجّهها المعادي للفلسفة. وعلى الرغم من ذلك، فقد كان علم الكلام محلّ تشكّك في نظر الكثيرين من علماء الفقه وأهل الشريعة بالعموم؛ بل وربّما عند غالبيّتهم. وقد ظلّ علم الكلام، حتّى وقت بعيد بعد أزمنة الخلافة العليا، في موقع ثانويّ في أفضل الأحوال، بالمقارنة بموقع الشريعة في أعين معظم العلماء. إذا كان صحيحاً بأنّ التعميمات الفكريّة لا يُمكن، بحسب هذا التحليل الذرّي للوجود، أن تقودنا إلى شيء، فلماذا سنفكّر كثيراً إذاً؟

٦

الأدب: ازدهار الثقافة الأدبية العربية

(نحو ٨١٣ ـ ٩٤٥) [١٩٨ ـ ٣٣٤هـ]

إذا كان أهل الشريعة والمسلمون الذين جعلوا من التقوى شعارهم ميّالين إلى توخّي الحذر من الارتباط الصريح بالبلاط، وإذا كان الفلاسفة أيضاً، المعتمدون غالباً على رعاية البلاط، يزدرون طرائقه ويحتقرون مسالكه، فإنّ ذلك لم يمنع البلاط من أن يتربّع على قمّة هرم المجتمع الإسلاماتي ككل. ففي البلاط، كانت تتخذ معظم القرارات الحاسمة التي تؤسّس لجميع السياقات السياسيّة والاجتماعيّة، بل والاقتصاديّة، التي تعمل جميع التيارات الأخرى في الثقافة العليا ضمنها. فلم يكن للسلام والازدهار، اللذين مثّلا شرط الإزهار والتفتّح الثقافي الجديد، أن يقوما إلا على أساس الحكومة المركزيّة وحكمها المطلق.

غير أنّ نزعة الحكم المطلق هذه لم تكن تعتمد على القوّة العسكريّة المحضة، وإنّما على التوقّعات الثقافيّة التي تُشرعنها؛ أي إنّها تتطلّب رسوخَ عاداتها في الذهن، بحيث يسعى البشر إلى استعادتها إذا ما وقعت في أزمة أو مرّت بوقت عصيب، بدلاً من أن يشعروا بالمعاناة بسبب قوّتها والسعادة بتعثّرها وترقّب بديل يحلّ محلّها. ومن خلال ذلك فقط، كانت للحكم المطلق الفرصة للتعافي من الهزائم المؤقّتة الحادّة التي تعصف به.
في سبيل الحفاظ على عادات الذهن هذه، لم يكن لسلطة الحكم المطلق أن تعتمد على اعتراف أهل الشريعة المتردّد بها، بل كان عليها أن تعتمد بالأساس على مواقف طبقة واسعة من المسؤولين والبيروقراطيين، وعلى شريحة أوسع من ملّاك الأراضي والتجار الأثرياء، الذين كان المسؤولون

الحكوميّون ينحدرون من بينهم. لم يعقد هؤلاء الرجال آمالهم السياسيّة الكبرى على العدالة الكلّية المُشكلة (إذ كانوا بذلك سيُصبحون في مصافّ الجماهير من العوام)، وإنّما عقدوا آمالهم على نظام أكثر واقعيّة يُمكن أن يضمن الحفاظ على النظام الجيّد الضروريّ لأمن وسلامة ذوي الحظّ والثروة، ولأصحاب الحياة الثقافيّة العليا الذين باتوا يحظون بفضل هذا النظام بحياة جيّدة.

فيما يبدو، فإنّ واقع **الكتّاب** قد اختلف في أزمنة الخلافة العليا، عما كان عليه في الأزمنة الإسلاميّة المبكّرة وعما كان عليه في الأزمنة الساسانية أيضاً؛ إذ لم يعد الكتبة ينحدرون فقط من طبقة النبلاء الإيرانية القديمة، المتجذّرة محليّاً في النظام الزراعي، بل أصبحوا ينحدرون أحياناً من العائلات العربيّة ومن الداخلين الجدد في الإسلام من العناصر السكانيّة التجاريّة والحضريّة، الذين لم يكونوا يشتركون فيما بينهم إلا في عملهم البيروقراطيّ وموقعهم الاجتماعيّ ذي الدخل الجيّد. لم تكن هذه النخبة الثقافيّة والإداريّة ذات أساس مديني وحسب، بل كانت ذات تطلّع كوزموبوليتاني أيضاً. لقد اعترفت هذه النخبة بمُثل العلماء وقيمهم، ولكنّها لم تأخذها بجديّة كبيرة، واعتبرت بأنّ مُثُل الفلاسفة مقصورة على فئة محدودة. يُمكن إدراج ثقافتهم هذه تحت شعار **الأدب**، نمط الحياة المهذّب الذي نشأ حول البلاط وفي مراكز الولايات، والذي أصبح نمطاً يُحتذى به في العديد من الأماكن الأخرى. وفي هذه الثقافة، يُمكن العثور على تلك الأنماط الثابتة من التوقّعات التي تمثّل دعماً صلباً لتقليد الحكم المطلق، المتحرّر من القيود التي تفرضها الذهنيّة الشريعيّة.

حظيت ثقافة **الأدب** في البلاط بانتصاراتها الكبرى الخاصّة التي رسّخت مكانتها وثبّتت دعائمها. في البلاط، كانت أشكال الموضة تُدشّن، وفيه كانت أعظم الإنجازات تُعرض، في أبعاد فكريّة وجماليّة مهمّة في الثقافة التي تجاهلها كلّ من علماء الشريعة والفلاسفة. بحلول زمن الخليفة المأمون، في بداية القرن التاسع، اتخذت هذه الأنماط أيضاً شكلاً كلاسيكيّاً جديداً تمّ قبوله، مثلما حصل مع الولاء الديني الجديد، في مختلف مناطق المسلمين. وفي وجه هذا الشكل الجديد، تلاشت جميع التقاليد السابقة عن

الحياة المهذّبة والأنيقة، حتى تلك التي سادت سابقاً في البلاط الساساني. حمل هذا التقليد الثقافي الجديد عبء الحفاظ على مكانة الحكومة وهيبتها، وبالتالي الحفاظ على استقرار المجتمع بأكمله.

وبقدر ما يصحّ ذلك، بقدر ما يُمكن القول بأنّ الفشل النهائي الذي مُنيت به نزعة الحكم المطلق في الحفاظ على نفسها يُمكن أن يُعزى إلى فشل ثقافة **الأدب** في تأسيس قاعدة ثابتة وراسخة لها في المجتمع. فقد وفّرت أبّهة الخلافة فترةً من الرخاء والنُّعمى التي مثّلت فرصةً يُمكن بناء هذه القاعدة فيها. ولكن، بحلول عهد المأمون، كان الوقت قد بدأ بالنفاد. لقد عملت ثقافة **الأدب** وسط عدد كبير من الصعوبات والمعوّقات؛ وأوّلها هو أنّ هذه القاعدة كان يجب أن تُبنى من دون أن تعتمد بجدّية على أيّ مرجعيّة ثقافية أقدم من الولاء المجتمعي للمسلمين نفسه.

القطيعة مع التقاليد السابقة

في أوروبا والهند والشرق الأقصى الكونفوشي، استمرّ تدريس اللغات الكلاسيكيّة واستمرّت المُثل الثقافيّة التي ظهرت في العصر المحوري في التأثير المباشر على الثقافة العليا في تلك المناطق وصولاً إلى الأزمنة الحديثة. أما في المنطقة الواقعة بين نهر النيل ونهر جيحون، فلم يكن هناك أيّ تقليد كتابي كلاسيكي منذ الأزمنة المسماريّة. وكان لكلّ مجتمع مِلّي تقليده الخاصّ. وبالمثل طوّر مجتمع المسلمين تقليده الخاص. لقد انطلق هذا التقليد من التقاليد السابقة ولكنّه كان يتطلّع إلى لحظاته الخلاقة الخاصّة به، التي اختُبِرت في اللغة الجديدة [العربيّة] والولاء الديني الجديد [الإسلام]. بقيت العناصر المركزيّة للخلفيّة الثقافيّة الإسلاماتية (كما هي الحال في جميع المناطق المركزيّة الأخرى) مستمدّةً من العناصر التي نشأت في موطنها في المناطق الإيرانية ـ الساميّة؛ ولكنّ النصوص الثقافيّة الإيرانيّة ـ الساميّة القديمة لم تعد تُدرّس. لا يقتصر الأمر على نسيان الأعمال الكلاسيكيّة المسماريّة، مثل ملحمة جلجامش، بل تمّ أيضاً تجاهل الأعمال الكبرى للتقاليد النبويّة، هذا إن لم تُنسَ هي الأخرى؛ ذلك أنّ ما تمّ الحفاظ عليه من الإنجازات الثقافيّة منذ العصر المحوري وما تلاه قد تمّ في زيّ إسلامي جديد.

كتّاب الأدب الرفيع الكلاسيكي العربي الأوائل

القرن الخامس والسادس	الشعر العربي ما قبل الإسلام (نمط القصيدة «الكلاسيكية»)؛ شعراء العرب من أمثال امرئ القيس، طرفة، زُهير، وغيرهم؛ تجاور عصور ثقافية ساسانية وبيزنطية مهمة.
أوائل القرن الثامن	الشعراء الأمويون جرير والفرزدق والأخطل؛ ازدهار أسلوب الغزل (مقطوعات الحب الغنائيّة، وازدهار النزعة الغنائيّة بعامّة). عمر بن أبي ربيعة، ت. ٧١٩.
نحو ٧٦٠	وفاة ابن المقفع، مترجم الأعمال الفارسية، ومستشار الخليفة وكاتب النثر.
نحو ٨١٥	وفاة أبي نواس، شاعر البلاط صاحب الأساليب الجديدة، والذي ذمّ الشعر القديم.
نحو ٨٢٨	وفاة الأصمعي، النحوي والمعجمي العربي، الراوية الذي جمع الشعر العربي القديم.
نحو ٨٤٥	وفاة أبي تمام، جامع الشعر العربي القديم، الشاعر المبتكر، الذي حاكى الطراز الشعري القديم.
٨٦٩	وفاة الجاحظ، اللاهوتي المعتزلي، أستاذ المقالة النثرية العربية.
٨٨٩	وفاة ابن قتيبة، النحوي والناقد الأدبي واللاهوتي، كتب النثر بروح أدبية رفيعة؛ ممثل معتدل للأساليب الجديدة.
٨٩٢	وفاة البلاذري، جامع الأحاديث؛ كتب تاريخ الفتوحات العربيّة.
٩٢٣	وفاة الطبري، إمام المفسرين؛ مؤرخ استند إلىٰ مناهج الحديث في تأريخه للمراحل التاريخيّة الإسلاميّة وما قبلها.
٩٥١	وفاة الإصطخري، عالم الجغرافيا، الذي كتب وصفاً للعالم مستنداً إلى عمل البلخي (ت. ٩٣٤).
٩٥٦	وفاة المسعودي، الرحالة، والكاتب المطّلع، والمؤرخ «الفلسفي».
٩٦٥	وفاة المتنبي، آخر الشعراء العظام ضمن الأسلوب الشعري القديم، النموذج الأبرز للبراعة الشعريّة وأساليب الإشارة والتورية الشعريّة.

كانت القطيعة التي قام بها الإسلام مع هذه الاستمراريّة صدًى (على مستوى أكثر شموليّة) للقطائع المشابهة التي قامت بها جميع التقاليد الكتابيّة بين النيل وجيحون منذ الوقت الذي تمّ فيه التخلّي عن التقليد المسماري: ففي هذه الحصريّة التوحيديّة، نَحَتْ جميع المجتمعات الدينيّة الجديدة نحو رفض ثقافة الغرباء/الدخلاء عنها باعتبارها خاطئة وضالّة. وربما كان في رفض بعض المسلمين للثقافة البهلويّة الساسانيّة أثرٌ من كراهيتهم للتقاليد

الأرستقراطيّة الزراعيّة. على أنّ المسلمين كانوا أقدر على القيام بقطيعة شاملة مع الاستمراريّة الثقافيّة بالمقارنة مع المجموعات السابقة، وذلك عائد إلى الدرجة العالية التي تحقّقت بها التطلّعات الدينيّة التوحيديّة الشعبويّة والأخلاقويّة في الإسلام، بخاصّة في شكلها المقترن بأهل الشريعة. في البداية، أسهم هذا الجهد المبذول لتحقيق هذه التطلّعات الدينيّة في افتراق المجتمع الإسلاماتي عن ماضيه، ولكنّه لاحقاً كان هو ما ضَمِنَ للحضارة الإسلاماتية وجودها الخاصّ والمتمايز. كان لهذه التطلّعات دورٌ رئيس في منع الاعتراف بشرعيّة التقاليد الأخرى في الحضارة ككلّ، على الرغم من أنّ ذلك لم يسهم جوهريّاً بأكثر من إضفاء صبغة جديدة على محتوى تلك الحضارة ومضمونها. بهذا الامتناع عن منح الشرعيّة [لاستمراريّة التقاليد الثقافيّة السابقة]، أصبح التقليد الكتابي ضعيفاً وهشّاً، فبات تقليداً تحمله أقليّة، وبات معرّضاً لتأرجح الآراء وتذبذبها. لقد كان الشعور بالنفور الدينيّ من التقاليد الإغريقيّة والسريانيّة والبهلويّة والاغتراب عنها، هو ما منع أعمالها الكلاسيكيّة أن تحظى بمكانة شرعيّة كمرجعيّات ثقافيّة في المجتمع الجديد. إذاً، كان تحقيق الإسلام للمُثُل الجماعيّة الشعبيّة للتقاليد القديمة الأكثر حضوراً هو ما جعله يُؤسّس لحصريّته التي جعلت تلك التقاليد تقاليدَ أجنبيّة وغريبة.

كانت التقاليد الدينيّة الإبراهيميّة الأخرى هي الضحيّة المباشرة للحصريّة الإسلاميّة؛ فقد اتهم محمّد اليهود والمسيحيين بأنّهم أساؤوا تفسير الرسالة الإلهيّة التي جاءتهم. وفقاً للقرآن، فإنّ النصارى قد أضافوا التزامات جديدة من عند أنفسهم لم يفرضها الله عليهم أبداً، مثل الرهبنة، والأسوأ من ذلك أنّهم (أو معظمهم) قد جعلوا من المسيح ومريم موضوعات للعبادة مع الله. أما اليهود، فإنّهم قد جرّوا على أنفسهم أعباء إضافيّة ومرهقة بسبب قسوة قلوبهم المزمنة، فضلاً عن أنّهم قد كتموا البراهين التي يحملها كتابهم والتي تؤيد بعثة محمّد ورسالته، بسبب غيرتهم من أن يحظى سواهم بتفضيل الله. لم يكن للمسلمين إذاً أن يعيشوا بمودّة مع أعدائهم السريّين هؤلاء. ولكن، لم يكن هناك في القرآن ما يدعو إلى الرفض الكلّي لكتبهم.

بين أهل التقوى الأوائل، تطوّرت هذه المؤشّرات إلى إدانة شاملة لأتباع الكتابَين المقدّسَين، وليس فقط لممثّليهم في الجزيرة العربيّة زمنَ

محمّد. **فأوّلاً**، قام هؤلاء بتحريف نصوصهم المقدّسة عبر إخفاء بعض الفقرات وتشويه بعضها ودسّ بعضها الآخر. **وثانياً**، كان علماؤهم، على الرغم من ذلك، قادرين على معرفة اقتراب بعثة محمّد (من كتبهم المقدّسة)، وعرفوا العلامات التي تدلّ عليه، ولكنّ اليهود والنصارى رفضوا الاعتراف بنبوّته بدافع من غيرتهم. ونتيجة لذلك، فإنّ أهل الكتاب، برفضهم الإيمان بمحمّد وبالقرآن في ذلك الوقت، وبمتابعة الأجيال المتتالية منهم لهذا الجحود والإنكار، ليسوا مجرّد جهلة، بل هم مذنبون ومُدانون بإنكار الإسلام والكفر به؛ وإذا كان الإسلام قد تسامح معهم، فإنّ ذلك لا يعني أنّهم شركاء مع المسلمين في العبادة أخطؤوا في بعض الجزئيات، بل إنّ التسامح معهم قد تمّ بأمر الله ورحمته التي لا مردّ لها ولا تفسير. في المقابل، فبدلاً من أن تكون كتبهم منجماً غنيّاً بالمعلومات حول الأنبياء الأوائل الذين يُؤمن المسلمون بهم، أصبحت كتباً يجب تجنّبها باعتبارها كُتباً محرّفةً أسوأ من الكتب التي يكتبها البشر، لأنّ الوحي الصادق فيها قد اختلط بالأكاذيب التي أوحاها لهم الشيطان. وكلُّ ما له قيمة في كتبهم قد وصل إلى المسلمين من قِبَل من دخلوا في الإسلام مبكّراً، الذين نقلوا أخبار التوراة والإنجيل في مرويات الأحاديث، التي هي وحدها ما يُمكن الوثوق به.

فصّل أهل الشريعة المتحمّسون من المسلمين نظاماً/ مدوّنة من القيود الرمزيّة التي فرضوها على أهل الذمّة من غير المسلمين ـ أن يلبسوا أنواعاً معيّنة من الملابس المُهينة، وأن يحملوا شعارات خاصّة تُميّزهم، وعليهم ألا يبنوا بيوت عبادة جديدة، وهكذا ـ وتمّت نسبة معظم هذه القيود، بأثر رجعي، إلى عمر [بن الخطاب]. قام الخلفاء اللاحقون، كالمتوكّل، بفرض هذه القيود على المستوى العملي. مع تضاؤل حجم المجتمعات الذميّة، أصبح الشعور الشعبي للمسلمين آكدَ في تخطئة الأقليّات وإدانتهم. ولكنّ أحد أكثر القيود مصيريّة وأبلغها أثراً كانت مفروضة على المسلمين أنفسهم: فبخلاف المسيحيين، الذين يُمكنهم أن يحتقروا اليهود في الوقت الذي يقرؤون فيه كتبهم المقدّسة العبرانيّة، فإنّ المسلمين، الأكثر اتساقاً مع النزعة الجماعيّة الشعبيّة، باتوا محرومين من قراءة الكتاب المقدّس برمّته. في أزمنة الخلافة العليا، وجد عدد من المفكّرين المسلمين أنفسهم على علاقة وثيقة بزملائهم المسيحيين، وباتوا قادرين على تطوير نقدٍ جدّي للعقائد المسيحية،

وعلى قراءة الأجزاء المترجمة من العهد الجديد. ولكنّ مثل هذه الجهود ظلّت هامشيّة وغير ذات تأثير كبير على التطوّر الكلّي للإسلام.

بناء على ذلك، فعلى الرغم من أنّ جزءاً كبيراً من النصوص الكلاسيكيّة كالكتاب المقدّس ـ النصوص التي تجسّد التقليد النبوي العبراني وتطوّره المسيحي ـ كانت معروفة عند المسلمين ومحلّ احترام بينهم، في الغالب على شكل نصوص متشظية أسطوريّة ومحرّفة، فإنّها قد مارست تأثيرها الأكبر من خلال الاستمراريّة غير الواعية للأنماط الاجتماعيّة أكثر من تأثيرها غير المباشر من خلال التقليد الكتابي (هذا إذا تجاهلنا المواجهة المباشرة لكلّ جيل جديد مع نصوص الوحي الأصلية).

في المجالات التي لا تتصادم صراحةً مع الدين، كانت القطيعة أقلّ حدّة. ولكن، حتى هنا، لم تحظَ التقاليد الأكثر أهميّة بمكانة راسخة. في ثقافة **الأدباء**، بعيداً عن الإسلام نفسه، قامت أربعة تقاليد رئيسة بدورٍ واعٍ. كان **الأدباء** واعين جيّداً بالعروبة، وما يرتبط بها من قيمة رفيعة للغة العربيّة المضريّة وحَمَلتها من البدو، الأعرف بخباياها. ارتبطت العروبة أيضاً، على المستوى النظريّ بالثقافة العليا القديمة لليمن؛ ولكن عملياً لم يبقَ من هذه الثقافة إلا بعض الأبطال والأساطير الهامشيّة. إلى جوار ذلك، كان **الأدباء** واعين بالنزعة الإيرانيّة، المرتبطة بمجد البلاط الساساني وأبّهته وبحكمة الإمبراطور أنوشروان، الذي ولد محمّد في زمانه. وقد كان لهذا الوعي والإدراك آثار كبيرة؛ فقد رفض **الأدباء** صراحةً التقليد السامي الذي تحمله الألسنة الآراميّة المختلفة والمرتبط بالرعيّة والأتباع حتى في أيام الساسانيين (على الرغم من أنّ العديد من الأنماط الكتابيّة/ العالِمة العربيّة والدينيّة وغيرها قد اشتقّت ضمناً من الآراميّة). أخيراً، كان **الأدباء** على علاقة ملتبسة مع التقليد الهيليني، المرتبط بالحكماء القدامى والمرتبط أيضاً (منذ الأيام المسيحيّة) بالوثنيّة.

حافظت الفلسفة والعلم الإغريقي (في ترجماتهما) على قدرٍ من العالميّة، على الأقل كما تحقّق ذلك من قبل بين النيل وجيحون. لم يقم **الفلاسفة** المسلمون أبداً باستبدال الكتّاب القدماء كنقاط انطلاق لهذا التقليد وحواراته. ولكن هذا التقليد لم يكن هيلينيّاً بالكامل؛ وحتى في شكله

المشذّب فإنّ الإسلام كمجتمع ديني لم يكن يمثّل وطناً بالنسبة إليه بالمقارنة مع المجتمعات السابقة؛ فهو لم يشكّل الباعث الفكري الرئيس في الثقافة الإسلاماتيّة.

يُمكن القول بأنّ قلب التراث ما قبل الإسلامي لثقافة المسلمين العرب كان يكمن من عدّة جوانب في التقاليد الآراميّة الساميّة في الهلال الخصيب. ولكن ذلك كان صحيحاً على نحوٍ خاصّ في الجوانب المتعدّدة للتقليد الديني؛ إذ إنّ الإسلام كان تطوّراً للتقليد الإبراهيمي النبوي؛ ولم يتمّ قمع الإحالات المباشرة إلى التراثات الأسبق إلا في مجال الدين. كانت الأدبيات العلمانيّة/الدنيويّة للغات الآراميّة، فيما عدا الأدبيات التي تجسّد تقليد الفلسفة Philosophia، غير مهمة بالمجمل مقارنة بالأدبيات الدينيّة الجماعيّة؛ فقد مثّلت نموذجاً (يصعب الحكم على اتساع نطاقه بالاستناد إلى الأدبيات الآرامية والسريانية التي وصلت إلينا، والدينية في غالبها)، ولكنّه كان محتقراً من الدوائر ذات الامتيازات بوصفه تراث الفلاحين. (ولكن هذا التراث المستمرّ قد جعل منها [أي السريانية] لغة آدم والأنبياء الأوائل).

كانت البهلويّة قد أصبحت لغة ثقافيّة ثريّة في جميع الأبعاد على يد طبقات الحكم الساساني. ولكنّ الكتب الدينيّة للمزديّة كانت مكروهة، ويتمّ تجنّبها أكثر من نظيرتيها اليهوديّة والمسيحيّة (على الرغم من أنّ القرآن لا يُصرّح بهذه الإدانة على نحوٍ أكيد)؛ فقد كان يُنظر إلى هذه الكتب باعتبارها خاطئة تماماً، ويُنظر إلى من يُطالعها أنّه خائن للإسلام. ولكن لم يكن من الممكن إدانة أعمال التاريخ والأدب والعلوم الطبيعيّة بالطريقة نفسها. علاوة على ذلك، فإنّ التقليد البهلوي العلماني هو الذي مثّل الرافد الثقافي الأساس لإضفاء الشرعيّة على نزعة الحكم المطلق في السابق. باسم دولة الخلافة نفسها، التمس بعض المسلمين معاييرها الثقافيّة باعتبارها معايير لا غنى عنها اجتماعيّاً وباعتبارها روائع إنسانيّة لا يُمكن تجاوزها. وهنا، عملت حصريّة المسلمين بشكل أكثر دقّة وبراعة.

لم تلقَ الحركة الواعية [الشعوبيّة]، التي ظهرت للحطّ من قيمة العناصر العربيّة في ثقافة المسلمين، نجاحاً كبيراً (على الأقل في العاصمة). في الحقيقة، ففي الهلال الخصيب كما في الأطراف الجنوبيّة غير العربيّة للجزيرة

العربيّة وفي مصر، كانت العديد من المناطق مُقبلةً على تبنّي نسخة من العربيّة كأساس للغة الشعبيّة السائدة؛ ومع اللغة العربيّة، جاء الفخر بالتراث العربي وازدراء العناصر (الأكثر قرويّة ورجعيّة) التي حافظت على اللسان الآرامي، وكان يُطلق عليهم بازدراء «الأنباط». ولكن، في أماكن أخرى، ظلّت اللغة السائدة غير عربيّة، ولم يستطع البشر العاديّون، الذين أصبحوا مسلمين، أن يُعرّفوا أنفسهم أنّهم عرب بمعنى الكلمة. هنا، تكون النظريّة الثقافيّة أقلّ صلةً، إيجابياً أو سلبياً، من واقع الحياة اليوميّة.

في المرتفعات الإيرانيّة على وجه الخصوص، كانت الألسنة الإيرانيّة هي السائدة، وفي الجزء الأكبر من النجد الإيراني كانت اللهجات المختلفة متقاربة بشدّة إلى درجة تجعل منها لغة أدبيّة فارسيّة واحدة مُتاحة للجميع. وهذه هي اللغة البهلويّة. ولكنّ اللغة البهلويّة الأدبيّة كانت تستعمل على وجه الخصوص من قِبل الكهنة والكتبة البيروقراطيين، وهم العناصر الأدبيّة/ الكتابيّة الأكثر أهميّة في الأراضي الإيرانيّة، الأكثر زراعيّة، من الإمبراطوريّة الساسانيّة؛ وقد كانت تُكتب بطريقة خرقاء وغير موحّدة، حتى أنّ البشر العاديّين كالتجار كانوا يجدونها صعبة على نحوٍ مزعج. علاوة على ذلك، نمت التوقّعات بأن يستعمل كلّ مجتمع ديني، مع لغته الأدبيّة الخاصّة به، نصوصه الخاصّة، التي تُصبح مقدّسة بحكم ارتباطها بالكتابات المقدّسة للمجتمع. وهكذا، فعندما توجّه المسلمون المتحدّثون بالفارسيّة إلى دراسة العربيّة بدلاً من البهلويّة، تحوّلوا إلى استعمال النصوص العربيّة بدلاً من البهلويّة المرتبطة بالفرس؛ وقد انتشرت هذه الفكرة بسرعة باعتبارها ملائمة وألصق بالتقوى في آنٍ معاً. مع نهاية أزمنة الخلافة العليا، حين باتت الفارسيّة تُكتب على يد المسلمين، لم تعد تُكتب بالخطّ البهلويّ، بل بدأت تُكتب على نحوٍ جديد بالأحرف العربيّة، وقد أدّى ذلك عَرَضاً إلى تغيّر في أساليب النطق وفي النحو (وإن لم تكن كبيرة جدّاً)، ثمّ تلا ذلك تغيّر إضافي في طريقة حكيها ونطقها، بعيداً عن النموذج المعياري للغة البهلويّة الأدبيّة. وفي خراسان خاصةً، تحت سلالةٍ حاكمة من الحكّام ذوي الأصول الفارسيّة (الدولة السامانيّة)، أصبحت هذه الفارسيّة الجديدة لساناً أدبيّاً، بخاصّة في الشعر.

ولكنّ النتيجة كانت أن أصبحت البهلوية القديمة تتطلّب تعليماً خاصّاً

حتى بين الفرس. كان الأدب البهلويّ لا يزال مقروءاً بين بعض المسلمين الفرس خلال حقبة الخلافة العليا، ولكنّ صعوبة تعلّمه قد تسبّبت بحالة من الاستياء والشكوى. وبينما تمّت ترجمة بعض النصوص البهلويّة، ليس إلى العربيّة وحسب، بل لاحقاً إلى الفارسيّة الجديدة أيضاً، كانت تقاليد الفارسيّة الجديدة مرتبطة بالمناخ الإسلامي، وهو مناخ لم يكن للموادّ البهلويّة أن تتوافق معه إلا بشيءٍ من التكيّف. وهكذا، قطع المسلمون الفرس أنفسهم لغوياً عن الماضي البهلويّ، وتبنّوا معايير كتابيّة أقرب إلى عربيّة المسلمين منها إلى الفارسيّة السابقة على ظهور الإسلام.

بخلاف نظيره الإغريقيّ، ألهم التقليدُ البهلوي التقليدَ الأدبي الإسلاماتي في العديد من المجالات التي تحظى باعتراف وتقدير، بخاصّة في حياة البلاط وفي المجال الأدبي؛ ومن ثمّ فإنّه قد وسّع نطاق السكان الخاضعين لتأثيره. ولكنّه لم يفعل ذلك في شكله الأصليّ وإنّما في مظهر جديد. مثل الإغريقيّة، فقد أسّست البهلويّة مكانةً قويّةً لنفسها، سواء بنصوصها الأصليّة أو المترجمة، فكان يُفترض بالرجل المتعلّم أن يكون على دراية بنصوصها الكلاسيكيّة؛ وبخلاف الإغريقيّة، لم تعشِ البهلويّة (بعيداً عن الترجمات المتكيّفة لها) طويلاً في زمن الخلافة العليا حتى بين الفرس، باستثناء ما كان مرتبطاً بالأغراض الدينيّة عند المزديين.

إنّ النتيجة المترتّبة على ذلك، أنّه بخلاف أوروبا والصين وحتّى الهند (التي تُظهر فيها نصوص الفيدا والأوبانيشاد روحاً مختلفة عن الشيفيّة والفايشنافية)، لم يعد ثمّة اتصال مباشر في الحاضرة الإسلامية بالأعمال الإنسانيّة الكبرى العائدة إلى المراحل ما قبل الملّية في العصر المحوري. وهكذا تمّ استبعاد الرؤى الإنسانيّة المتوفّرة في قصّة الملك داوود في سفر الملوك في الكتاب المقدّس لصالح الكلاسيكيات التي ترتبط بالولاء للمسلمين. بعيداً عن التقليد الفئوي للفلاسفة، لم يكن هناك تراث كلاسيكي يتجاوز المجتمع أو أصله الكامن في الوحي. (أما الشعر العربي السابق للإسلام، الذي تمّ الحفاظ عليه، فإنّه لا يصلح لملء هذا الفراغ وأداء هذا الدور، إلاّ بقدر ما تصلح النيبلونغن(*) لأداء هذا الدور في الثقافة الجرمانيّة

(*) وهي ملحمة شعريّة مجهولة المؤلّف (أو المؤلّفين) كُتبت في القرن الثاني عشر بالجرمانيّة =

التي رفضت اللاتينيّة). لقد بلغت النزعة الجماعيّة الشعبويّة ازدهارها الكامل في المنطقة. ربما تعود هذه الخصائص المُميّزة للحضارة الإسلاماتية، والفريدة في المعمورة إلى الفقر الروحي النسبي لها بالمقارنة مع الحضارات الكبرى المعاصرة لها؛ ولكنّها في المقابل ربما تعود إلى قوّة فريدة مكتفية ذاتياً وإلى اكتمال ثقافي: وهي القوّة التي أدّت في القرون اللاحقة دورها في توفير شروط الإمكان لأن تتمدّد الحاضرة الإسلامية على طول نصف الكرة الأرضيّة من دون أن تتعرّض لخطر فقدان جذورها الثقافيّة المحليّة أو تدمير التضامن بين أبناء مجتمعها المترامي الأطراف(١).

تثقيف الأديب

كانت جميع الموارد الثقافيّة تتوافد من أنحاء الحاضرة الإسلامية وتتركّز في ثقافة **الأدب** في البلاط. وكان **الأدباء** هم من حازوا مجموعة متنوّعة وبديعة من الموارد التي تُمثّل عالم الزينة والرفاه في المجتمع. ومع وجود مَلَكيّة قويّة تضبط النظام العام، تمتّع المستفيدون من البلاط بحياةٍ ذات نكهة ومذاق خاص.

إذا كان للمرء أن يُميّز بين قطبي نقيض تتوزّع بينهما معاييرنا في الحكم على قيمة الحياة الإنسانيّة، فتكون العلاقات الأخلاقيّة بين البشر هي صاحبة الأولويّة في القطب الأوّل، وتكون الجودة والمعايير الرفيعة في التعليم والفن

= الوسيطة، وتعود إلى تقاليد شفوية قديمة تمتدّ إلى القرن الخامس الميلادي، وهي أوّل الملاحم البطوليّة في الجرمانيّة (المترجم).

(١) إننا لا نمتلك دراسات كافية حول عمليّة تحوّل الثقافة العليا من اللغات القديمة إلى العربيّة، بخاصّة فيما يتعلّق بحالة التقاليد المختلفة في الأزمنة الساسانيّة. ثمّة بعض الدراسات حول التحوّل من الإغريقيّة (لا تقتصر على العلوم الطبيعية والميتافيزيقا)، بخاصّة دراسات بيكر وفون غرينباوم وكرايمر التي أشرنا إليها في الهامش رقم ٨ في التوطئة العامّة [في الكتاب الأوّل]. لرودي بارت دراسة حول هذه الموضوع وهي تستحقّ المباحثة: Rudi Paret, *Der Islam und das griechische Bildungsgut* (Tübingen: [n. pb.], 1950).

يُمكنني أن أضيف بأنّ أيسر دراسة يُمكن الاطلاع عليها بالإنكليزيّة هي دراسة دي لاسي أوليري، **مسالك الثقافة الإغريقيّة إلى العرب** [مترجم إلى العربيّة]. ومثل غيره من أعمال أوليري، تشوب دراسته بعض الأخطاء في المعلومات والأحكام، ولا تُضيف كثيراً إلى ما قاله المؤلّفون المعتمدون حول العلوم العربيّة. انظر:

De Lacy O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs* (London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1949).

وحسن التقدير للموارد الإنسانيّة هي صاحبة الرتبة الأعلى في القطب الثاني، فإنّ أهل الشريعة كانوا في جهة القطب الأخلاقي، في حين كان **الأدباء** أقرب إلى القطب الثاني. بالنسبة إليهم، فإنّ ما يهب لحياة الإنسان قيمتها هو الدرجة التي تُصقل فيها النفس وتُهذّب وتتثقّف لتتمكّن من الاستفادة جمالياً من الثروة والراحة. نادراً ما كان المسلم يقول ذلك صراحةً، ولكنّ هذا المثال والنموذج عن النبالة كان متضمّناً في أخلاق أرسطو، وقد كانت أخلاق أرسطو، من بين الكتابات الفلسفيّة، هي ما حظي - بقليل من التكييفات العربيّة - بإعجاب **الأدباء** والذيوع والانتشار بينهم. وبينما تطلّع العلماء إلى الأرومة الأخلاقويّة والشعبويّة في الماضي الإيرانيّ - الساميّ وأعادوا صياغتها، فقد تطلّع **الأدباء** إلى الأرومة المقابلة في ذلك الماضي وأنتجوا ثقافة جديدة من روحها.

ولكنّ الأدب في أزمنة الخلافة كان مختلفاً فيما يبدو عما كان عليه في الأزمنة الساسانيّة، لا في لغته وحسب، بل في روحه العامّة أيضاً. فمن الواضح - إذا حكمنا بناءً على القصص القديمة التي تمّ حفظها ونقلها - بأنّه كان أقلّ اكتراثاً بالشخصيات الأسطوريّة المحلية مما كان عند الساسانيين، وكان أكثر تمركزاً واعتماداً على المدينة، وأكثر كوزموبوليتانيّة. حاول **الكتّاب** الأكثر مثاليّة، متبعين نماذج سابقة، أن يربطوا بين ثقافة الأدب وبين الولادة والتنشئة، وعلّموا بعضهم البعض ازدراء التجار محدثي النعمة. ولكنّ ذلك كان تجاهلاً لحقائق الحراك الاجتماعيّ. فالأدب لم يعد يستلزم تجانس طبقة النبلاء الساسانيّة، كما أنّه لم يعد يُنتج تجانساً مشابهاً جديداً معتمداً على ملاك الأراضي ومكرّساً لسلطان الخليفة.

إلى حدٍّ بعيد، كان **الأدب** طريقة حياة طبقة مخصوصة من الإداريين والمسؤولين المعتمدين في النهاية على سلطة الخلافة. وقد كان **الأديب** يمتهن أعمال السكرتاريّة وأعمال الموظفين الكتبة والإدارة البيروقراطيّة. ولكنّ **الأدب** كان ينمو بقوّة عند التجار الميسورين وعند كلّ من يطمح لمواكبة العصر والتقدّم فيه. كان التثقيف الأدبي يتضمّن بالأساس توليفة شاملة من عناصر الثقافة العليا، وقد منح مكانة خاصّة لتعاليم أهل الشريعة ومتطلّباتهم، وأعطى درجة من التقدير والاحترام للعلماء. بدورهم، اهتمّ العلماء بتنمية المكاسب الاجتماعيّة وصقلها، وباتوا أكثر حضوراً في

البلاط. كان من الضروري أن يمتلك **الأديب** معرفة ولو بسيطة **بالفلسفة**، ولكن، كان للأدب روحه الخاصّة التي لا تُخطئها العين.

أعطى **الأدب** موقعاً مركزياً للأدب العربي، بخاصّة الشعر والنثر المسجوع، إذ حظي الأدب العربي بقيمة وموقع لا ينازعه عليه أيّ فنّ آخر. كان للشعر المنطوق أن يرفع من شأن صاحب الثقافة والتهذيب إلى درجةٍ لم تكن لأيّ فنّ آخر، وكان ثمّة طبقة من الفصحاء الذين توكل إليهم مهمّة تنقيح الكلمات والمعاني. كان على **الأديب** أن يكون عارفاً باللغة العربيّة المضريّة المعياريّة. فالقدرة على الحديث الجيّد، والكتابة الجيّدة، كانت هي الشيمة الأبرز الدالّة على حسن التنشئة والتثقيف وعلى حسن المعشر بين الرجال. وكان ذلك يعني أوّلاً معرفة الدقائق النحويّة للغة المضريّة (وهذه الأمنية لم تكن مقصورة على غير العرب وحسب، بل أيضاً على العرب الذين بدأت لهجاتهم العاميّة تنزاح عن عربيّة القرآن)؛ ثانياً تأتي المعرفة الواسعة بالألفاظ والمعاني. في كلّ تأليف شعري، بل وفي كل محادثة، كانت البراعة اللغويّة التي تتجلّى في وضع الفكرة الصحيحة بأذكى طريقة ممكنة أمراً مثارَ إعجاب واحترام؛ وكانت البلاغة تُزيّن المشهد كما يُوشّى الرداء بالزخارف وكما تُنسّق ورود الجنائن. ولهذا السبب، فإنّ علوم النحو التي تطوّرت بين علماء الشريعة في الكوفة والبصرة على وجه الخصوص، قد أصبحت تحظى بأهميّة اجتماعيّة كبرى باعتبارها جزءاً من أدوات الإنسان في العالم.

ولكن، إضافة إلى الاضطلاع باللغة، كان على **الأديب** أن يعرف القليل عن كلّ ما يُثير الاهتمام والفضول. فالرسالة الرسميّة المثاليّة، مهما كانت فارغَة المضمون، يجب أن تُكتب بطريقة لامعة وأنيقة. تدريجيّاً تطوّرت هذه المعايير، وأصبحت أساليب بعض الأفراد نماذج تُحتذى ثمّ يتمّ تجاوزها إلى نماذج جديدة. في النهاية، أصبح من المعروف والضروري أن تُزيّن كلّ الرسائل الرسميّة الجديّة بالسجع والنهايات الرنانة. ويجب أن تُزيّن كلّ التأليفات المهمّة بالاقتباسات الشعريّة وأن توضّح بالإحالات ليسهل فهمها وينفكّ غموضها. كانت حياة التقوى والرصانة محمودة عند معظم **الأدباء**؛ على أنّ القيمة الأعلى عندهم كانت لرقّة نمط الحياة وبراعة الأسلوب الأنيق في استعمال العبارات. وكلّ من يتمكن من إثبات براعته الأدبيّة كان يضمن فرصةً جيّدة في مجتمع البلاط.

ما يجب على الأديب معرفته: التاريخ والجغرافيا

نظرياً، يجب أن يكون لجميع أنواع الدراسات دورٌ في تغذية ثقافة الأدب متعدّدة الجوانب. ولكن، كان ثمّة أشكال قائمة من التمييز بينها. فالدراسات الأدبيّة بالعربيّة والدراسات المرتبطة بقانون الشريعة (بما في ذلك التاريخ) كان يُطلق عليها العلوم «التقليديّة» أو «النقلية»، لأنّها تعتمد على المعلومات التاريخيّة حول الأحداث والظروف التي لن تتكرّر (حتّى النحو العربي، على سبيل المثال، كان يعتمد على ما كان يقوله العرب في زمن محمّد وليس على شيء غير ذلك)؛ في بعض الأحيان كان يُطلق عليها الدراسات «العربيّة» بسبب الدور المهم الذي تؤديه المعرفة بالعربيّة فيها. في الطرف المقابل، كانت تقوم الدراسات «العقلية» أو «غير العربيّة»، مثل العلوم الطبيعيّة، التي يُمكن (من حيث المبدأ) أن تتطوّر من الصفر على أساس التجربة المتوفّرة والمتاحة في كلّ زمن من الأزمان، والتي كان من المعلوم بأنّها قد تطوّرت بلغات ثقافيّة سابقة. عادةً ما كان للدراسات «العربيّة» المكانة العليا لدى الأدباء، وذلك لأسباب أدبيّة ودينيّة أيضاً.

على الأدباء الأتقياء إذاً أن يغرفوا ما استطاعوا من فقه الشريعة المتحصّل في زمانهم. وقد كانت المعرفة الفقهيّة أمراً عمليّاً ضروريّاً لكلّ من الأفراد وموظّفي الدولة؛ ذلك أنّ الفقه كان هو الأساس الرسمي والمعترف به للنظام الاجتماعي؛ كما أنّ معرفة الفقه كانت تتضّمن التقوى بالضرورة. في الوقت نفسه، على الأديب أن يحوز معرفة واسعة بالتاريخ (والجغرافيا)، وعليه أن يعرف الأخبار المشهورة والأقوال الذائعة التي يُمكن أن تُقتبس أو يُشار إليها؛ كما كان عليه، بطبيعة الحال أن يعرف السوابق التي حصلت في البلاط. أخيراً، عليه أن يُلمّ بالعلوم الطبيعيّة إلماماً معقولاً. وفوق ذلك، عليه أن يوسّع معرفته ودرايته بالشعر، وهو ما يتضمّن المعرفة بقواعد السلامة الشعريّة التي طوّرها النحاة، وحفظ أكبر قدر ممكن من الأبيات الشعريّة ليستحضرها في المناسبات الملائمة لها. كما أنّ معرفة المختارات الشعريّة، والمسح الموسوعي للعلوم والمعارف المتوفرة، والفهارس الوصفيّة للكتب، كانت كلّها أموراً تساعد الأديب ليبقى على صلة راهنة بمعارف عصره.

لم تكن معارف الأديب، أيّاً كان مجالها، منفصلةً عن اهتمامه بالأدب الرفيع. فحين يدرس الأديب علم الأحياء على سبيل المثال، لا يكون مهتمّاً

بتعلّم بنية الكائنات العضويّة بقدر ما يكون مهتمّاً بمعرفة الأشياء الغريبة التي يُمكن أن تُقال في هذا العلم. فاهتمام **الأديب** بالحيوانات يندرج في سياق أقرب إلى «صدّق أو لا تُصدّق» منه إلى سياق محاضرة في «علم الحيوان»، فمحطّ اهتمامه هو العناصر الجماليّة التي يمكن للأدب فيها أن يُحيل إلى عالم الحيوان. كانت جميع المعارف إذاً وسائلَ لإثراء الأدب وتجميله.

كانت الكتابة التاريخيّة ـ التي يُمكن من خلالها تقديم العديد من الأمثلة المفحمة أو المثيرة التي تضفي لمسةً من الحيويّة على جميع المسائل ـ شائعةً بعدّة أشكال تُوضّح الاتجاهات المختلفة التي توجّه تفكير **الأدباء**. يقرأ **الأديب** التاريخ بأنواعه المختلفة التي يستعملها العلماء. وأبرزُ أشكال التاريخ هذه كانت سجلات الحوليات السنوية التي تدوّن ما يجري في كلّ سنةٍ من أحداث، وهو شكل انتقل من التواريخ السريانيّة وتمّ تطويره وتعديله (كما فعل الطبري) مع إضافة عمليّة إسناد الروايات وإضافة توجّه إسلامي ما. كان هناك أشكال أخرى أقلّ أهميّة **للأدباء** وإن كانت تخدم احتياجات خاصّة بالشريعة: كالمصنّفات التي تُؤرّخ سير المسلمين البارزين بالأجيال بدءاً بجيل صحابة محمّد، أو مصنّفات تاريخ العقائد التي تُسجّل أقوال المذاهب المختلفة. ولكنّ أنواعاً أخرى من التاريخ، تلك التي يتخلّلها التأثير الأدبي وتعتني بتوجّهات البلاط كانت هي الأكثر أهميّة **للأدب**. على سبيل المثال، فإنّ قصص معارك العرب: التي يتناولها جلّ الشعراء، والتي حُفظت بالتقليد الشفويّ (ثمّ قُيّدت بالكتابة)، قد ولجت إلى العالم الذهني **للأدباء**، باعتبارها مرتبطة بالشعر وبالتاريخ معاً. لم تكن استمراريّة هذه التواريخ العربيّة القديمة مستمدّة من السجلات التاريخيّة لمجتمع محمّد، مثل تواريخ أهل الشريعة، وإنّما كانت مستقاةً من أنساب العرب.

لم يكن لهذا التاريخ القصصي، النابع من الماضي العربيّ القديم، أهميّة كبيرة. ففي الوضعيّة الحضريّة، كان تاريخ الملوك هو ما يشعّ بالوميض ويحفل بالإثارة. أما تاريخ الإغريق (الهامشي جغرافياً للمنطقة) فلم يكن معروفاً فيما يبدو إلا من خلال الصورة المشوّهة التي قدّمتها المصادر المسيحيّة المتأخّرة. أما التقليد التاريخي العبراني الكتابي، الموغل في الزمن القديم، فقد كان كذلك معروفاً من خلال الروايات الشفويّة المجتزأة من الأشخاص الذين تحوّلوا من اليهوديّة إلى الإسلام. أما التاريخ الساسانيّ فقد

كان أكثر حضوراً وأكثر احتراماً، وقد تمّ نقله إلى لغة البلاط الجديدة، العربيّة. لا يرتكز التاريخ الساساني على تطوّر المجتمع ولا على الغزوات والمعارك القَبَليّة، وإنّما على عهد الملوك الأبطال. وقد كانت هذه الشخصيات تُصوّر في قالب الشخصيات العظيمة التي تجسّد النظام الاجتماعي بأكمله، طبقاً للمفهوم الإيراني القديم عن الحكم الملكيّ المطلق. فالملك الجيّد يأتي بعهد مبارك، والملك الضعيف أو الشرير يجرّ على شعبه الكوارث والدواهي. إضافةً إلى العناصر الأخرى التي تمّ إدخالها من النثر الفارسي، تمّ إدخال هذا التقليد التاريخي، لا إلى التعاليم والأدب العربي وحسب، بل إلى كلّ الآداب الإسلاميّة لاحقاً من خلال لغة الفرس المسلمين.

في بعض الأحيان، كانت المواقف التاريخيّة للساسانيين تتغلغل في المواد التاريخيّة الآتية من المصادر الأخرى. لقد تمّ التنسيق بصعوبة بين التقليد الساساني الإيراني والتقليد الكتابي للهلال الخصيب ليُشكّلا معاً مادة التاريخ ما قبل الإسلامي؛ فقد بات يُنظر إلى الرجل الإيراني الأوّل على أنّه آدم، وبات يكتسب من ثمّ صفاتٍ ملوكيّة؛ وأصبح سليمان إمبراطوراً عظيماً مثل أبطال الأساطير الإيرانيّة. غير أنّ وجهة النظر الساسانيّة ظلّت فقط واحدةً من روافد الكتابة التاريخيّة.

من هذه الخلفيّة، تطوّرت جملة من المقاربات التاريخيّة الإسلاماتية، والمتوافقة مع الاحتياجات الخاصّة **بالأدباء**. يُمكننا أن نلحظ بأنّ أسلوب الإسناد، الذي يُفضّله العلماء، ظلّ حاضراً حتى في المواد التاريخيّة التي هيمنت عليها مقاربة البلاط. وقد قدّم البلاذري (ت. نحو ٨٩٢) في عمله التاريخيّ الدقيق عدّةَ طرق لدراسة التاريخ، وقد درس تاريخ المسلمين من زاوية نظر أكثر علمانيّة بالمقارنة مع معاصره الأصغر سنّاً الطبري. فقد كتب البلاذري تاريخاً كبيراً للفتوحات العربيّة **[فتوح البلدان]**، منظّمة كسلسلة من الدراسات المفصلّة لكلّ منطقة مفتوحة، وضمّن ذلك مجموعةً من الوثائق التي نقلها حرفيّاً أو أوجزها. وبالعلاقة مع الفتوحات، قدّم البلاذري كميّة وفيرة من المعلومات حول الإدارة المحليّة؛ وهي معلومات مهمّة على نحو خاصّ، لأنّ الحالة الإداريّة والضرائب المفروضة على منطقة أو أخرى كانت تعتمد جزئيّاً على

حيثيّات شروط الاستسلام التي جرت بين سكان المنطقة والمسلمين. كما قام البلاذري بدراسة شاملة لعائلات المسلمين الكبرى [أنساب الأشراف] ـ مرتّباً إياها بحسب طبقات النسب (مثل المتخصّصين في علم الأنساب)، ولكنّه وثّق قدراً جيّداً من المعلومات الشخصيّة ولم يكتفِ بترتيب الأجيال تباعاً إلى محمّد كما فعل الآخرون ـ وضمّن في ذلك معلومات عامّة مهمّة، ولم يتجاهل تفاصيل الإدارة المركزيّة، حين تناول الأشخاص الذين أصبحوا خلفاء. كان هذا الترتيب بحسب العائلات مناسباً بشكل خاص لأولئك الذين يعوّلون كثيراً على النسب وينظرون إلى تقاليد العائلة بوصفها المحفّز الأساسي للولاء وبوصفها ما يحثّ الأحفاد على التمسّك بالمعايير الرفيعة لأجدادهم.

أما علي المسعودي (ت. ٩٥٦) فقد مثّل رغبة أكثر وضوحاً لمعرفة تفاصيل المعلومات الغريبة من كلّ مكان وجمعها ومزجها مع حكاياته التاريخيّة، التي تترتّب بحسب عهود الملك على نحوٍ متسلسل زمنيّاً، وتتضمّن مسحاً جغرافيّاً وفلكيّاً، كما تتضمّن جميع الحقائق المهمّة عن العالم، التي يستطيع **الأديب** أن يُدبّج بها محادثاته ورسائله الرسميّة. لم يقدّم المسعودي نكهة أدبيّة خاصّة وحسب، بل جسّد عمله أيضاً رؤية فلسفيّة تتجاوز الحدود الطائفيّة والمجتمعيّة في الزمان والمكان، بفضوله العلميّ وحسن تقديره.

كثيراً ما كان يتمّ التعامل مع الجغرافيا بوصفها حقلَ دراسةٍ مستقلاً. وقد كانت مفيدة للأغراض الإداريّة (والتجاريّة)؛ بل إنّها كانت مهمّة لدراسة رواة الأحاديث، الذين يجب أن تُعلم مواقع ولادتهم أينما كانت. وفوق ذلك من وجهة نظر أدبيّة فإنّ الجغرافيا يُمكن أن تُقدّم كنزاً للفضول الباحث عن الغرائبيات.

يُمكن دراسة هذا الموضوع [الجغرافيا] من زاويتَي نظر. تبعاً للتقاليد الإغريقيّة والسنسكريتيّة القديمة، يقسّم العالم بحسب خطوط العرض والطول (تبدأ خطوط الطول أحياناً من الجزر الغربيّة في الأطلسي، وأحياناً من أوجاين، موقع المرصد الرئيس في وسط الهند). تمّ تحديد سبعة «أقاليم» بناءً على خطوط العرض (لكلّ منها مناخه الخاصّ) بين خطّ الاستواء

والقطب الشمالي، وهو ما يُقابل المناطق الثلاث عندنا(*). تمّ تحديد الموقع الدقيق لعدد من المدن فلكيّاً بأكبر دقّة ممكنة آنذاك. قامت هذه المدرسة الجغرافيّة (التي تبعت الإغريق وبقيت تعاني هي الأخرى من عجزهم عن قياس خطوط الطول بدقّة قبل زمن الساعات الدقيقة) بتضخيم طول البحر الأبيض المتوسّط، إذ صار طوله مساوياً لطول المحيط الهندي، الذي ينتهي عند إفريقيا، التي تمتدّ إلى الشرق بدلاً من أن تنزل جنوباً(**) من القرن الصومالي (على الرغم من الاحتجاجات المتكرّرة من البحّارة الذين لم يكن العلماء الجغرافيّون يعترفون بهم). ومع ذلك، فقد أضاف الجغرافيّون الكثير من التفاصيل إلى ما أنجزه الإغريق.

بغضّ النظر عن هذا الفشل في الحساب الدقيق، كان المسلمون المتعلّمون يمتلكون فكرة واضحة عن الأبعاد الجغرافيّة الموضوعيّة للمركّب التاريخي الأفرو ـ آسيوي. وقد تمّ التعبير عن ذلك في دراسة الجغرافيا من زاوية النظر الثانيّة، وهي زاوية نظر أقلّ تجانساً مع النزعة الرياضيّة للفلاسفة، ولكنّها أكثر عمليّة للأهداف الأدبيّة والمعرفيّة العامّة، بل وربما تكون أكثر واقعيّة. تبعاً لرجل من بلخ [وهو أبو يزيد بن سهل البلخي] كتب عن الجغرافيا في وقت مبكّر (معتمداً بالأساس على الأدبيات السابقة)، قام العالِم الأصطخري (ت. ٩٥١) من منطقة فارس بوضع وصف شامل للعالم (بخاصّة لأراضي المسلمين) اعتماداً على أسفاره الواسعة والكثيرة، كما اعتمد على دراسات الأفراد المختلفة للمناطق الجغرافيّة. تمّ تحديد مواقع المدن في الخرائط بحسب طول مسافة السفر بينها؛ مع إشارة إلى الغرائب التي قد يراها السائح في كلّ منطقة (والتي غالباً ما تُنقل إليه أخبارها، ويُضيف إليها لونه الخاصّ). وقد تمّ تقليد أسلوب العمل هذا وإضافة تحسينات مختلفة عليه من قبل جغرافيين لاحقين. كانت الخرائط تظهر بشكل خام وبدائي، من دون أن تتقعّد بالرسم الدقيق. ودرَج نموذج رسم الخرائط على نحوٍ إجمالي وعامّ: فعلى سبيل المثال، قد

(*) أي المنطقة الاستوائيّة والمداريّة المعتدلة والقطبيّة الشماليّة (المترجم).

(**) انظر أمثلة ذلك في صورة العالم للإدريسي والاصطخري وخرائط الصفاقصي والجيهاني في حسين مؤنس، **أطلس تاريخ الإسلام** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، [د. ت.]). وفيه ـ إن شئت ـ خريطة توضّح تقسيم الأقاليم السبعة كما رآها البيروني (المترجم).

يظهر البحر الأبيض المتوسّط بشكل إهليلجي أو حتّى دائري.

تبعاً للتقليد الإيراني القديم، مع إضافة بعض التحسينات، قسّم هؤلاء الجغرافيّون العالَم المأهول (الأراضي الممتدّة في أفرو ـ أوراسيا) إلى عدد من المناطق الكبرى [يُسميها ياقوت الحموي في **معجم البلدان** الكشورات السبعة]، وعادةً ما كانت سبعاً (استجابة لـ«القارات» ـ وهي ثلاث في العالم القديم ـ ولا تزال تُستعمل كوحدات اعتباطيّة في الجغرافيا الغربيّة الحديثة). وقد عيّنوا مجموعة من الخصائص المميّزة لكلّ واحدةٍ من هذه المناطق. في مركز هذه المناطق، كانت مملكة العرب والفرس، الذين يُنظر إليهم باعتبارهم الأكثر نشاطاً وأوّل من اعتنق الإسلام. وتحيط بهم منطقتا الحضارتين العظيمتين: حضارة الأوروبيين (الروم والبيزنطيين)، والهنود، اللتين يُنظر إليهما بوصفهما مواطن الفلسفة القديمة. (غالباً، لم يكن يتمّ الفصل بين «الفرنجة» في غرب أوروبا والبيزنطيين الذين كانوا أصحاب القيادة الثقافيّة التي يتبعها الفرنجة، وكذلك لم يكن هناك تمييز أو فصل قائم في المنطقة الهنديّة الواسعة). كانت المناطق السبع ـ للشعوب ـ تشمل مجموعات مختلفة؛ إذ يستوطن الترك وسط أوراسيا، ويستوطن السودان إفريقيا جنوب الصحراء، وأخيراً يأتي الصينيون الذين كانوا معروفين بمهاراتهم التقنيّة كصنّاع وفنانين. بالغ المسلمون في تقدير قوّتهم العسكريّة وتعاليمهم وموقعهم بين البشر، ولكن في القرون التالية كان يتمّ التقارب مع الحقيقة الواقعيّة بناء على إحساسهم بأهميّتها. خلاصة القول أنّ المسلمين كانوا يمتلكون صورة أكثر واقعيّة عن العالم بالمقارنة بأيّ تقليد حضاري آخر آنذاك(٢).

الشعر بوصفه مهارة من الطراز الأوّل

إذا كان الأدب literature هو الفنّ المتوّج عند العرب، فإنّ **الشعر** كان هو المتوّج بين الآداب. لقد كان الشعر هو التركة الرئيسة للتقليد الثقافي العربي القديم، الذي طبع طرائقه وأساليبه في اللغة العربيّة المضريّة. أيّاً كان

---

(٢) إنّ التصوّرات الإسلاماتيّة عن الجغرافيا بكلّ ما يعتورها من نقص كانت أقلّ تضليلاً من تصوّرات الغربيين آنذاك، التي لا تزال آثارها البغيضة حاضرةً في العلوم الحديثة. انظر القسم المخصّص لاستعمالات الألفاظ في دراسات تاريخ العالم في المقدّمة.

موقع الشعر في البهلويّة في الثقافة الساسانيّة، فإنّ الموقع المركزي للشعر العربي في الثقافة الإسلاماتية يساعدنا في فهم الفجوة بين الثقافتين وإدراكها.

كان الشعر يُردّد ليُغنّى ـ بالألحان التقليديّة ـ في العلن، ولم يكن يُكتب (من حيث المبدأ) لكي يُقرأ أو يُدرس. علينا أن نستحضر ذلك حين نحاول أن نُقيّم تأثير الشعر. فهو لم يكن رسالة شخصيّة من الكاتب إلى القارئ، بل كان يتكئ على الكلمات القويّة العارمة، التي لا تستطيع العبارات النثريّة أن تعبّر عنها بنفس الحيويّة. لقد كان الشعر تعبيراً جميلاً ورشيقاً عن العواطف والمشاعر التي يشترك الجمهور في انتظار تذوّقها والاستماع إليها؛ ومن ثمّ فإنّ شكل الشعر كان موجّهاً نحو ذلك، ليبقى الانتباه مشدوداً إلى التفاصيل التي يُقدّمها الشاعر من دون أن يتشوّش بمقاربة كلّية غير مألوفة. وبالمثل، يجب أن يكون الموضوع مألوفاً إلى درجة كافية تتيح لكلّ مستمع أن يُركّز ويلاحظ الطريقة التي يتمّ التعبير بها عن الفكرة من دون أن يتوه ويتشتّت بتتبّع المعاني المتشعّبة للفكرة نفسها. وقد كان هذا صحيحاً حتّى في الشعر التعليمي، الذي يقوم على تطبيق النصيحة الحكيمة القائلة بأنّ الهدف ليس تقديم فكرة جديدة، بل تقديم فكرة قديمة ومُجرّبة بطريقة ذكيّة تجبر القارئ على تذكّرها.

من ثمّ فإنّ الشعر هو التأليف اللفظي المكثّف داخل حدود شكليّة. يُمكننا أن نعتمد مصطلح «الشعر» لوصف أيّ نوع من التأليف، ضمن أيّ تقليد لغوي، يدعو إلى أعلى درجة من التكثيف والتقيّد بالشكل. إنّ هذا النوع من التأليف المكثّف مناسبٌ للعبارات الرمزيّة الاستيهاميّة التي نصفها بأنّها «شعريّة» بالمعنى العام والفضفاض للكلمة. ولكنّ ذلك عائد جزئياً إلى توقّعات القارئ التي ظهرت من هذا الشكل الثابت. إذاً، فإنّ استمراريّة الشكل وثباته هي جزء من عمليّة التواصل نفسها: وهو شكل مفروض، لا من خلال أعراف غير مُفكّر فيها، وإنّما من خلال منظورٍ إنسانيّ دقيق. في الإنكليزيّة الحديثة، بتنا مُعتادين على التساهل مع المتطلّبات الشكليّة للإيقاع والوزن ومواضيع الشعر المحدّدة سلفاً. ولكننا لا نزال نمتلك بعض المتطلّبات الدقيقة، على الأقل فيما يتعلّق بالإيقاع العام وموضوع القصيدة. في العربيّة (بالعموم قبل الأزمنة الحديثة) كانت هذه المعايير أكثر صرامة في معظم النواحي. في العربيّة الكلاسيكيّة، لا تشمل الضوابط الشكليّة للشعر

الإيقاع والتفعيلات وحسب، بل تحدّد أيضاً عدد التفعيلات في كلّ بيت شعري، كما أنّ الضوابط تشمل أغراضاً ومواضيع معيّنة للقصائد وتتطلّب استعمالات لغويّة مخصوصة.

قَبِلَ المجتمع بعدد من الأنواع التقليديّة من الأنماط الإيقاعيّة والأوزان التي كان يعرفها كلّ رجل وامرأة حظي بدرجة من التثقيف. إنّ بعض هذه الأوزان بدائيّة بدرجة كبيرة، ولكنّ بعضها الآخر معقّد بدرجةٍ ما ويتمتّع بإيقاع مثير للاهتمام (كان الوزن الإيقاعي معتمداً على طول المقاطع الصوتيّة كما في اللاتينيّة، وليس على التشديد والنبر كما في الإنكليزيّة). كان على الشاعر أن يدوزن كلماته ضمن أحد هذه الأوزان [البحور] بطريقة تُحافظ على النمط الرئيس واضحاً. أحياناً لا يتضح ما هو الوزن من السطر الأوّل أو الثاني من القصيدة. (لاحقاً، بات من المفيد للرجل العاديّ أن يعرف وزن القصيدة لكي يتمكّن من قراءتها بطريقة تُعبّر عن إيقاعها وتحافظ على تدفّقها؛ ولهذا فقد كان البعض يُشيرون إلى بحر القصيدة حين يستشهدون بها). ولكنّ المهم هو أن تُغنّى الكلمات بصورة صحيحة ضمن هذا الوزن. في بعض الأحيان، يتجرّأ الشاعر المُجيد في تنويع عدد المقاطع أو التلاعب ببعض العناصر الإيقاعيّة الثانويّة [الزحافات والعلل] بطريقة لا تكسر الوزن ولا تخرج القصيدة عن بحرها (وهذه الحقيقة تزيد من الصعوبة التي يجدها العديد من المحدثين في فهم الشعر العربي حين يقارنونه مثلاً مع الشعر الفارسي المتأخّر، بأنماطه الإيقاعيّة الصارمة).

احتاج الشعراء الأقلّ مهارة وسليقةً إلى قواعد تُخبرهم متى يكونون قد خرجوا عن وزن القصيدة؛ وقد تمّ صوغ هذه القواعد في العصر العباسي بقواعد تفصيليّة مرهقة. قد يُعطي ذلك انطباعاً بأنّ ما كان في أصله مجالاً من الحريّة قد أصبح خاضعاً لقواعد الصنعة والحرفيّة. يُحسب لبعض الشعراء بأنّهم استحدثوا بحوراً جديدة، ولكنّها في الغالب لم تكن تُقبل؛ فإذا أراد الشاعر تقديم بحر جديد، فإنّ الجمهور يجب أن يكون مدرّباً للاستماع إلى هذا العمل الجديد، وهي مهمة قلّما توازي الفوائد المرجوّة منها؛ ولذلك، ظلّ الشعراء في معظم الوقت يدورون في مجموعة من البحور المألوفة والمعروفة بين الجمهور.

كان **الشعر** هو الفنّ العظيم الوحيد المنحدر من الأزمنة ما قبل الإسلاميّة (إذ كان هو الفنّ الجميل الوحيد آنذاك). في الجزيرة العربيّة ما قبل الإسلام، كانت أغراض الشعر محدودة وقليلة نسبياً (أبرزها شعر المدح والفخر، سواء أكان بالنفس أم بالقبيلة؛ وشعر الهجاء، الذي يُقال لذمّ الخصوم والقبائل المعادية؛ ورثاء الموتى، والذي كان مشهوراً بين النساء). تمّ الحفاظ على هذه الأغراض منفصلة بشكل واعٍ: فكلّ غرض كان يحمل تقليده الخاصّ المتمايز عما سواه، وكان له لحظة ولادة ولحظات ابتكار وتطوير متلاحقة يمكن للشعراء اللاحقين أن يستفيدوا منها، ما أن يعتاد الجمهور عليها. وعلى الرغم من أنّ تحديد الأغراض الممكنة متعلّق فقط بحساسيّة الإنسان وما يقبله وسط التلقّي، فإنّ العرب، مثل غيرهم من شعوب ما قبل الحداثة، كانوا واعين تماماً بأنّ الجمهور لا يُمكن أن يستوعب إلا عدداً محدوداً من الأشكال التي كان الجمهور يُحاول أحياناً تسمية مبتكريها، ولم يكن الرجل المبتكر والمبدع يخجل من استعمال الأشكال التي ابتكرها غيره.

كانت أبرز الأشكال الشعريّة البدويّة القديمة هي **القصيدة** الغنائيّة الطويلة، التي تترتّب فيها الموضوعات على نحوٍ محدّد سلفاً؛ فهي تبدأ بالندم على ما فات من الحبّ والوقوف على أطلال أهل المحبوب في الصحراء؛ ثمّ تستمرّ رحلتها تائهةً بين الواحات، حيث تصف عبر التشبيهات تفاصيل حياة الصحراء، وتصف قيمة الشاعر ومكانته التي ينسبها إلى نفسه؛ ثمّ يأتي الموضوع الرئيس للقصيدة، الذي قد يكون مجرّد الفخر بالذات. وقد تنتهي القصيدة بمدح أحد السادة الذين يتوقّع الشاعر منهم مكافأة على جهده وإحسانه القصيدَ. ولكنّ العديد من المقطوعات الشعريّة كانت أقلّ طولاً من القصيدة، وتشكّل «مقطوعات» و«شذرات»، تلج مباشرةً في غرضها من دون مقدّمات. على أيّ حال، فإنّ النطاق المحدود للموضوعات الشعريّة قد استدعى نطاقاً محدوداً من المشاعر والمفردات. داخل هذه القيود، وضمن العناصر نفسها، كانت النتائج مذهلةً في بعض الأحيان. وإذا ما تمّ إيجاد نمط جيّد ومُتقن، فإنّه يُصبح محلّ اقتداء واتباع.

كان الشعر ينتقلُ شفاهةً بين الرواة (وأحياناً يكونون هم أنفسهم شعراء)، الذين يُلقون هذه القصائد علناً كما صدرت من فم الشاعر،

ويُمرّرونها إلى الأجيال التالية. في الأزمنة العباسيّة، تمّت كتابة ما بقي من أعمال الشعراء الكبار من قِبل عدد من الرواة وعلماء اللغة، وباتت هذه القصائد بمثابة النصوص المعتمدة شعرياً. لم تكن قيمة هذه القصائد تنبع من كونها تتحدّث عن أحداث معاصرة أو من الفضائل التي تحويها أو أخبار القبائل التي ترويها، بل كانت قيمتها نابعة من أنّها معيار الأدب الذي ينبغي العودة إليه وتأمّله لثرائه وبراعته.

اعترف النقاد بأنّ الشاعر امرأ القيس الوثني هو أعظم شعراء العرب. في الحديث النبويّ، يؤكّد محمّد هذا الحكم(*). فهو الحفيد المغامر لزعيم تجمّع قبلي كبير وسط الجزيرة، كانت تحكمه قبيلة كندة في نهاية القرن الخامس. وقصّة امرئ القيس تُثير الكثير من الخيالات: فقد ورث أبوه الزعامة، ولكنّه قُتل بعد أن انهارت قوّة كندة، فترك امرؤ القيس حياة اللهو وملاحقة العذارى للمطالبة بثأر أبيه. تُصوّره التقاليد أنّه قويّ ولكنّه متهوّر وغير محظوظ، وقد انتهت به الحال في النهاية مقتولاً بسبب عدم ثقة الإمبراطور الروماني به، بعد أن ذهب إليه طالباً المساعدة، فمنحه عباءة الشرف، ولكنّها كانت مسمومة. كانت لغة امرئ القيس نقيّة جداً لأغراض النحويين، كما كانت حياته الغراميّة عريضة بما يكفي للاستحواذ على أحلام الكتبة البيروقراطيين في الحياة المملّة التي يعيشونها في شوارع بغداد.

تمّ جمع **ديوان** أشعار امرئ القيس وتنقيحه قدر الإمكان على يد نحويّ البلاط الأصمعي (ت. ٨٣١). كان امرؤ القيس يُعتبر خطأً أوّل من ابتكر المقدّمة الغزليّة التي يجب أن تستهلّ بها جميع القصائد المطوّلة. ولاشكّ أنّه كان محبوباً بسبب أبياته الغزليّة الصريحة والمباشرة وصوره الحيويّة والجامحة. أصبحت الصور التشبيهيّة هي كنز الشعر العربيّ ورأس ماله، يسعى كلّ شاعر كي يتجاوز أقرانه في البراعة فيها. تمّ انتخاب قصيدة امرئ القيس المطوّلة لتكون إحدى المعلّقات، التي يُقال بأنّها القصائد التي تصدّرت في المنافسات السنويّة بين الشعراء في المعارض/الأسواق قرب مكّة؛ ولكنّها نُقّحت في العصر العباسي. تُصوّر لنا قصيدة امرئ القيس

(*) يشير إلى ما ورد في **مسند أحمد**: «امرؤ القيس صاحب لواء الشعراء إلى النار» وإسناده ضعيف جداً (المترجم).

عواطفَه وعزمَه القويّ(٣).

في المجتمع الحضري المتنوّع في الأزمنة العباسيّة، تمّ الحفاظ على هذا التقليد الوثني بوصفه النموذج الأكمل لصفاء الشعريّة وجلاء التعبير ودقّته؛ وبات هو المعيار الذي يُمكن للشاعر الأحدث أن يُحاكم بموجبه القصائد الأخرى، وأن ينتقص منها تبعاً لذلك. بالنسبة إلى البعض، يمثّل هذا الشعر تراث العرب [وديوانهم]؛ بل إنّ الأشخاص من ذوي الأنساب غير العربيّة كانوا يرغبون أحياناً في أن يكونوا «أكثر عربيّة من العرب أنفسهم» عبر التثقّف بهذا الشعر. ولكن ربما يكون أحد عوامل جاذبيّته هو السحر والرومانسيّة الطافحة في هذه الأبيات، التي تعبّر عن شخصيات جريئة لا تتردّد مثل سكان المدن، أو لعلّ شيئاً من فتنته كانَ مستمدّاً من أنّ شخوصه لم يكونوا مقيّدين بفروض الإسلام، فكانوا أقدرَ على التعبير عن العواطف الإنسانيّة كما هي.

استمرّ تأليف الشعر الجديد في دوائر **الأدباء**، ولكنّ قيمته كانت على الأقل بنفس قيمة استعمال الأبيات ـ غالباً عبر استحضار الأبيات القديمة جداً من الذاكرة ـ من ناحية فعاليّته وسط الحوار أو في التأليف النثري. في الشعر الجاهليّ، يُمثّل كلّ بيت وحدة تعبيريّة مكتفية بذاتها تعبّر عن شعور يُمكن تعميمه غالباً؛ ولذلك، فقد بدأ استعمال هذه الأبيات لتدبيج الرسائل والوثائق، بل والأطروحات العلميّة (وأحياناً لترك انطباع لدى القارئ بسعة معرفة الكاتب).

يا عيد مالكَ من شوقٍ وإيراقِ ومَرِّ طيفٍ على الأهوال طرّاقِ

يخاطب الشاعر نفسه (وقد انتقيت هذا البيتَ من مطلع قصيدة من مجموعة تمّ تقديمها للمنصور، **المفضّليات**). إنّ الكلمات العربيّة في هذا البيت موجزة ومباشرة، ولكنّ بعضها مهجور (في الأزمنة العباسيّة) وفيها تحوير خاص. يعود البيت إلى شاعر بدوي خارج عن القانون [صعلوك] في القرن السادس، قاطع طريق متهتّك يُدعى **تأبّط شراً** (في إشارة إلى السيف

(٣) Arthur J. Arberry, *The Seven Odes* (London: G. Allen and Unwin, 1957).
الكتاب فيه نقاش مفصّل لتاريخ المعلّقات وترجماتها الإنكليزيّة المختلفة. قبل ترجمة آربري، كانت الترجمة المعتمدة لها هي ترجمة تشارلز ليال. إنّ ترجمة آربري جيّدة جدّاً، ولكنّها لا تزال، مثل غيرها من الترجمات، عاجزةً عن أداء التعبيرات الموجزة المباشرة للأصل.

الذي يحمله). لا يحتوي البيت على رصيد من التقوى، ولكنّه تعبير صريح عن صلابة المرء وحاجته ووحدته في آنٍ معاً. ولو وضعه الكاتب الناثر في محلّه الصحيح، فإنّ البيت سيستدعي أصداء من عالم آخر، وسيهب للنثر (إن كان جيّداً بما يكفي) لمسةً من السحر.

لهذه الأسباب المتعدّدة، الدينيّة والأدبيّة والاجتماعيّة، أصبح شكل **القصيدة** (وأسلوب البيت الشعري المشتقّ منها) هو الشكل المرجعي الذي يُمثّل المرجعيّة المُسلَّم بها بوصفه تجسيداً لمعايير اللغة العربيّة وثقافة **الأدب**. وبذلك، أمكن ظهور مدارس متنوّعة ذات تأثير واسع للنقد الأدبي، كرّست نفسها لحماية هذه المعايير التي تمّ إنجازها.

النقد: المعيار العربي الكلاسيكي القديم والشعر الجديد

لقد سمحت سيادة التقليد الشعري العربي بالفرصة لمعارضي تقليد الحكم المطلق من أهل الشريعة أن يُضمنوا شيئاً من رؤيتهم في قلب ثقافة **الأدب** (وبالتالي، أن يُؤكّدوا القطيعة مع الماضي الساساني). كان الشعر العربي القديم يُعدّ عند النحويين المصدرَ الموثوق الوحيد الموازي تاريخيّاً في لغته للقرآن والحديث، ومن ثمّ فإنّه يشكّل الأساس الذي يُمكن فهم معاني الألفاظ والعبارات المستعملة في القرآن من خلاله. وهكذا، وياللمفارقة، منح علماء الشريعة أهميّة خاصّة لدراسة الشعر ما قبل الإسلامي، على الرغم من وثنيّته وعلى الرغم من أنّه قد يكون النموذج الأجلى للفخر وجنوح الخيال والترف المفرط الذي كان محمّد ليُدينه ويرفضه، والذي لم يقبل معظم العلماء بممارساته في زمانهم.

في الحقيقة، لم يكن تقدير العباسيين للشعر القديم نابعاً من هذه الاعتبارات اللاهوتيّة؛ وهو ما يَصْدق أيضاً وإن بدرجة أقلّ على الشعراء المسلمين في الحقبة المروانيّة (وكثير منهم غير متمسك بالتقوى)، الذين استمرّوا في التقليد القديم وإن لم يُعتبروا استمراراً نقيّاً له بالطبع، ولم يُعتبروا معصومين لغويّاً(*). إنّ ما يهمّ **الأديب** هو تمثيل دقائق النحو في هذا

(*) أي لم يُدرجوا ضمن من يصحّ الاحتجاج بشعرهم، على ما في تحديد زمن الاحتجاج من خلاف بين النقاد القدامى (المترجم).

الشعر (وأصداء الحريّة المتدفّقة في ذلك الزمن القديم). ولكنّ العلماء كانوا معنيين بالمضامين، وظلّ في مواقفهم شيء من الحكم على مدى سلامة الأبيات واستقامتها الأخلاقيّة.

كان النقاش حول الشعر جزءاً من نقاش أوسع حول العلاقة الثقافيّة مع التقاليد العربيّة القديمة؛ فقد اعترض الكثيرون في دوائر البلاط على الدور الذي يؤديه التقليد العربي في ثقافة الإمبراطوريّة مع محدوديّته؛ وعارضوا نزوع اللغويّين العرب (والعلماء من خلفهم) نحو تقويض مكانة التقليد الأدبي ذي الأساس الإيراني لطبقة **الكتّاب**، مؤكّدين على أنّه لا يجوز تبرير زيادة الدور العربي القديم باسم الإسلام (الذي كان موجّهاً-أصلاً ضدّ التقليد العربي الوثني، الذي بات الآن يحظى بالاحترام والتوقير). وهكذا فقد ظهرت العديد من الأدبيات التي تمتدح جدارة الشعوب الأخرى على حساب العرب وفخرهم القبلي؛ وكانت هذه الأدبيات تحطّ من منزلة التقليد العربي بوصفه تقليداً غير متمدّن يفتقر إلى الذائقة الحسنة الرفيعة.

أُطلق على هذه الحركة الأدبيّة اسم «الشعوبيّة»، وهي حركة انتصرت للشعوب غير العربيّة، واستمرّت كموضة فكريّة طوال الوقت الذي ظلّ فيه الفخر العربيّ يؤدي دوراً في دولة الخلافة. وقد استفادت الحركة من الأبحاث الجادّة النزيهة التي قام بها علماء اللغة مثل أبي عبيدة (وهو من أصول فارسيّة يهوديّة، تُوفّي نحو عام ٨٢٥)، الذي قام بجهود كبيرة لتقعيد التقليد حول المسائل العربيّة القديمة، فاستنبطت [الشعوبيّة] منها ما يؤكّد على تفاهة وغثاثة ما كان عليه عرب القبائل. ولكن هذا الموقف بات محلّ هجوم قويّ من قِبل من شكّكوا بحصر الأرستقراطيّة **للأدب** في تقليد كتّاب البلاط. أظهر ابن قتيبة بخاصّة ـ وهو من مرو في خراسان وقضى معظم حياته في بغداد (ت. ٨٨٩) ـ بأنّ التحامل ضدّ العربيّة غير مبرّر. وبحكم انتمائه إلى أهل الحديث في رؤيته الدينيّة، فقد دمج بين المواد العربيّة القديمة والمواد المشتقّة من الثقافة الإيرانيّة في جسد أدبي واحد. وقد درس ابن قتيبة جميع موضوعات الأدب، بما في ذلك الأحاديث النبويّة (من منظور فيلولوجي/ فقه ـ لغوي). ولعلّ أبرز اهتماماته الأدبيّة قد تمثّلت في جمع مجموعة مناسبة [في كتابه «أدب الكاتب»] من الأحاديث والأشعار والروايات التاريخيّة المرتّبة بطريقة توضّح الأنواع المختلفة لكلّ موضوع

(لاحقاً، اعتمدت العديد من الكتب الإرشادية **للأدباء** على هذا النموذج). ولكن، سرعان ما قرّر المحكّمون الكبار(٤) للذائقة الأدبيّة بأنّ الشعر العربيّ هو الشعر الأكثر تفوّقاً، وبأنّ الذائقة العربيّة، إن لم تتمّ محاكاتها وتقليدها، يجب أن تحظى بالاحترام على الأقل، وبأنّه يجب تشريف النسب العربي، بحكم اتصال نسب النبيّ به. نتيجة لذلك، تمّ الاعتراف بعدم إمكانيّة استعادة المجتمع لأنماطه الثقافيّة التي تعود إلى القرون الساسانيّة، وبأنّ الثقافة العربيّة التي سادت في العصر المرواني قد أصبحت عنصراً رئيساً في تراث جميع المسلمين.

في هذه الأثناء، ومنذ زمن الرشيد، تعرّضت المعايير العربيّة القديمة لتحدٍّ شرس. فعلى يد شعراء مثل أبي نواس، الشاعر البارز الذي كانت أشعاره تُغنّى وتتردّد في كلّ مكان (باستثناء الصحراء بلا شكّ!)، مال الشعر إلى ترفٍ وانبساطٍ لم يكن ليوافق المعايير القديمة. وعلى الرغم من وجود عدد من القيود الشكلية التي يجب اتباعها ـ على سبيل المثال، يجب أن تكون كلّ قصيدة مقفّاة بقافية واحدة تتكرر على طول القصيدة ـ كان الشعرُ قادراً على تناول كل أنواع المشاعر ما دامت مشاعر قابلة للتعميم وليست ذاتيّة تماماً. وهكذا فقد ظهرت قصائد في الصيد والحبّ والتأسّي والزهد الفلسفي والحكمة والخمر. بقيت الزخارف محدودة، وظلّ هناك ميل مستمرّ للحفاظ على التمايز بين الأغراض الشعريّة المختلفة، وأن يبقى كلّ واحد منها في تقليد خاصّ به؛ على أن يتمّ التعبير عن كلّ عاطفةٍ فيه بأبلغ شكلٍ ممكن. فإذا أراد الشاعر أن يحكي عن تقدمه في العمر، فإنّ عليه أن يصفَ الشيب ويذكر ما تعيّره به الأوانس منه، وعليه أن يرثي فَقْدَ أصحابه أو

(٤) H. A. R. Gibb, "The Social Significance of the Shu'ûbiya," in: H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, edited by Stanford J. Shaw and William R. Polk (Boston, MA: Beacon Press, 1962).

وفيه يُوضّح جب نتائج استقرار مكانة التقليد العربي بين كتبة البلاط، إضافة إلى العديد من النقاط والمسائل الأخرى. انظر:

Gérard Lecomte, "Le Problème d'Abu 'Ubayd," *Arabica*, vol. 12 (1965), pp. 140-174.

يناقش جيرارد ليكومتي إلى أيّ مدى كانت النقاشات الأدبيّة والنحويّة في زمن ابن قتيبة مرتبطةً باللاهوت (يُمكن ردّ الكثير من خلاصاته، بل وقلبها؛ وذلك عائدٌ إلى ما يفترضه من وجود شكلٍ من الأرثوذكسيّة في ذلك الوقت؛ كما أنّه يفترض بأنّ أحد الأشخاص كان معتزلياً متخفّياً، في الوقت الذي كانت حركة المعتزلة هي المتسيّدة في ميدان النحو والسياسة).

نسيانهم له؛ ولكن ليس له أن يتحدّث عن فصولٍ وحوادث شهدها، مما لا يُعتبر مثالاً قياسيّاً ومعتاداً للتقدّم في العمر؛ فإن فعل ذلك، فإنّ هذا يعني تجاهل الجمهور والتخلّي عن اللاشخصيّة الخالصة للفنّ لصالح الحكاية الشخصيّة العابرة. ولكن، حين نقارن ذلك بشعر الصحراء، نجد شعر المدينة الجديد قد عبّر عن اهتمامات ومشاعر متنوّعة كثيرة، وأتاح قدراً أكبر من الحريّة على مستوى الشكل والصورة(٥).

منذ زمن امرئ القيس، انتقل التقليد الذي ساهم في تطويره بأدائه البارع إلى موطن جديد، وأُعيد استنباته في بيئة مختلفة تماماً. ولكن، في النهاية، فإنّ المعايير القديمة لهذا التقليد، التي ظلّت تحظى ببعض الاهتمام طبعاً، قد تعزّزت على يد محكّمي الذائقة الأدبيّة ونقّادها بوصفها المعايير التي تليق **بالأديب** الحقّ واسع الاطلاع. وفيما إذا ما كان من الممكن شرعنة انعطافة جديدة في هذا التقليد ـ في هذه الحالة، عبر النقاد الأدبيين، كأساس لهيبة البلاط ومكانته ـ فإنّ ذلك يعتمد على مدى التقارب الذي ستحافظ عليه هذه الانعطافة مع الماضي (فكل خطوة جديدة في التقليد ستسبّب ارتجاجاً وخلخلةً ما)، كما سيعتمد ذلك على صلتها بالتوقّعات التي تحكم هوى جمهور الشعر. كان الشعر الجديد محبوباً من قبل الجمهور بالطبع، ولكنّ الأساس الوحيد في هذه البيئة لمنح الشرعيّة الكاملة للشعر الجديد كانت مدى استمراريّته النحويّة والتاريخيّة إضافةً إلى ما يقدّمه من متعة وفتنة. على أنّ العديد من النقاد العباسيين قد أصرّوا على أنّ نوع اللغة وتنويعة المواضيع التي كرّسها امرؤ القيس ونظراؤه هي وحدها ما يُمكن أن يوصف بأنّه شعر حق؛ أما البراعة الشعريّة فهي أداة التفوّق داخل هذه الحدود. ومن ثمّ فإنهم قد أدانوا الشعر «الجديد»، كشعر أبي نواس، الذي استمرّ في تقديم زخارف وأساليب جديدة، بل واستعمال مفردات غريبة عن النقاء اللغوي البدويّ القديم الذي يُثمّنه النقاد؛ نتيجة لذلك، رفضت هذه الأشعار الانصياع للعبة القديمة، ولكنّها ظلّت تقدّم نفسها في صورة شعريّة وتطلق على مُنتَجِها اسم «الشعر».

(٥) Gustave E. von Grunebaum, "Growth and Structure of Arabic Poetry, A.D. 500-1000," in: Philip K. Hitti, *The Arab Heritage*, edited by Nabih Amin Faris (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1944).

وفيه توضيح ممتاز للفروقات التي طرأت جيلاً فجيلاً (على أنّه يركّز على الشعر ما قبل الإسلامي).

كان ابن قتيبة من ألمع النقاد، وكان يُقدّر القيم الشعريّة كجزء من ثقافة **الأدب** بالعموم. وقد أسهمت أعماله في المعاجم وقواعد العروض والنحو في تقوية النقاد المحافظين وتدعيم أُسُسِهِم. وقد دافع عن قواعد المُحَدِّثين في **الأدب**، وانتقد الكتّاب المتحرّرين من أمثال الجاحظ (الذي سنتحدّث عنه بعد قليل)، ولكنّه اعتبر أيضاً بأنّ الشعر الجديد في بعض الأحيان قد يكون على ذات جودة شعر الأسلاف الوثنيين.

بعد ابن قتيبة، قام النقاد بدراسات أوسع وأخصب حول استعمال التشبيهات والصور الشعريّة، وهو ما أتاح مجالاً واسعاً للشعراء «الجدد». وقد كانت نتيجة التنافس النقدي هذا، لبعض الوقت، هي كثافة الإنتاج في النقد الأدبي بجوار الإنتاج الشعري. وقد كان أحد أكثر النقاد جرأةً شاعراً في الوقت نفسه، وهو ابن المعتز (ت. ٩٠٨)، ابن الخليفة(*)؛ وقد كتب ملحمة شعريّة عن انتصارات الخليفة بصورة لم تسبق في العربيّة [ومطلعها: باسم الإله الملك الرحمنِ]، بل تنتمي في قالبها إلى التقاليد الفارسيّة. وقد طوّر نقداً مفصّلاً للأنواع المختلفة من المجازات والتوجّهات الأدبيّة، منحازاً للابتكاريّة والإبداع [يقصد كتاب «البديع»] كما أنّ أحد النقاد [لعلّه قدامة بن جعفر] قد استعمل التقاليد الإغريقيّة للنقد الأدبي.

بعد وفاة ابن قتيبة، تمّ وضع معايير نقديّة منهجيّة، بخاصّة من قبل تلاميذه، الذين عُرفوا بـ«مدرسة بغداد». في ذلك الوقت، كان رجال الفقه قد كفّوا عن الحديث عن مذاهب العراقيين والحجازيين، وباتوا يتحدّثون عن مذاهب الأحناف والمالكيّة والشافعيّة؛ وقد تمّ إدراج جميع الفقهاء السابقين في إحدى هذه المدارس المعترف بها. وفي هذا الوقت أيضاً نضجت المدارس النحويّة الكوفيّة والبصريّة وتمايزت مواقفها وآراؤها. وبالمثل، بدأت الخطوط والاتجاهات الأدبيّة تتضح.

في النهاية، ساد المذهب الذي يرى صدارة الكلاسيكيّات القديمة وتفوّقها. وبما أنّ هذه الأشعار مكتوبةٌ بالعربيّة المضريّة المعياريّة، التي باتت لغةً لا يتحدّث بها الناس، فقد بات إرساء المعايير الأدبيّة النقيّة أمراً حتميّاً:

(*) بل ولّيَ الخلافة يوماً وليلة ثمّ قتله غلمان المقتدر من الترك (المترجم).

فهذه البيئة المصطنعة استلزمت إرساء معايير مصطنعة أيضاً. إذاً فقد أصبح على النقاد أن يضعوا بعض الحدود الضروريّة، ليضعوا تعريفاً للشعر من جهة هذه الحدود. مع الانفصال الحاصل بين اللغة المحكيّة للمشاعر اليوميّة من جهة واللغة الرسميّة للتأليف الشعري من جهة أخرى، باتت الفرصة سانحةً للاحتفاء بتأويل ضيّق متجانس للشعر ضمن هذه الحدود. وبالنسبة **إلى الأدباء** الذين كثيراً ما كانوا يستعملون الشعر لأغراض الزخرفة والتزيين أو الاستعراض حتّى في كتاباتهم ورسائلهم، كان رأي النقاد بمثابة القانون. وهكذا، فقد تتابعت أجيال الشعراء وهم يجهدون لإعادة إنتاج القصيدة الصحراويّة المطوّلة في أعمالهم الجدّية بهدف نيل اعتراف النقاد.

كان بعض الشعراء قادرين علّى الاستجابة لمطالب النقّاد بمهارة عالية؛ أبرزُهم أبو تمام (ت. نحو ٨٤٥)، الذي كان جامعاً ومحرّراً للشعر القديم، ومؤلّفاً لأشعارٍ ذات قيمة كبيرة تُحاكي نمط الشعر القديم. ولكنّ مثل هذا العمل الذي قام به أبو تمام، مهما كان مُقدّراً، لا يُمكن أن يتكرّر إلى ما لا نهاية؛ بل إنّه قد يبدو عديم الطعم. لا يُمكن للتقليد الحيّ أن تراوح خطاه في مكانها؛ بل عليه أن يستكشف الإمكانات المتاحة التي يُمكن العمل من خلالها على كلّ المواضيع الممكنة، بما في ذلك الأمور الغريبة والمتنافرة. وهكذا، ففي سياق الأجيال اللاحقة، أصبح الذوق يميل إلى أسلوب أكثر تفصيلاً وإحكاماً في الشعر والنثر على السواء. وضمن الأشكال التي تمّ قبولها، كان الملاذ الوحيد هو الجدّة (التي كانت مطلوبة دوماً) في استعمال التشبيهات غير المتوقّعة، والإشارات المثقّفة لذوي المعارف الواسعة، والدقّة المرهفة في وصل حبال المخيّلة بالمعنى.

وصل هذا النزوع إلى ذروته مع شاعر الفخر، المتنبّي (٩١٥ ـ ٩٦٥)، وقد اكتسب هذا اللقب في شبابه بنشره لدعوة دينيّة، إذ اتهمه أعداؤه بأنّه ادّعى النبوّة بين البدو. وقد كان المتنبّي كثير الأسفار، لا يبالي أين حلّ ما دامت موهبته وذائقته محلّ احترام. ويُقال بأنّ شخصيّته كانت نموذجاً للروح المستقلّة للشعراء القدامى. وعلى الرغم من أنّه اعتاش على شعر المديح، إلا أنه فضّل، بدلاً من بغداد، البلاط الحمداني شبه البدويّ لسيف الدولة في حلب. وقد قُتل في أسفاره أَنَفاً من أن يتراجع عما قاله في أشعاره حين هاجم البدو قافلته فدافع عن نفسه ولم يهرب. وقد صُنّف شعره كأفضل

أشعار العربيّة، لأنّ استعماله للكلمات قد أظهر أوسع مدى من الابتكاريّة، ذلك أنّ صوره تحافظ على توتّر دقيق جداً بين الخيال والواقع من دون أن تقع في السطحيّة.

بعد وفاته، حاول من تلاه أن يستمرّوا على النهج ذاته، ولكنّهم علقوا في حالة مصطنعة من الكدّ في محاولة إحداث نفس الأثر؛ وظهروا غالباً بمظهر سخيف. على أيّة حال، فقد خَفَتَ بريق الشعر في الأدب العربي بعد حقبة الخلافة العليا. فقد بذل الشعراء جهداً كبيراً للوصول إلى المعايير التي وضعها النقاد، ولكن أحد هذه المعايير كان يتطلّب الجدّة داخل الشكل الصحيح للشعر. ولكنّ هذه الجدّة لا يُمكن أن تُنال إلا عبر الإسهاب والمبالغة في التفصيل والبيان، وهو ما رفضه النقاد، الملتزمون بالقواعد العالية والبسيطة للشعر القديم. داخل شكل الشعر المتعارف عليه، كان يتمّ استبعاد أعمال جيّدة بسبب المعايير الصعبة للنقاد العباسيين(٦).

(٦) انظر العمل البارع لهاملتون جب، وفي ملاحقه سردٌ للعديد من الترجمات الجيّدة عن الأدب العربي إلى اللغات الغربيّة الحديثة. وقد عمدت أكثر من مؤسّسة على تغذية هذه القائمة، بخاصّة مشروع اليونسكو «شرق ـ غرب». انظر:

H. A. R. Gibb, *Arabic Literature: An Introduction* (1st ed., London: Oxford University Press 1926; new edition, 1963).

من بين المختارات الشعريّة المُترجمة، أزكّي كتاب رينولد نيكلسون، **ترجمات من الشعر والنثر الشرقي** (والشرقيّ هنا تعني العربي والفارسي، والنثر غالباً ما يكون في ميدان التاريخ)، وهي مختارات أنيقة ومتقنة، ولكنّها تعاني من انشغالها بمحاولة أداء الأصوات على نحوٍ مصطنع، بالطريقة التي كان بها بريطانيّو القرن التاسع عشر يرون الشعر (وهو شكلٌ شائع من التصعيب). انظر:

Reynold A. Nicholson, *Translations of Eastern Poetry and Prose* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1922), and James Kritzek, *Anthology Islamic Literature* (New York: Holt Rinehart, 1964).

وغالب مختاراته من العربيّة، مع بعض المختارات من الفارسيّة والتركيّة، وتشمل **الشعر** والنثر، وتمتاز هذه المجموعة بالتنوّع في الموضوعات وفي المترجمين. انظر أيضاً:

Herbert Howarth and Ibrahim Shukrallah, *Images from the Arab World: Fragments of Arab Literature* (London: The Pilot Press Ltd., 1944).

وهي مجموعة انطباعيّة تضمّ مقطوعات مختارة بحريّة (تضمّ بعض الأدباء الذين كتبوا بالعربيّة من غير العرب).

انظر أيضاً:

Arthur J. Arberry, *Arabic Poetry: A Primer for Students* (Cambridge, MA: University Press, 1965)

وهو ترجمة حرفيّة، إنما مفهومة، تقابل النصّ العربيّ بدقّة، يضمّ توطئة مفيدة وشرحاً موجزاً للعروض العربيّ وتعريفاً بالشخصيات الأدبيّة. ثمّة مجموعة مفيدة من المختارات بالفرنسيّة كذلك.

النثر والسجع: الإمتاع والتثقيف

لم يحافظ النثر العربي ـ الذي بدأ كوارث مباشر من البهلويّة للحكم الساسانيّ المطلق ـ على هذا الأثر. ربما يكون النثر العربي قد أدى دوراً مشابهاً للدور الاجتماعي الذي كان يؤديه في البلاط الساساني، ولكنّ مُثُل الأدب وقيمه لم تكن متمحورةً حول الملك العظيم (إذ إنّ معظم الآداب العلمانيّة التي وصلتنا من البهلويّة كانت تدور حول الملكيّة). لقد كانت اهتمامات الأدباء كوزموبوليتانيّة واسعة النطاق. ولم يكن النثر أكثر ارتباطاً بالملكيّة من الشعر.

يُمكن القول بأنّ النثر مثل الشعر هو تأليف لفظي شكليّ مكثّف بدرجةٍ ما. فالنثر ليس مجرّد محاورة أو محادثة عاديّة مُدوّنة؛ بل لا بدّ له من درجة من الرقيّ والتعقيد في شكله المطلوب. كان للنثر أيضاً أغراض مُتّفق عليها ضمناً. ولكنّنا نستعمل الكلمة [أي النثر] للتأليف الأقلّ شكليّة والأقلّ تكثيفاً من النوع الأدبي الذي ندعوه «الشعر»، لأنّ النثر يستجيب للحاجة إلى إيجاد وسائل أكثر مرونةً في التعبير.

كما لاحظنا سابقاً بخصوص الشعر، فإنّ أغراض الأدب بالعموم في العصر الزراعي لم تكن إتاحةَ المجال للروح المعذّبة لتسكب روحها في الكلمات؛ ولم يكن هدف الأدب هو صياغة المعلومات التي قد تُثير فضول القارئ. حتى في زمننا هذا، فإنّ هناك بعض الحدود والقيود المفروضة على الأدب من قِبل الحسّ العام وما ينطوي عليه من رقابة، كما أنّ هناك قيوداً مفروضة ضمناً من الحسّ الذي يُحدّد ما هو المرتبط بالأدب. لقد كانت هذه القيود أكثر صرامةً في العصر الزراعي وإن كانت تختلف في تفاصيلها من مجتمع إلى آخر. لقد تطوّرت بعض أنواع التعبير الأدبي في بلاد الإغريق القديمة مثلاً وليس في الحاضرة الإسلامية: كالتراجيديا، التي أتاحت التعبير بصورة مؤثّرة عن المصير الكوني الذي يلقاه البشر، والتي [أي التراجيديا] لم تفسح لها المسيحيّة مكاناً، ولم يجد المسلمون سبباً لإعادة إحيائها (بل إنّ الأدب الإسلاماتي كان يتجنّب دوماً التأثير الحادّ على المشاعر الشخصيّة). في المقابل، ثمّة أنواعٌ أدبيّة وُجدت في الحاضرة الإسلامية وكانت غائبةً عند الإغريق القدماء. ولكن، دوماً كان ثمّة نطاق صغير ومحدّد للمواضيع التي

تُعتبر مناسبةً للأدب؛ على وجه الخصوص، فإنّ المواضيع الشخصيّة والذاتيّة الحميميّة - التي أصبحت في العصر الحديث مواضيعَ أساسيّة في الرواية والسيَر الشخصيّة - كانت مُستبعدَةً في الغالب، وكانت تُعتبر غير ملائمة للعرض العلني.

كان لتهذيب الألفاظ بين **الأدباء** في الأزمنة العباسيّة وظيفتان اثنتان. فمن جانب، كان ذلك بمثابة لعبة دقيقة تتطلّب درجة عالية من الصقل والتثقيف؛ فمحاكمة القصيدة أو القصّة المحكيّة كان يتمّ على نفس الأساس الذي نحكم به على لعبة شطرنج، جيّدة أو لا. وكان **الأدب** حرفةً أكثر جديّة للسادة، بالمقارنة مع مجتمع الأعمال التجاريّة الحديث؛ فأناقة المرء في تزيين منزله وأناقةُ رسائله النثريّة - بخاصّة إذا كان الرجل صاحب مكانة اجتماعيّة رفيعة - كانت أموراً تحدّد رتبته، ومدى جدارته بها. على الجانب الآخر، فقد كان للأدب مهمّة التعليم والتثقيف؛ فيجب أن يزخر بالمعلومات المفيدة، سواء أكانت حقائق تتعلّق بالسلوك الجيّد للمرء أم كانت أمثولات يُمكن للقارئ أن يستفيد من عِبَرِها في المستقبل. بل إنّ النوادر والأخبار المثيرة للفضول كانت تُروى في قالبٍ يهدف إلى زيادة تمدّن المرء، وتهب لوناً ونكهةً لرسائله. وبغضّ النظر عن الرتبة الرفيعة التي يحظى بها الشعر، فإنّ هاتين الوظيفتين كانتا متحقّقتين في الغالب في النثر من دون الشعر.

على **الأديب** أن يُلمّ إلماماً واسعاً بالأمثال والأمثال السائرة، بخاصّة تلك التي تعود إلى بدو الجزيرة؛ وأن يعرف الحكايات الخياليّة: كقصص **ألف ليلة وليلة**، التي كانت متوفّرة بصيغة بدائيّة آنذاك، وأن يعرف حكايات جحا الأحمق، الشخصيّة الكاريكاتوريّة/التهريجيّة التي تتبدّى الحكمة أحياناً وسط طُرَفها (بطبيعة الحال لم تكن هذه القصص تحظى بنفس الاحترام الذي تحظى به الأمثال والحكم السائرة). وقد أصبحت ترجمة ابن المقفّع من البهلويّة لكتاب يحفل بالقصص الأخلاقيّة حول الحيوانات [**كليلة ودمنة**] تحت حكم المنصور، هي الأسلوب المعياري الذي حاول الكثير من الكتّاب اللاحقين احتذاءه.

كان النثر بسيطاً ومباشراً ومكتوباً بطريقة تحافظ على الانتباه، مشدوداً

إلى الروابط الذكيّة بين الصور والأفكار. وقد وجد تراث النثر البسيط الواضح ممثّله الأبرز في شخصيّة عمرو [بن بحر، أبو عثمان] الجاحظ (عاش تقريباً ما بين ٧٦٧ ـ ٨٦٨)، الذي حرص على تنويع مستوى الأفكار ووتيرتها حرصاً واعياً ليُجنّب قارئه الملل كما يظلّ يقول، وليجعل عمله ملائماً لأغراض التثقيف والإمتاع أيضاً. ولكن، بينما كانت أعمال ابن المقفّع تدور في البلاط الملك الأسد [في **كليلة ودمنة**]، أقترح: لم تُعنَ أعمال الجاحظ بالأمراء ولا بالملوك؛ إذ قدّم الجاحظ عبر المزاوجة بين سعة المعرفة والموهبة الأدبيّة ما يتوافق مع المتطلّبات الاجتماعيّة من **الأديب** بشكل مثالي.

كان الجاحظ قبيح الشكل: عيناه جاحظتان (ومن ذلك عُرف باسمه)، تحامل عليه المجتمع العربي بسبب أصوله السوداء. وقد كان صاحب مزاج يصعب معه التلاؤم مع أيّ وظيفة رسميّة. ولكنّ موهبته في التعبير ورواية القصص والأخبار، ومعرفته الموسوعيّة التي تظهر في تتبّعه لأيّ مسألة، قد جعلت منه شخصاً واسع الشهرة، حتى في أثناء حياته. يُقال بأنّ الخليفة المتوكّل قد أرسل إليه ليكون مؤدّباً لابنه (وهو منصب يشغله عادةً أبرز علماء العصر)، ولكنّ الجاحظ قد أثار خوفه ورعبه [بسبب شكله]، فما كان إلا أنْ صَرَفه فوراً وأعطاه مكافأة مجزية كتعويض.

كان الجاحظ يستمتع برواية الحكايات والنوادر؛ وكتابه «**البخلاء**» يجمع من الأخبار الغريبة والنكت العجيبة ما يجمع، فيوضّح الجاحظ أفكاره من خلال رواية القصّة المناسبة، وبعض هذه القصص تتعلّق بشخصيات بارزة، والجاحظ يزعم أنّها حقيقيّة. وقد استمرّ هذا النوع من الكتابة في التقليد العربي، ولكنّه يعود إلى كتاب «**طبائع الشخصيات**» الذي كتبه ثيوفراستوس بالإغريقيّة. ففي هذا النوع من الكتابة، كان يتمّ الحفاظ على مسافة جماليّة/ استطيقيّة تتيح للقارئ أن يستمتع بالحمق والسذاجة من دون أن يعيشهما، من خلال اختيار الصفات الشخصيّة التي تعبّر عن «قالب شخصيّة character» البخيل في حدّ ذاته. غير أنّ أوصاف الجاحظ مشخّصة بشكل بارع؛ فبإمكانه أن يتحدّث عن بخيل في أقصى البخل؛ رجل غني يشرح لماذا لا يستطيع مبادلة النقود، التي تُنقش عليها عبارة «لا إله إلا الله»، لشراء غرض دنيويّ لا يوضع اسم الله عليه (تصل القصّة إلى ذروته بعد وفاة البخيل، حين يرثه

ابنه ويكتشف طرائق أشدّ بخلاً للاقتصاد والتوفير من أبيه فيلومُ أباه في قبره على إسرافه وتبذيره). ولكنّ الصورة الأكثر جاذبيّة هي صورة رجل عاقل ومحترم (وهو صديق شخصي متوفًى للمؤلّف) لم يكن يحتمل إنفاق المال على ضيافة أصدقائه ـ وقد كان أساس الضيافة في العصر الزراعي هو تقديم الطعام الكثير للضيف، حين كانت الثروة تعني الطعام ـ فكان مبتكراً ومبدعاً في إيجاد وسائل تُبعدهم عن الطعام؛ بل إنّه كان يفسّر طريقته أنّها تعبير عن الضيافة الحقّة.

كتب الجاحظ الكثير دفاعاً وهجوماً عن كلّ فرقة ومجموعة ذات شأن؛ وهكذا فقد كتب عن فضائل الترك والسود **[فخر السودان على البيضان]**؛ ولكنّه دافع في الوقت نفسه عن تفوّق العرب على بقيّة الشعوب، ودافع عن سمعة اليهود في الوقت الذي كان فيه المسيحيّون يحظون بسمعة أفضل، وهاجم المزديّة، وأكّد علوّ شأن التجار على المسؤولين الحكوميين، وقارن بين امتيازات الشبان والفتيات العذراوات. كانت معظم هذه المقالات القصيرة مخصّصة للإمتاع (على الرغم مما يُقال من أنّ الجاحظ كان على استعداد لتأجير قلمه لمهاجمة شخص ما)، ولكنّها كانت تمتلك وجهة نظر قويّة. وقد قادَه فضوله إلى عمل بعض التجارب لإثبات خطأ بعض الخوارق الشعبيّة، وكذلك جاءت تعليقاته على القرآن منحازةً للعقل والمعقول، وقد بلغ به الاقتدار أنّه كان يدافع عما شاء من المواقف غير الشعبيّة ويقنع القارئ برأيه بها وإن كان هو نفسه غير مُعتقدٍ بها. وهكذا فإنّ عرضه لأقوال الشيعة لم يكن ينتقي السمات الساذجة والأقوال الخرقاء (التي يستشهد بها أهل السنة والجماعة عادةً)، بل كان عرضاً للمواقف المعتبرة التي يقول بها الشيعة، وتقديماً لها في صورة متحضّرة. وقد كان الجاحظ معتزليّاً متحمّساً على درجة عالية من الذكاء والتأثير الذي جعله خليقاً بأن يُؤسّس مدرسة فكريّة معتزليّة خاصّة.

إنّ لأعمال الجاحظ، التي ذاعت ووصلت إلينا، أهميّة خاصّة من عدّة جوانب؛ فهي تزخر بصنوف من المعارف اللغويّة والأدبيّة الواسعة، وتُقدّم مخزوناً وفيراً من المعلومات التي يحتاجها **الكاتب** ليعرف كيف يكتب بأناقة وبراعة وبمعرفة واسعة ودقّة وإيجاز؛ بل إنّ عرض القصص والحكايات يبدو تابعاً لمراده من إيضاح الأدوات التقنيّة للأسلوب الجيّد للكتابة العربيّة،

الزاخر بالإحالات والإشارات العربيّة القديمة. ربما كانت أعمال الجاحظ وسيلةً لقبول الكتّاب بالتقليد العربي كمصدر رئيس **للأدب**؛ بل وربما يكون هذا هو الهدف المقصود للجاحظ أصلاً. فمثل هذه الأعمال الواسعة المعرفة كانت تُعتبر درّة الأعمال بالنسبة **إلى الأدباء**. وبعيداً عن أسلوب النثر اللطيف للجاحظ، فإنّ الكتب ذات الحمولة المعرفية الكبيرة نادراً ما تكون سهلة القراءة(٧).

حظي تقليدٌ نثري آخر باحترام يفوق ما حظي به تقليد ابن المقفّع والجاحظ، وهو **السجع**، أو النثر المقفّى؛ ففيه كانت الجمل تصطفّ قدر الإمكان على نحو إيقاعيّ، ويلتزِم الكاتب بتقفية [وضع قافية] كلِّ جملتين متتاليتين أو ثلاث. وقد كان هذا النوع من النثر ميّالاً إلى استخدام الكلمات المُغربة والمتكلّفة. كان القرآن قد قدّم نموذجاً لهذه الكتابة المقفّاة، ولكنّ الأثر الأدبي للسجع كان أكثر شكليّة من نموذج القرآن، وفيه كان أثر الصنعةِ أجلى. ولكنه كان تقليداً يبعث البهجة، وكان يُستعمل في المراسم المختلفة وفي الرسائل الرسميّة أيضاً. استعمل ابن دريد (ت. ٩٣٣) النثر المقفّى في جمعه لأخبار البدو وقصصهم وأحداثهم، وبذلك فقد جمع بنجاح بين موضوع رائج وأسلوب كتابة رائج أيضاً.

اتسم النثر المسجوع بشيء من الشكلية، كما اتسم بعنايته بالتعبير اللفظي وأصوات المفردات بطريقة كانت الثقافات الأخرى لتعتبرها جزءاً من عالم الشعر لا النثر. في الواقع، كان الشعر في العربيّة محدّداً تحديداً صارماً في شكله، فلم يكن ثمة نزوع للدمج بين الشعر والسجع. وهكذا فقد بقي السجع مرتبطاً بالنثر العاديّ، وأصبح تدريجيّاً مؤثّراً في كتابة التاريخ والرسائل الشخصيّة. وقد وصل هذا الشكل الأدبيّ إلى ذروة ازدهاره بعد انهيار دولة الخلافة.

---

(٧) Charles Pellat, *Le Milieu basrien et la formation de Djâḥiẓ* (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1953).

وهي دراسة قيّمة حول الحياة الاجتماعيّة والدينيّة والفكريّة. يشوب الدراسة قصورٌ يتمثّل في إسقاطها التاريخيّ الارتجاعي لتصوّر ناجز عن مذهب أهل السنّة على زمان سابق، مع تصوير هذا الموقف أنّه «أرثوذكسي» منذ البدء، كما تشوبها أخطاء أخرى هنا وهناك مردّها افتراض أنّ من يُتّهم بـالزندقة والهرطقة هو متهتّك فاجر ضرورة.

لم يكن ثمّة خطّ فاصل حادّ بين السجع والنثر البسيط. فحتّى الجاحظ كان يستعمل التقفية في نثره، كما كان يلذ له استعمال الكلمات المتجانسة صوتاً ومعنى. وقد ساعدت بُنية اللغة العربيّة في ذلك. فكما هي الحال في اللغات الساميّة الأخرى، كانت الكلمات المركّبة والأكثر تعقيداً تُشتَق من الكلمات الأبسط [الجذور]، لا عبر إضافة لواحق وبوادئ وإنّما بتصريف داخلي في صوت الكلمة. يُمكن تحليل أيّة كلمة للوصول إلى جذرها الذي يتكوّن عادةً من ثلاثة أحرف أصليّة، ويُمكن أن يظهر هذا الجذر في عدد كبير من الأشكال الصرفيّة عبر دخول حروف العلل وتبدّل مواقع الحركات وإضافة الأحرف المكمّلة؛ وكلّ إضافة أو تحوير صرفي يتضمّن دلالة مخصوصة: إذاً فمن جذر س ل م تتألّف كلمة مسلم، كاسم فاعل، وإسلام كاسم مصدر، إضافة إلى مجموعة أخرى من الكلمات المرتبطة بهذا المعنى بأشكال مختلفة، كالجمع والفعل الماضي وغيرها. تحافظ أنماط الاشتقاق على درجة عالية من الاتساق في تشكيلها: فكلمة ملحد (أي مهرطق) اسم فاعل أيضاً، والإلحاد هو اسم مصدر(*). ومن ثمّ فإنّ الإيقاع والقافية ينطويان على معنى نحويّ ومعنى دلاليّ أيضاً. وهكذا فإنّ الكلمات تُردّد صدى بعضها البعض بطرق شديدة التعقيد إلى درجةٍ تجعل التطابق بين المعاني متعسّراً. وهذه إحدى السمات التي تجعل أسلوب القرآن عصيّاً على الترجمة، وهي سمةٌ يُمكن تعميمها على الكتابة العربيّة بالمجمل. إنّ التشابه في المعنى يُنتج تشابهاً في الصوت.

كان الشعور بالتطابق بين الصوت والمعنى، الذي يشعر به كلّ متحدّث بسيط بلغة واحدة، شعوراً معزّزاً ومضاعفاً في العربيّة. فحتّى ذوو الميول الفلسفيّة كانوا يميلون إلى النظر إلى الكلمات العربيّة على أنّها أكثر من مجرّد تواضعات اعتباطيّة؛ وقد تمّ التأكيد على هذا النزوع بين المسلمين، وهو نزوع نجده زائدة ماثلاً في كلّ مجتمع من خلال تحويل رموزه إلى كيانات موضوعيّة ـ بدءاً من رموز دائرة الأبراج السماويّة، مروراً بساعات اليوم، وصولاً إلى حروف الأبجديّة ـ فاعتبروا [أي المسلمون] أحياناً بأنّ العربيّة

(*) وكلاهما من لَ حَ دَ، أي مال إلى غير الوسط والحقّ والواجب، ومنه اللحد في جانب القبر، إذ هو ميل عن وسط القبر إلى جانبه. انظر موضعه في **لسان العرب** (المترجم).

تجسّد النظام الطبيعي، حتى حينما كانوا على علم باللغات الأخرى سوى العربيّة. لقد كان لذلك نتائج عرضيّة على اللاهوت والفلسفة، وهو ما سنتناوله لاحقاً. إلا أنّ الأثر المباشر والمستمرّ كان في حقل **الأدب** نفسه. فصّل النحاة واللغويّون [وأبرزهم ابن جنّي] في هذه السمات، ووضعوها في نظام كامل مع الكثير من الاستثناءات والشذوذات التي يجب مراعاتها (مما جعل النحو العربيّ يبدو أصعب مما هو عليه بالفعل). وقد ترك النحاة انطباعاً بأنّ اللغة كلٌّ مغلق على نفسه: فهناك عدد محدود من الأنماط الصوتيّة الي يُمكن أن تُقبل في العربيّة الأصيلة (بل إنّ المعاجم نفسها تبدو كما لو أنّها مشتقّة طبقاً للقواعد النحويّة بمجرّد أن يُعطى الجذر الثلاثي للكلمة). وقد أسهم الاحترام الكبير للغة القرآن في تعزيز هذا الانطباع. ومن ثمّ فإنّ ثبات العربيّة المضريّة الكلاسيكيّة وعدم تغيّرها، ومعها الأشكال الشعريّة القديمة التي صادق عليها النقاد ـ (وقد بدأت إرهاصات هذه الفكرة عندما تمّ الحفاظ على العربيّة الكلاسيكيّة للأغراض الشعريّة، على الرغم من أنّها لم تعد هي اللغة المحكيّة فعلياً) ـ قد كان بمثابة تأكيد على ذلك أيضاً. وحتى من دون هذا التدخّل من قِبل النحاة، أعطت طبيعة العربيّة نكهة خاصّة لا يُمكن مقاومتها للكتابة العربيّة التي تشجّع على التلاعب بالكلمات من أجل المتعة المحضة (وأحياناً تُضلل القارئ في إغراءات لفظيّة). وهكذا، فإنّ النظام المغلق للنحاة قد أضاف إلى هذا النزوع قواعد لفظيّة صارمة تحوّلت إلى كلاسيكيّة جديدة، أدّت في النهاية إلى إحباط الاستعمال الأدبي للعربيّ من قبل كلّ من يُمكن أن يُقدّم بديلاً.

فنون الترف

كانت فنون الكلام تحظى بأعلى درجات الرفعة، غير أنّ أناقة الديكور في القصور كانت تتطلّب أيضاً استغلالاً كاملاً لإمكانات الفنون البصريّة. وقد وفّر بلاط الخليفة وقصور الولاة موارد هائلة للابتكارات والأعمال الفنيّة، ولا سيما الأبنية النُّصبيّة الضخمة. على أنّ الفنون البصريّة، مثل فنون الكلام، كانت أكثر اتصافاً بالكوزموبوليتانيّة منها اتصافاً بالضخامة. فعلى خلاف التقليد الساساني، الذي كان يُحافظ باستمرار على الأيقونات الملكيّة، ليس فقط في الأبنية العظيمة، بل أيضاً في المنحوتات الحجريّة

والأدوات الفضيّة والمنسوجات وغير ذلك؛ لم تكن دار الخلافة، في ظلّ الإسلام تُركّز إطلاقاً على هذه الرمزيات الفنيّة.

كان الفنّانون حرفيين بالأساس، يعملون تحت طلب الرعاة الأثرياء. في المجتمع الزراعي عادةً، كانت الأنماط المعتمدة والمهارات التقنيّة تنتقل من جيل إلى آخر ضمن نطاق العائلات المتخصصّة. فلم يكن اختيار الحرفيين معتمداً على توفّر المزاج الفنّي لديهم، وإنّما على ولادتهم ضمن إحدى هذه العائلات. فتعلّم تقنيات استعمال النار في صناعة الزجاج أو حياكة الملابس، إلخ؛ وتعلّم الأشكال الزخرفيّة والتصاميم المخصوصة المستعملة، كانت تشكّل عمليّة واحدة في تدريب النشء. وهكذا، فلم تكن ثمة مساحة كبيرة للإبداع الفرديّ من وجهة نظر فنيّة؛ ذلك أنّ كلّ مدينة كانت معروفة بتصاميمها المتوارثة التي تُحافظ عليها. ولم يكن ثمّة سبب فنّي وجيه لتغيير الأسلوب أو المحتوى.

على الرغم من ذلك، أسهم وجود دولة كبرى مثل دولة الخلافة في جلب وتطوير أساليب فنيّة متمايزة ومعقّدة، فكما هي الحال في بقيّة التقاليد، كانت المعايير والموضات الفنيّة المختلفة سريعة التغيّر وإن تمّ ذلك عادةً على نحوٍ تدريجي. وكان الحفاظ على المعايير العليا أو تجديدها في أيّ جيلٍ من الأجيال أمراً يعتمد على ذائقة وثروة العائلات الرائدة التي ترعى الفنون. فالبلاط المزدهر، والأفراد الأثرياء، كالتجار، هم وحدهم من بإمكانهم تحمّل تكلفة هذه الأعمال الدقيقة والتقنيّة التي تتطلّب من الحرفيين وقتاً طويلاً وجهداً مديداً. في الوقت نفسه، كانت ذائقتهم، التي يتوجّب على الحرفيين تلبيتُها، عُرضةً للتغيّر مع تغيّر الصرعات والموضات؛ فقد تميل صرعةٌ ما إلى استعمال الرموز الدينيّة وشعارات النبالة heraldic المختلفة، أو قد تميل إلى تجنّبها. ولكن، أياً كانت الأغراض الأخرى التي يخدمها الفنّ، فإنّه في أيّ مجتمع زراعي كان يلبّي بالضرورة الحاجة إلى الزخرفة الباهظة للقصور ومباني الأثرياء، العامّة والخاصّة. وصحيحٌ أنّ العمارة لم تكن ضخمة مثلما كانت عليه في التقليد الساساني، إلا أنّها كانت تمتلك طرائقها الخاصّة لتجديد الذائقة وابتكار ألوانٍ جديدة لها.

كان الفن في حقبة الخلافة العليا أرستقراطيّاً أكثر منه برجوازيّاً، ولكنّه مع ذلك كان يستلهم عناصره من وضعيّة الثراء الفوريّة عند من بمقدورهم الاستمتاع بها أكثر مما يستلهم عناصره من التقاليد العائليّة. وقد أسهم التردّد الديني بخصوص الفنون البصريّة في جعلها أكثر مباشرةً وبساطةً؛ إذ إنّ التصاوير في الحاضرة الإسلامية ـ على النقيض تماماً من حالة الحاضرة المسيحية في العصور الوسطى ـ لم تكن على صلة بالدين الرسمي. فعلماء السنّة والشيعة، الذين ورثوا تخوّفاً وحذراً متشكّكاً من الوثنيّة، من اليهود والمسيحيين بين النيل وجيحون، قد منعوا تصوير الكائنات الحيّة بأيّ صورة دينيّة (سنتحدّث عن رهاب الأيقونة وتأثيراته لاحقاً بالتفصيل، حين نتناول المراحل الأكثر تطوّراً من تاريخ الفنّ الإسلاماتي). فأوّلاً وقبل كلّ شيء، لا يجوز استعمال الفنون التصويريّة في مجال العبادة، وهو المجال الذي مثّل مصدراً رئيساً للإلهام الفنّي عند الشعوب الأخرى. ونتيجة لذلك، أصبح التصوير والرسم ترفاً دُنيويّاً مقصوراً على بلاط الخلافة وقصور التجار الأثرياء. وفي ذلك العصر، الذي كان البحث العميق للخيال الإنساني فيه يعبّر عن نفسه بتعابير دينيّة، كان ذلك [أي إقصاء الفنون البصريّة عن مجال العبادة] يضع حدوداً قاسيّة منذ البداية على إمكانية ظهور أيّة فنون بصريّة تأويليّة عميقة، اللهُمَّ إلا ما ندّ من الروح الشخصيّة للحرفيين ـ الفنانين، وما عبّر عن نفسه خلسةً من التقاليد الاجتماعيّة التي عملوا ضمنها.

في حقبة الخلافة العليا، استمرّت الفنون التصويريّة بجماليّة عالية غالباً، ولكنها فيما يبدو لم تطوّر أشكالاً إبداعيّة كبرى كتلك التي أمكن تطويرها لاحقاً. فالتصاوير الجداريّة في سامرّاء عمدت إلى تطوير النزوعات الساسانيّة والرومانيّة المتأخّرة نحو إعادة صياغة للنزعة الطبيعية الإغريقيّة القديمة؛ فالفتيات الراقصات الملوّنات مثلاً، يُظهرن سمات إغريقيّة قديمة في نوع الأقمشة المطرّزة التي يرتدينها، بينما تبدو ملامح وجوههنّ بسيطة وتجريديّة على نحوٍ مقصود كي لا تستحضر أثر الحياة، في حين يتمّ استحضار أثر الحياة على نحوٍ جامد وساكن من خلال الخطوط التي تصوّر الرقص ببراعة على الجدار المزخرف.

غير أنّ النزوع الأكثر خصوبة قد ظهر في الفنون المشغولة على الموضوعات القابلة للانتقال. فخلال الأزمنة البارثيّة والساسانيّة بخاصّة، رعى الأثرياء بدرجةٍ ما فنّ صناعة الخزف والفخار، بخاصّة في شرق العراق. حتّى في القرى، ظلّت صناعة الفخّار بسيطة وبدائيّة بالمقارنة مع القرون السابقة. ولكن في ظلّ استيراد العباسيين للخزف من الصين (في عهد توسّعها مع سلالة تانغ)، تمّ إحياء فنون صناعة الخزف. لم يكن من الممكن مماثلة الخزف الصيني تماماً، ولكنّ المسلمين وجدوا طرقاً لمحاكاة جودته وبياضه. وهكذا، في صناعة الخزف، وفي بقيّة الفنون الحرفيّة، اجتمعت الأعمال الخشبيّة وأعمال المعادن، وأعمال صناعة الثياب، التي تُشكّل الموارد التي تمّ تطويرها بين المصممين في المنطقة ـ من أعمال الجصّ لدى القبطيين وأعمال النسيج في مصر وصياغة الفضّة في إيران ـ لتشكّل معاً فنّاً جديداً له سماته الخاصّة.

بتحرّرهم من العديد من التضمينات الرمزيّة التي كانت تُقيّد الفنانين في التقاليد السابقة، تمكّن الفنانون الإسلاماتيون ـ من أبناء الطوائف جميعها، الذين غالباً ما عملوا برعاية المسلمين ـ من ابتكار تقليد جديد في الزخرفة؛ فقد تمّ اختيار الزخارف التي تتمتّع بإمكانات هندسيّة كبيرة من الفنون القديمة وتطويرها: على سبيل المثال، تمّ تبسيط الزخرفة القديمة المعروفة باسم «شجرة الحياة» إلى نمط من التقويس المزدوج بحيث خسرت طابعها الشجريّ لتصبح شكلاً قابلاً للتكرار في أنماط لانهائية ـ بعد أن تمّت إضافة تفريعات تتوزّع من الأطراف ـ تتمدّد في كلّ اتجاه. هكذا فإنّ الزخارف المشهورة في منطقة حوض البحر الأبيض المتوسّط قد خسرت أثر الطبيعة الذي ظلّت تحمله منذ أمد بعيد. وهكذا تمّ التخلّي عمّا تبقّى من النزعة الطبيعيّة، وعن الأشكال المعتادة من الحدود الخارجيّة التي تحيط بالترصيعة الداخليّة (الميدالية)، بعد أن تمّ هضمها وإعادة إنتاجها في أشكالٍ متناظرة ومتداخلة وقابلة للامتداد إلى اللانهاية، مما منحها حسّاً خاصّاً من الغنى والتكامل.

في هذا الفنّ المتنوّع، كان الخطّ العربي بمثابة الخيط الناظم للوحدة. كان فنّ الخط يُعتبر فنّاً أساسيّاً (وكان الخطاطون الكبار، الذين يُقدّمون

أساليب جديدة في تشكيل الكتابة أكثر شهرة من الرسامين الكبار)[٨]. شكّل فنّ الخطّ موضوعاً يوحّد الأنواع المختلفة من الفنون، بل ويوحّد العمل الفنّي الواحد. فبعد أن كانت الكتابة العربيّة تقوم على خطٍ أو اثنين بالأساس، بدأ بعض الخطاطين بإطالة بعض الحروف والتلاعب بها بطريقة تُطوّر أسلوباً جديداً من دون أن يفقد القارئ قدرته على فهم المكتوب. وقد تمّ وصل الحروف ببعضها البعض في الكلمات بتدفّق سلس، وهو ما أضاف حسّاً بالاستمراريّة إلى التصميم الذي يُشابه الشكل المُنتج. فوجود إطار من الخطّ العربي حول باب أو حول طبق من الأطباق يُمكن أن يحلّ محلّ الحدود الخارجية في خلق انطباع بالوحدة المتكاملة من دون أن تكون للكتابة نهاية مُحدّدة تُفقدها حسّها القابل للامتداد اللانهائي. وقد كانت عظمة البلاط تنعكس في غنى الفنون المحيطة به.

في العاصمة الجديدة سامرّاء ـ التي بُنيت بأمر من الخليفة التالي للمأمون [يقصد المعتصم] ـ وُجدت بعض الآثار العمرانيّة الضخمة التي استمرّت إلى عصرنا هذا[٩]. فحجم الأبنية كان هائلاً، فقد كانت المساحة المدعّمة بالأعمدة للجامع الكبير أكبر من حجم كاتدرائيّة القديس بطرس في روما (على أنّ الأعمدة لم تكن تحمل القبّة). كان الأسلوب الفنّي قويّاً وبسيطاً، مع خطوط من الزخرفة التي تطوّرت عن الأعمال الآراميّة والساسانيّة السابقة. ولكنّ البناء فيما يبدو كان متسرّعاً في الغالب؛ فالأغنياء كانوا يبنون الأبنية لأنفسهم لا للأجيال التالية، وكانوا يريدون الحصول على النتائج بسرعة. كان الآجر ـ الذي يسهل تشكيله والتلاعب به ـ هو مادّة البناء الرائجة. حتّى في مصر التي كانت تتوفر فيها الأحجار بكثرة (بخلاف

(٨) إنّ التمييز الغربي المعتاد بين الفنون «الرئيسة» و«الفرعيّة» ـ الذي لا يزال حاضراً في بعض الأحيان في النقاشات الدائرة حول الفنّ الإسلاماتي ـ هو تمييز لا يمتّ بصلة للثقافات الأخرى: ففي كلّ بيئة من البيئات، يتمّ منح بعض الوسائط مكانة تفوق الأخريات وتحظى بدورٍ أكبر من غيرها. وكثيراً ما يصعب على من ينتمون إلى ثقافة ترى في الخطّ تفصيلاً ثانوياً أن يُقدّروا الجمال المبدع في هذا التعبير اليدوي.

(٩) أشار بعض الكتّاب إلى أنّ العمارة الإسلاماتيّة قد غدت أكثر إيرانيّةً في ظلّ الحكم العباسي؛ ولكن علينا ألا نخلط هنا بين العمارة في العاصمة وبينها في الحاضرة الإسلامية بعامّة. ففي سوريا، لم تختلف العمارة عما كانت عليه في ظلّ الحكم المرواني؛ كما أننا لا نمتلك شواهد عن العمارة في العراق في الأزمنة المروانيّة.

العراق). كانت الزخارف بالغالب تُصنع من الجصّ. لم يعد أحدٌ ينتج الأبنية العظيمة القادرة على الصمود في وجه الزمن كتلك التي أُقيمت في أزمنة الساسانيين؛ ومعظم أبنية ذلك الزمان قد اندثرت ملامحها[١٠].

(١٠) لقد أمكن لنا من خلال عمل أرشيبالد كاميرون كريزويل الممتاز والدقيق والمثابر حول فنّ البناء الإسلاماتي من فهم ما كانت عليه هذه العمارة من خلال بعض التفاصيل القليلة التي بقيت منها. مع الأسف، فعلى الرغم من دقّة قياساته وفرزه لتيارات «التأثيرات» المختلفة، فإنّه ظلّ مفتقراً إلى الحسّ الفنّي. ولا تزال هذه الفجوة في التناول قائمةً. انظر مثلاً:

K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press 1932-1940).

٧

أفول تقليد الحكم المطلق

٨١٣ ـ ٩٤٥ [١٩٨ ـ ٣٣٤هـ]

بعد عقود من الازدهار، ومع اندماج سكان المدن في المجتمع المسلم، تراجع المدّ العربيّ القديم الذي كانت له سابقة تشكيل الإمبراطوريّة، وكاد ينحسر تاركاً خلفه رسوماً وبقايا، كتلك التي ظلّت شاخصةً في أنساب بعض العائلات وفي القالب الكلاسيكي للشعر العربي. فكان لا بدّ من الحفاظ على دوام الإمبراطوريّة على أسس أكثر ثباتاً. لقد تزامن حكم المأمون (بعد استئثاره بالسلطة، ٨١٣ ـ ٨٣٣)، ومن تلاه من الخلفاء، مع أوج تطوّر قانون الشريعة: فالفقيه الشافعي توفّي في عام ٨٢٠؛ وكذا توفّي البخاري، جامع الأحاديث، في ٨٧٠. كما أنّ حكم هؤلاء الخلفاء قد عاصر ذروة تشكّل الثقافة الأدبيّة العربيّة. لقد دعم كلّ من العلماء والأدباء دولةَ الخلافة بطرق مختلفة، أو على الأقل دعموا منصب الخليفة. على أنّ الفقهاء كانوا يبذلون قصارى جهدهم لتقليص السلطة وإبقائها في الحدّ الأدنى المسموح به؛ في حين أنّ الثقافة الأدبيّة الكوزموبوليتانيّة **للأدباء**، بحكم تجنّبها للفخامة والأبّهة المفرطة، وتمسّكها بقدرٍ معقول من التقوى، لم تسهم في شرعنة الحكم الملكيّ المطلق القائم على الأراضي الزراعيّة. بحلول زمن المأمون، كان البلاط قد أرسى الخطوط العريضة للحكم المطلق الذي يُرضي مزاج **الأدباء**. ولكنّ تحقيق ذلك قد تمّ على حساب المخاطرة بالاغتراب عن العلماء، الذين كان **الأدباء** أنفسهم يعترفون بمعاييرهم.

في هذا المجتمع الزراعي الذي كان الإسلام هو صاحب الحقّ في

منح الشرعيّة فيه، طُرحت خمسة حلول مختلفة لمشكلة كيف يُمكن تأسيس نظام حكم مستقرّ وثابت. قدّم الخوارج والزيديّة واحداً من هذه الحلول: إعادة بناء المصدر الخلاق للتقليد المسلم في مجتمع يقوم على الصلة المباشرة بين الأفراد face- to- face community، يكون الخليفةُ فيه مسؤولاً كفرد أمام المسلمين بعامة. غير أنّ الزيديّة قد قَبِلوا بشيء من المأسسة أكثر مما فعل الخوارج. على أنّ هذا الحلّ، بوجهيه الخارجي والزيدي، لم يكن مناسباً أو صالحاً لمجتمع عالمي واسع النطاق كهذا. وهكذا يظهر بأنّ الزيديّة والخوارج لم يُظهروا ما يُشير إلى قدرتهم على إقامة ما يتجاوزُ دويلات محليّة في مناطق معزولة نسبياً. **ثانياً**، حاول الإسماعيليّة عن طريق التأويل **الباطني**، أن يشتقّوا من مبادئ التوحيد الأساسيّة نظاماً سياسيّاً جديداً، وهو نظامٌ كان أقدر على التلاؤم والتكيّف مع المجتمع الزراعي الواسع، بالمقارنة مع نمط النظام السياسي في المدينة المنوّرة. ولكنّ الإسماعيليّة لم يتمكّنوا من إقناع معظم المسلمين بأنّ نظام الشرعيّة الهرمي متوافقٌ مع الدعوة القرآنيّة والمحمّدية. **ثالثاً**، اقترح **الفلاسفة** بأنّ الإسلام يجب أن يؤدي دور الميثولوجيا السياسيّة التي تدعم الدولة التي تصوّرتها الفلسفة؛ ولكنّ مثل هذا الحلّ كان يعني في الواقع التراجع عن الموقع الرئيس الذي تحقّق للتقليد النبوي مع انتصار الإسلام، ومن ثمّ فإنّ هذا الحلّ لم يجتذب إلا قلة من الأتباع. إلى حدٍّ كبير، كانت الحلول الأكثر شعبيّة هي الحلول التي قدّمها **الأدباء**، المؤيّدون للحكم المطلق، وحلول علماء الشريعة، سواء من أهل السنّة والجماعة أو من الشيعة الإثني عشريّة (الذين رفضوا سياسات المذاهب الشيعيّة النشيطة الأخرى).

لم يكن لدى الأدباء تصوّر سياسيّ واضح عن العلاقة بين الإسلام والدولة، ولكن النزوع الذي انطوت عليه سياساتهم كان واضحاً: فلو تُرك الأمر لهم، لكيّفوا المصطلحات الإسلامية مع المبادئ الملكيّة الزراعيّة القديمة (وهكذا فقد كانوا مستعدين لوصف الخليفة بأنّه «ظلّ الله في الأرض»، مما يعني إسباغ صفة الوسيط [بين الله والبشر] عليه)؛ وكانوا [لو ترك الأمر لهم] سيخضعون المختصين الدينيين لسلطة البلاط والبيروقراطيّة. ولكن، أيّاً كانت احتماليّة نجاحهم في مسعاهم هذا، فإنّهم لم يكونوا بحال

ليمضوا في إقامة هرميّة دينيّة سلطويّة على غرار النموذج المزدي في الأزمنة الساسانيّة، ولم يكونوا ليقدروا على فعل ذلك. أما العلماء في المقابل فقد شجّعوا كلّ أشكال المقاومة لهذا النزوع - على سبيل المثال، رفض بعض العلماء رفضاً حادّاً إسباغ صفات المدح والإجلال للخليفة والتذلّل له، وأصرّوا على التعامل معه مثلما يتعاملون مع أيّ مسلم عاديّ - وطوّروا في مقابل ذلك جوانبَ التقليد الإسلامي التي تعظّم دور مبادرة الأفراد في المجتمع في مقابل الجوانب التي تركّز على القيادة السياسيّة؛ ومن ثمّ فإنّهم قد قلّصوا دور الخليفة ليكون مجرّد إداريّ يُطبّق الشريعة بين مسلمين متكافئين يقفون كلّهم على قدم المساواة. في الواقع، كان الخليفة قد أصبح شخصيّة بعيدة كلّ البعد عن هذه المبادئ، وبات أقصى ما بمُكنتهم هو شدُّهُ إلى هذا النموذج من دون أن يأملوا بتحقّقه تماماً.

كانت الروح العامّة لمطالب العلماء الشاملة متعارضة تماماً مع تلك التي للأدباء؛ إذ كانت الرتبة الاجتماعيّة والامتيازات المصاحبة لها أموراً أساسيّة للأدباء وإن كانت أكثر سيولةً وأقلّ ثباتاً؛ فالثقافة العليا عندهم تمثّل غاية التنظيم الاجتماعي؛ والكاتب الأدبي بما يملكه من موهبة خلاقة هو النموذج الذي يطمح الأدباء للعيش وفقه. أما عند العلماء، فكان لا بدّ من استبعاد كلّ أشكال الحظوة والامتيازات الاجتماعيّة (اللهم إلا امتيازات آل البيت)؛ وغاية التنظيم الاجتماعي عندهم هي العدالة بين الرجال والنساء كلّهم؛ وبطلُ هذا النموذج الاجتماعي هو الإنسان الذي يعيش نمطاً منتجاً ومعتدلاً من الحياة العاديّة. صحيح أنّ معايير الأدباء كانت وحدها هي الفاعلة في سياسات الحياة اليوميّة، لكنّ معايير العلماء التي تجسّد الشريعة كانت هي وحدها ما حظي بالاحترام على المدى البعيد، على الأقل في دائرتها المختارة، بل وبين الأدباء أنفسهم. وقد تمكّنت الشريعة بذلك من الحفاظ على مكانتها دوماً، حتى في أوقات أزماتها: ذلك أنّها ظلّت تمثّل عند معظم السكان التوقّعات العامّة التي لا يُمكنهم التخلّي عن الإيمان بها مهما نابَها من تعثّر وانتكاسٍ هنا أو هناك.

المأمون: تجارب في توحيد صفّ الشريعة والبلاط

كان المأمون معنيّاً فكريّاً ودينيّاً بالعدالة؛ ولكنّه لم يتمكّن من تحصيل

الرضا الكامل لا من العلماء ولا من الأدباء. فلمّا كانت بداية حكمه من خراسان، فقد تأخّر قدومه إلى بغداد طويلاً، وكان حُكمها يُسيّر من خلال المسؤولين الخراسانيين. لم يكن المأمون، على أيّة حال، يحظى بشعبيّة جيّدة في بغداد (وعلى الرغم مما دأبت عليه العائلة العباسيّة من رعايةٍ ثقافيّة، وجد المأمون بين الشعراء معارضين له وهجّائين). ولكن، بصرف النظر عن هذا الاستياء الواضح، فإنّ المأمون كان مدركاً لما يعتور وحدة إمبراطوريّته من هشاشة وضعف، وكان أحرص ما يكون على تقوية هذه الوحدة وتمتينها؛ فقد بدأ عهده بحالة من عدم اليقين والاحتراب الأهلي الذي نجم عن تقسيم هارون الرشيد إمبراطوريّته. وإذا كان في انتصار المأمون إبطالٌ لنتائج التقسيم الّتي قام به الرشيد، فإنّ حالة عدم الاستقرار التي نجمت عن تلك الفكرة ظلّت حاضرة وبيّنة في غياب التوافق السياسي بين السكان، بخاصّة بين المسلمين.

في مصر، اندلع العنف على هامش الصراع الرئيس للسيطرة على بغداد، واستمرّ لعدّة سنوات بين فرق متخالفة تتنافس فيما بينها في استقلالٍ عن السلطة المركزيّة. الأخطر من ذلك، هو أنّ العراق قد ظلّ منفلتاً من زمام سيطرته طوال السنوات الستّ الأولى من عهده؛ فقد ظهر تمرّد شيعي كبير بقيادة المغامر أبي السرايا، في الكوفة والبصرة (٨١٤ ـ ٨١٥)، مدعوماً من مكّة (وقد كانت هذه الحركة هي الوحيدة التي أظهرت قدرتها على استثارة وعي المسلمين جميعاً). بعد أشهر من قمع هذه الحركة، بدأت نُذر الكراهية بين بغداد وخراسان بالظهور على السطح وتأكيد نفسها؛ فبقاء المأمون لوقت طويل في خراسان قد دفع القيادات العباسيّة في بغداد للتمرّد (٨١٦ ـ ٨١٩)، بل وإلى محاولة تنصيب خليفة آخر (إبراهيم [بن المهدي، عمّ المأمون] ٨١٧ ـ ٨١٩)، الذي بقي في بغداد؛ ولكنّ اصطفاف القادة الأكفاء مع المأمون وتأمينه سيطرته على معظم الولايات قد مكّنه من سحق هذه الخطوة؛ إلا أنّه أدرك ضرورة الانتقال إلى العاصمة المعترف بها (٨١٩). في هذه الأثناء، وبالتزامن مع تمرّد الخوارج في خراسان، عبّرت حركات شعبيّة بين الإيرانيين الأذربيجانيين، والعرب في الجزيرة، والقبط في مصر، عن سخطها ونفاد صبرها من السلطة المركزيّة.

مراحل ضعف الخلافة العليا ٨١٣ ـ ٩٤٥

	جيل المأمون
٨١٣ ـ ٨٣٣	خلافة المأمون: البلاط يدعم ترجمة جديدة للأعمال الفلسفية اليونانية؛ محاولة قمع تقوى أهل الحديث (القائلين بأن القرآن غير مخلوق) بدعمٍ من المعتزلة (نقاش لاهوتي).
٧٨٠-٨٥٥	أحمد بن حنبل، تلميذ الشافعي، يُضطهد من قِبل المأمون بوصفه رمزاً لمقاومة أهل الحديث للأرثوذكسية المعتزلية؛ أصبح إماماً لمدرسة فقهية متصلّبة.
٨١٦-٨٣٧	ثورة بابك [الخرمي] على ملّاك الأراضي والعرب تمركزت في أذربيجان.
٨١٩-٨٧٣	الطاهريون، كحكام وراثيين ومستقلين في إيران والشرق.
٨٣٣-٨٤٢	خلافة المعتصم: فاتحة دخول الأتراك المرتزقة كقاعدة لقوّة الخليفة (انتقلت العاصمة إلى سامراء).
	جيل خلفاء سامراء (٨٣٦ ـ ٨٩٢)
٨٤٢ ـ ٨٤٧	خلافة الواثق، آخر الحكام العباسيين العظام لإمبراطورية لم تزل تحتفظ بشيء من قوّتها.
٨٦٩	وفاة ابن كرّام، مؤسّس الفرقة [الكرّاميّة]، من خراسان.
٨٧٠	وفاة البخاري، مؤلف أعظم مجموعات الحديث المُعتمدة؛ تتجاور مجموعته [**صحيحه**] مع مجموعة [**صحيح**] مسلم (ت. ٨٧٣).
٨٤٧ ـ ٨٦١	خلافة المتوكل، الذي تخلّى عن محاولة الخلافة تأطير الأرثوذكسيّة اللاهوتية من خلال المعتزلة، ودعم تقوى أهل الحديث؛ قمع الشيعة؛ أوّل خليفة يُقتل على يد جنوده الترك.
٨٦١ ـ ٩٤٥	انهيار السلطة العباسية، واستقلال الأقاليم واحداً تلو الآخر، إلى أن فقدت حكومة الخلافة في النهاية جميع القوى الإقليمية؛ استمر الازدهار الاقتصادي والاجتماعي، أو ازداد في معظم المناطق.
٨٦١ ـ ٨٦٩	تعاقب ثلاثة خلفاء [كلّهم قتلوا] على يد الترك؛ خرجت جميع الأقاليم إلا المركزية منها من السيطرة الفعلية للخلافة.
٨٦١ ـ ٩١٠	الصفاريون (أسرة عسكرية) يحكمون بشكل مستقل في شرقي إيران، وأحياناً في معظمها.
٨٦٤ ـ ٩٢٨	دولة الشيعة الزيدية في نواحي بحر قزوين.
٨٦٨ ـ ٩٠٦	ابن طولون وأبناؤه يحكمون مصر فعلياً بشكل مستقل.
٨٦٩ ـ ٨٨٣	ثورة الزنج (الأفارقة) العبيد في العراق الأدنى.
٨٩٢	وفاة محمد الترمذي، جامع الأحاديث والمصنّف في مراتب صحّة الحديث.

٨٦٩ ـ ٨٩٢	الموفق [بالله]، أخو الخليفة المعتمد والحاكم الفعليّ، أعاد بناء قوّة الخلافة بين سوريا وخراسان.
	جيل انبعاثة الموفق
٨٧٥ ـ ٩٩٨	السامانيون (الفرس) يحكمون بلاد ما وراء النهر بشكل شبه مستقل، إنما في وفاق مع سياسة الخليفة عادة.
٨٧٣ ـ ٩٤٠	اختفاء الإمام الثاني عشر للشيعة الإثني عشرية، قام أربعة وكلاء بتمثيله في الغيبة الصغرى، التي تلتها الغيبة الكبرى، حين انقطعت صلة الإثني عشرية بإمامهم.
٨٣٨ ـ ٩٢٣	ابن جرير الطبري، مفسر القرآن، والمؤرخ (امتد تأريخه إلى سنة ٩١٣) معتمداً على تسلسل الحوادث زمنياً؛ على نقيض مع معاصره الكبير أحمد البلاذري (ت. ٨٩٢).
٨٩٠ ـ ٩٠٦	القرامطة، مجموعات عربية من الشيعة الإسماعيلية، نشطوا في الصحراء العراقية والسورية، وكانوا فاتحة صعود مختلف الفرق الشيعية إلى السلطة، وبالتالي تسريع انهيار سيطرة دولة الخلافة.
٨٩٢ ـ ٩٠٨	المعتضد (حتى ٩٠٢)، ابن الموفق؛ ومن ثمّ المكتفي؛ استقرت سيطرة الخلافة من مصر وحتى غربي إيران، بالتجاور مع حكم الأغالبة في شمال أفريقيا وحكم السامانيين في غرب إيران، الذين كانوا أتباعاً للخلافة اسماً من دون أن يخضعوا لسيطرتها.
	جيل ثورات القرامطة
٨٩٤	تأسيس دولة الشيعة القرامطة في شرق الجزيرة العربية.
نحو ٩٠٠	تأسيس الدولة الزيدية في اليمن.
٩٠٠	السامانيون بقيادة إسماعيل (٨٩٢ ـ ٩٠٧) يضمّون خراسان إلى حكمهم، ويوشكون على الإطاحة بالصفاريين؛ سرعان ما باتوا الرعاة الثقافيين للأعمال المكتوبة بالفارسيّة.
٩٠٨ ـ ٩٣٢	خلافة المقتدر؛ سقطت سلطة الخليفة مرة أخرى في قبضة الفوضى وسوء الحكم؛ تصاعد قوّة العائلات الشيعية في العاصمة.
٩٠٥ ـ ٩٧٩	العرب الحمدانيون يحكمون أنفسهم ذاتياً، باستقلالٍ تام أحياناً، في الموصل (ولاحقاً في حلب)؛ وقد دعموا التشيع.
٩٠٩ ـ ٩٧٢	الإسماعيليون يُقيمون خلافتهم الفاطمية في المغرب، ويحلون محلّ الأغالبة.
٩٢٩ ـ ١٠٣١.	الحكام الأمويون في إسبانيا يتخذون لقب الخليفة (٩١٢ ـ ٩٦١: الخليفة «عبد الرحمن الثالث» [الناصر] يعيد بناء السلطة الإسلامية الموحدة داخل إسبانيا)؛ الثقافة الإسبانية العربية تزدهر وتجتذب إليها مساهمة المسيحيين المحليين.

٩١٣ ـ ٩٤٢	تعزّزت كلٌّ من الثقافة العربية والفارسية تحت حكم نصر الثاني الساماني في بلاد ما وراء النهر وخراسان (٩٤٠، وفاة الرودكي، أول شاعر فارسي كلاسيكي).
٨٧٣ ـ ٩٣٥	الأشاعرة، وفقوا بين مذاهب المعتزلة الكلامية وعقائد أهل الحديث.
٩٣٤ ـ ١٠٥٥	الحكام العسكريون البويهيون من الفرس يستقلّون في مجموعة من المراكز المنفصلة في غربي إيران والعراق، مستخدمين الجنود الفرس (الديلم) والترك؛ أيدوا الشيعة الإثني عشرية.
٩٣٥ ـ ٩٤٥	تقلّص ما تبقّى من سلطة الخليفة التي يسوسها أمير الأمراء، قائد الجيش، إلى أن تمّ الاستيلاء على ذلك المنصب باحتلال البويهيين بغداد.
٩٣٧ ـ ٩٦٩	الإِخشِيدِيُّون يحكمون مصر بشكل مستقل.

كان ثمّة خطر أكثر خفاءً يتربّص بالحكم المطلق. فبعد قمع معظم الثورات واستعادة الهدوء في بغداد في الجزء الأخير من عهد المأمون، وجد كلٌّ من الأغالبة (في المغرب)، بل والطاهريين (في خراسان) ـ الذين كانوا لا يزالون يواجهون ثورات محليّة ـ وجدوا أنفسهم قادرين على التصرّف في ولاياتهم كما لو أنّهم سلالات حكم محليّة مستقلّة؛ وهكذا فقد أرسوا سلالات حكم وراثيّة حافظت على صلات وثيقة مع الخلفاء. تمكنت عدّة عائلات من كسب مثل هذا النوع من الولاء بين قوّاتها العسكريّة، التي ارتأى قادتها أنّهم قادرون على حكم هذه المناطق المترامية (مثل بني الساج على سبيل المثال [في أذربيجان ونواحيها]). حين كانت هذه المكانة السياسيّة المستقلّة تترافق مع قاعدة مناطقيّة، فإنّها كانت تمثّل تهديداً للسلطة المركزيّة. لقد مثّل القائد طاهر [بن الحسين] وعائلته دولة داخل الدولة؛ فقد كان طاهر هو الوالي العسكري على بغداد، وهو من تمكّن من السيطرة عليها [بعد حصارها]؛ ولكنّه ظلّ في الوقت ذاته، بفضل تحالفاته المحليّة في خراسان، حاكم خراسان والأراضي الشاسعة التابعة لها؛ ثمّ خلفه أبناؤه من دون أيّ مساءلة. كان ذلك يعني أنّ الكتلة الأكثر أهميّة من قوات الإمبراطوريّة، الخراسانيين ـ الذين كانوا أكثر فعاليّة حتى من القوات العربيّة ـ قد باتوا تابعين لعائلة تتمتّع بقاعدة محليّة لسلطتها في ولاية واحدة، وهي ولاية فائقة الأهميّة للإمبراطوريّة وبعيدة عن السيطرة المركزيّة لها.

كان ذلك انعكاساً لمجموعة أعمق من الحقائق الاجتماعيّة: فبينما كانت

القوات الخراسانيّة، التي أوصلت العباسيّين إلى سدّة الخلافة، ترى نفسها بالأساس جزءاً من المستوطنين العرب، كانت القوات التي دعمت المأمون صريحةً في انتمائها الإيرانيّ[1]. ولكنّ بغداد والهلال الخصيب لم تكونا مستعدّتين للخضوع للسيطرة الطاهريّة والخراسانيّة (ولم يكن المأمون مستعدّاً لذلك أيضاً؛ كما لم يكن واضحاً بأنّ خراسان مستعدّة للخضوع لسيطرة أيّ قوة بغداديّة). في كلّ مكان، بدأت الولاءات المحليّة تسود.

ولكن، على الرغم من الأهميّة المتزايدة التي بدأت تحظى بها المصالح والطموحات المحليّة، كان هناك عاطفة عامة بين المسلمين تجاه وحدة المسلمين. وهكذا، فقد كانت الفصائل المتنازعة في مصر تعتمد على الدعم النفسي، وبعض الدعم المادّي أيضاً، من القوة القائمة في بغداد، والتي كان لتدخّلها خلال الحرب على الخلافة أثر فعّال. في العراق نفسه، كانت هناك مطالبات لا تتوقّف للتوافق على خليفة واحد يحكم جميع أنحاء الحاضرة الإسلامية؛ وقد كان لكسب المأمون ولاءَ الولايات الأخرى، بخاصّة المدن المقدّسة في الحجاز، مزيّة كبرى له في صراعه الأوّل مع الأمين. ولكنّ العاطفة المتطلّعة إلى الوحدة لم تعد أمراً يُمكن الاعتماد عليه.

كان المأمون حاكماً قويّاً؛ فقد تمكّن من إخضاع الثورات التي قاومته بفضل حسن اختياره لقادته العسكريين. وقد استمرّ المأمون في صراع عسكري دؤوب للسيطرة والسيادة؛ ولكنّه استهلّ إلى جوار ذلك عمليّةً تهدف إلى إحكام القاعدة الدينيّة للإمبراطوريّة؛ ولم يكن ذلك إلا نشر أحد فهوم علماء الشريعة، الذي لن يتصادم أو يعارض سلطة الحكم الملكيّ المطلق.

---

(١) حول القوات العربيّة والخراسانيّة في ظلّ الدولة العباسيّة المبكّرة، انظر مادّة:

Claude Cahen, "Djaysh," in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., and H. A. R. Gibb, "The Caliphate and the Arab States," in: Kenneth M. Setton, ed., *A History of the Crusades* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1955), vol. I, pp. 81-98.

حيث يُشير جب إلى التغيّر في نظرة الجند. ولكنّ الدراسة الفارقة حول عهد المأمون تظلّ هي دراسة فرانسيسكو غابريلي. انظر:

Francesco Gabrieli, *Al-Ma'mûn e gli 'Alidi* (Leipzig: Verlag von Eduard Pfeiffer, 1929).

الفتنة الرابعة: حروب المأمون

٨٠٩	وفاة هارون الرشيد، يصبح الأمين الخليفة بموجب «الوثيقة المكيّة»(*)، بينما يستأثر المأمون بخراسان.
٨١٠	الأمين يعين ابنه موسى خليفةً له من على منبر الجمعة، مما أثار سؤال مكان المأمون في نظام الخلافة بحسب ما تنصّ عليه «الوثيقة المكيّة».
٨١٠	المأمون يرفض الاستسلام، ويعلن تمرده عندما رفض المجيء إلى بغداد.
٨١١	يرسل الأمين جيشاً بقيادة علي بن عيسى لمواجهة قوات المأمون بقيادة طاهر بن الحسين؛ يُقتَل علي؛ ويهزِم طاهر الدفعة الثانية من الجيش الذي أرسله الأمين؛ إقليم الجبال تحت سيطرة قوات طاهر؛ وسوريا في حالة اضطراب.
٨١٢	الحسين بن علي [بن ماهان] يخلع الأمين لفترة وجيزة، ويبايع المأمون؛ يعود الأمين مجدداً لكن عساكر المأمون تحتل خوزستان؛ توكل بغداد إلى قادة المأمون، طاهر وهرثمة بن أعين.
٨١٣	رجال طاهر يقتلون الخليفة عند سقوط بغداد؛ بعد أن كان هرثمة قد أعطاه الأمان.
٨١٤ ـ ٨١٥	أبو السرايا ومحمد بن إبراهيم طباطبا يشعلان ثورة شيعية في الكوفة، يتم قمعها من قِبل هرثمة.
٨١٦	يُقتل هرثمة على يد وزير المأمون الفضل بن سهل.
٨١٧	يحاول البغداديون إقناع منصور بن المهدي تنصيبَ نفسه خليفة؛ لكنه يرفض.
٨١٧	المأمون يجعل الشيعي علي الرضا («الإمام الثامن») وارثه، بناءً على مشورة وزيره الفضل، لكن البغداديين وآخرين غيرهم في العراق يثورون؛ ومعهم أحد قادة المأمون.
٨١٦ ـ ٨١٧	بابك [الخرمي] يشعل ثورة اجتماعية ـ دينية.
٨١٧	البغداديون يبايعون إبراهيم، ابن آخر للمهدي؛ علي الرضا يحذر المأمون من خطورة الموقف؛ المأمون يشعر أن وزيره الفضل لم يكن مخلصاً له، وهو ما بلغ الفضل.
٨١٨	يموت علي الرضا، والفضل يُقتل، ربما بأمر من الخليفة؛ المأمون يتحرك غرباً باتجاه بغداد.
٨١٩	المأمون يدخل بغداد؛ الخليفة المنافس يستسلم؛ توجّب عليه بعد ذلك مواجهة ثورة الخوارج، والاضطراب في مختلف الأقاليم، وثورة بابك؛ تتعاظم قوّة طاهر من دون إمكانيّة عزله، يصبح تقريباً حاكماً مستقلاً على خراسان، القائد الرئيس لقوات المأمون.

(*) ذلك أنّ الرشيد قد أثبت صيغة الخلافة بين الأمين والمأمون في موسم الحجّ في وثيقة مغلّظة الأيمان، حلفوا بتطليق النساء وإعتاق العبيد وإنفاق الأموال إن انتهكوها، وأشهد وزراءه وحاشيته عليها وعلّقها في الكعبة (وبعد ثلاث سنين، ضمّن الرشيد ابنه القاسم في الوثيقة كوليّ عهدٍ ثالث) (المترجم).

كان المأمون صاحب عقل باحث ورصين، وهو ما دفعه ليجعل البلاط راعياً وداعماً للعلوم الطبيعيّة والفلسفة التي أسلفنا الحديث عنها. على المستوى السياسي، قادته صفاته هذه إلى سياسات دينيّة كان يُمكن أن تؤدّي إلى تدعيم المثال الإمبراطوري للبلاط بمؤسسات دينيّة رسميّة ومعترف بها، يتحد المسلمون في ظلّها قدر الإمكان. لا ندري ما إذا كان المأمون قد تصوّر في عقله النموذج الهرمي للكهنة المزديين، الذين مثّلوا سلطة اجتماعيّة موازِنة للملكيّة الساسانيّة، ومكّنوها بالتالي من تحقيق درجة عالية من الاستقلاليّة والاستمراريّة، ولكنّ جهود المأمون لو نجحت، كانت لتفضي إلى ذات النتائج. ولكن لم يكنْ أيٌّ من فرق علماء الشريعة ـ ومنهم المعتزلة الذين كان المأمون يُفضّلهم ـ مستعدّاً للتخلّي عن مُثُل معارضة أهل التقوى القديمة لصالح سلطة الخلافة، حتى لو كان ذلك في سبيل ضمان وحدة المسلمين.

عقب الثورات الشيعيّة في العراق، حاول المأمون أن يمتصّ الحركة الشيعيّة ويسيطر عليها عبر تعيين إمام أهمّ فرقها وارثاً وخليفةً له، «علي الرضا»، حفيد جعفر الصادق. نظريّاً، كان ذلك سيُسهم في مصالحة المسلمين جميعاً؛ فأهل السنّة والجماعة يقبلون نظريّاً بالوارث الذي يُعيّنه الخليفة. على أنّ الشيعة قد أثبتوا عجزهم عن توفير قوّة حقيقيّة معتبرة، ومن ثمّ فإنّ استدارة المأمون نحو الشيعة قد زادت من حدّة مقاومة بغداد. ولكنّ عليّاً الرضا مات في الوقت المناسب [للمأمون، وربّما مسموماً] في أثناء سعي المأمون لتهدئة بغداد عبر جعلها عاصمته من جديد. ولم يقم الخليفة بعد ذلك بأيّ محاولات أخرى لإدماج التيار الشيعي في نظام الحكم بشكل مباشر، على الرغم من استمراره في التأكيد على الاحترام الذي يُكنّه لعلي.

اتخذ المأمون تدابير إضافيّة بهدف قمع حالة التحزّب بين الفرق الدينيّة. ومن دون رعاية مباشرة لأيّ مدرسة لاهوتيّة في حدّ ذاتها، رفض المأمون الصيغ الأكثر تطرّفاً لأهل الحديث، الذين تحوّلوا، مع زيادة شعبيّتهم في بغداد، إلى مجموعات حربيّة متشدّدة في معارضتها لكلّ مُخالف لهم، بما في ذلك الشيعة. فأحد أساتذة أهل السنة والجماعة، وهو [الحارث] المحاسبي، لم يعد يجرؤ على التدريس علناً في العاصمة بعد إدانة ابن حنبل له. طلب المأمون من جميع القضاة الرسميين، ومن العلماء (ما أمكن) أن

يرفضوا مقولات معيّنة من أقوال أهل الحديث، التي كان المعتزلة ينتقدونها من قبْل (هم وجميع المتخصصين في علم الكلام في ذلك الوقت)، ثمّ باتت الدولة الآن تنتقدها وترفضها هي الأخرى بوصفها مقولات غير إسلاميّة. ولكنّ ذلك كان يعني تبنّي موقف لاهوتي رسمي وفرض نوع من الوحدة الدينيّة على الجميع. وبقدر نجاحه في مسعاه هذا، لم يقتصر جهد المأمون على مواجهة حالة التحزّب بين الفرق وتقليص القوّة العموميّة لأهل الحديث؛ بل إنّه بالعموم قد هيّأ المجال لظهور مؤسسات إسلاميّة أكثر خضوعاً وأسهل انقياداً مما كان عليه معظم العلماء السابقين في معارضتهم الدينيّة للحكم الملكيّ المطلق.

ولكنّ هذا التدخّل في الواقع قد زاد من حدّة التحزّب والفِرَقيّة. من بين جميع فرق معارضة أهل التقوى، كان المعتزلة أشدّ المدافعين المتحمسين عن الإسلام في مواجهة المخالفين من غير المسلمين. وربما كان المعتزلة لهذا السبب أكثر الفرق استعداداً لاستعمال الاستدلال العقلي في بناء مذهبهم بدلاً من الاعتماد على الأحاديث. كان المعتزلة هم من قاد الحملة ضدّ المانويّة. وقد استمرّوا في مجابهة جميع التأثيرات غير الإسلاميّة التي تسرّبت إلى طبقة الموظّفين والمسؤولين في الحكومة؛ ولكنّهم قد وجّهوا انتباههم الآن، بمساعدة المأمون وبقيادة قاضي القضاة أحمد بن أبي دؤاد، إلى ما بدا بأنّه نزوع غير إسلامي داخل إسلام الشريعة نفسه.

لم يكن العلماء المتخصصون في جمع الأحاديث ـ الذين نُطلق عليهم بالإجمال لقب أهل الحديث ـ على علاقةٍ حسنة مع العباسيين، المنهمكين في شؤون الدنيا. إضافة إلى ذلك، فإنّ حماستهم الدينيّة الخاصّة، التي تمسّكوا بها في حيواتهم الخاصّة، قد باتت تؤسّس لاستقلالٍ شعوري عن دولة المسلمين القائمة؛ كما أنّها في الوقت نفسه، قد أشعلت حماستهم لفرض مبادئ فرقتهم الخاصّة بأنفسهم حيثما استطاعوا من دون مراعاة للنظام السياسي العامّ.

كما رأينا سابقاً، فقد عبّرت هذه الحماسة الدينيّة عن نفسها في المذهب الذي يُماهي ويُطابق بين القرآن والله: فكلمات القرآن التي يُردّدها المسلمون على ألسنتهم هي، بخلاف كلّ شيء آخر في العالم، «غيرُ مخلوقة». كان هذا

المفهوم، الذي يُؤكّد على الصلة المباشرة بين القانون الإلهي والمؤمنين، مناسباً جدّاً لمفاهيم أهل الشريعة عن المساواة الاجتماعيّة والكرامة الفرديّة؛ ولكنّه، وللأسباب نفسها، لم يكن ملائماً للحكم الملكي المطلق. إنّ ما كرهه علماء المعتزلة (ورجال الكلام الآخرون) في هذا المذهب لم يكن بالدرجة الأولى الروح الفِرَقيّة المستقلّة التي يُعزّزها، بل الغلط المنطقي والمناقض للقرآن في هذا القول، الذي يفضي إلى توثين القرآن وجعله مساوياً لله [في القِدم]، والذي يُقحم حالة من الغموض المستعصي في الإسلام، تخالف الروح المباشرة والقابلة للتعقّل في الإيمان. ولكنّ المأمون، لأسباب فكريّة وسياسيّة، كان مقتنعاً بسنّ قانونٍ يجعل القائل بعدم خلق القرآن غير مسلمٍ بحقٍّ.

تمّت إقاله العلماء المعارضين لذلك من مناصبهم العامّة التي امتلأت بدلاً منهم برجال المعتزلة (الذين رفض الكثيرون منهم أيضاً أن يُعرّفوا أنفسهم بالانتماء إلى النظام الحاكم). هكذا، أصبحت السلطة الدينيّة للدولة معتمدةً في مصيرها على نتائج الجدل بين المعتزلة وأهل الحديث. ولكن، بما أنّ عامّة أهل المدن، بخاصّة بغداد، قد وقفوا في وجه المعتزلة، كان ذلك يعني قيام الأساس الدينيّ للدولة على نخبة فكريّة محدودة بدلاً من انبنائها على عامّة الجماهير. وهو ما يعني المزيد من الانقسام وليس الوحدة[٢].

---

(٢) إنّ دراسة دومينيك سوردل، دراسة جيّدة جداً حول سياسات المأمون. يركّز سوردل على النزوعات الشيعيّة لبعض المعتزلة، ويميل إلى اعتبار السياسات الشيعيّة المبكّرة والسياسات المعتزليّة المتأخّرة صورتين تعبّران عن نفس الباعث، الذي يربطه بفريق **الفلاسفة** ـ المعتزلة الشيعة في البلاط (الذي لا يُورد أسماء أفراده) مقيماً تقابلاً بين هذا الفريق والمُحدّثين. وهو يقترح بأنّ هذا الفريق من الفلاسفة ـ المعتزلة الشيعة كان مُفضَّلاً من قِبل البرامكة، في حين كان الرشيد يُحابي فريق أهل الحديث، وتبعه الأمين في ذلك (وإبراهيم). انظر:

Dominique Sourdel, "La Politique religieuse du caliphe 'abbâside al-Ma'mûm," *Revue des Etudes Islamiques*, vol. 30 (1962), pp. 27-48.

إنني أرى بأنّ تحليلاته حول هذا الفريق من الفلاسفة ـ المعتزلة الشيعة تحليلات مجانبة للصواب، وتميل إلى إسقاط رؤية تاريخيّة متأخّرة على تلك الأزمنة التكوينيّة. يصف سوردل موقف أهل الحديث الشعبيّ في بغداد آنذاك بأنّه «أرثوذكسي»، ويتحدّث عن مذاهبه «التقليديّة traditional» ـ وهو ما يجعله يخلط بين استعمالين مختلفين للكلمة ـ ويغيب عن نظره الدور الابتكاري الفِرَقي لهم؛ في حين أنّه في المقابل يفترض بأنّ أولئك الذي كانوا يُسمّون «الزيديّة» قد امتلكوا مذهباً كاملاً، وهو ما لم يتمّ إلا مع [القاسم] الرسّي؛ ومن ثمّ فإنّه يفشل في فهم لماذا لم يكن الإمام الرضا، الذي لا وجه للاعتراض عليه =

المعتصم: معضلة الجيش الشخصي

ترك المأمون لأخيه المعتصم (الذي حكم ما بين ٨٣٣ ـ ٨٤٢) الخلافةَ، وترك له معها خلافاته وجدالاته مع أهل الحديث. تابع المعتصم الخطّ العام لسياسات أخيه، إنّما بدرجة أقلّ من المبادرة والفعاليّة. على أنّه قام بقطيعة كبيرة على مستوى السياسة العسكريّة. فإذا كان توحيد الإمبراطوريّة على أساس قاعدة مشتركة للسطة أهمّ المهمّات، فإنّ إحدى الوسائل الأساسيّة لتحقيق ذلك كانت تتمثّل في منح السلطة المركزيّة، الممثّلة بالخليفة، قوّةً عسكريّة تابعة له مباشرة. مع الأسف، فإنّ تحقيق ذلك قد تمّ على حساب إضعاف الروابط القائمة بين سلطة الخلافة وعموم المسلمين؛ فقد بات حرس الخليفة الشخصي، الذي يتألّف جلّه من العبيد المرتزقة، خاضعاً لقيادة أحد عبيد الخليفة بدلاً من أن يرأسه شخص حرّ له مكانة يعترف بها المجتمع. كان من شأن هذه الخطوة أن تمنح الخليفة قدراً أكبر من الاستقلاليّة عن الخلافات الفِرَقيّة بين المسلمين، وبوجهٍ أخصّ عن هيمنة القوات الخراسانيّة (التي ربّما باتت أكثر ولاءً لقادتها الطاهريين شبه المستقلّين من ولائها للخليفة). كما أنّها منحت لحرس الخليفة ـ الذي بات يتكوّن في غالبيّته من آلاف العبيد الأشدّاء حصراً ـ التماسكَ الداخلي المتين والقدرة على مواجهة المجتمع بالعموم، من دون مسؤوليّة تُلزمهم تجاهه. فهؤلاء العبيد لم يكونوا عرباً ولا فرساً، بل كانوا في الغالب من الترك الوافدين من سهوب وسط أوراسيا (المنطقة التي ظلّت مَطْمَعاً لتجار العبيد ومُسترِقّيهم)، ولم يشعر هؤلاء بالتالي بأنّهم مرتبطون بالسكان المحليين في العراق ولا في غيرها من الولايات.

لقد أسهم السلوك العنيف، غير المسؤول، لحرس الخليفة الشخصي تجاه أهل بغداد في إجبار المعتصم على اتخاذ خطوة ثانية عززت من اغترابه

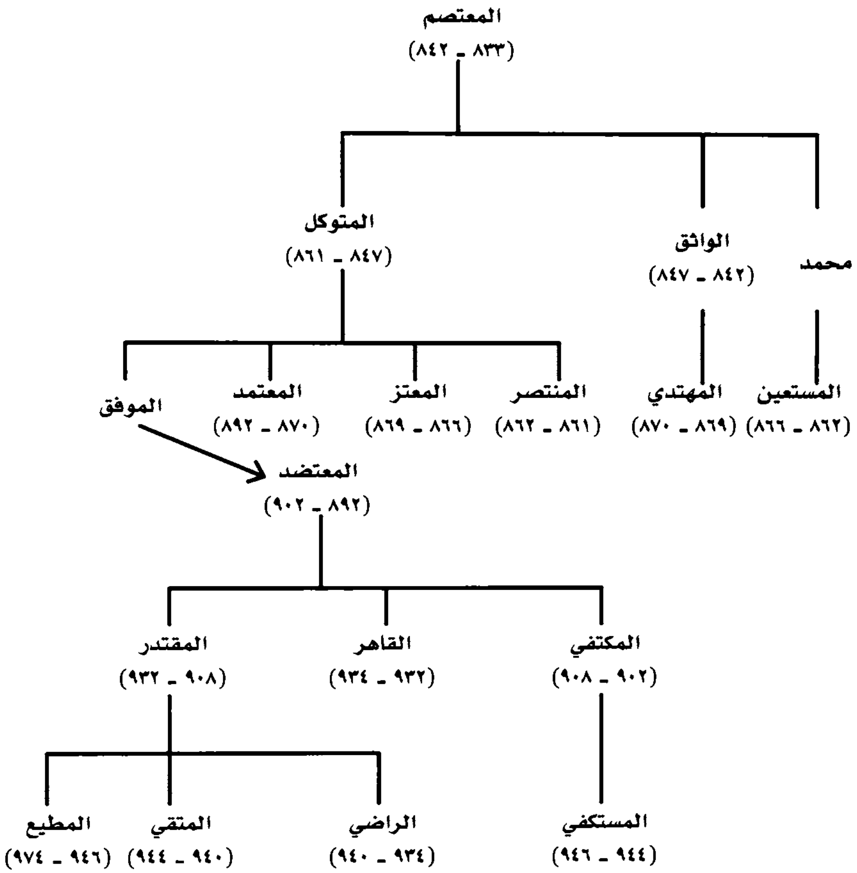
= في مذهبهم مقبولاً بالنسبة إليهم. ومن ثمّ فإنّ المسألة التي تغيب عن نظره هي أنّ المأمون كان يأمل في مصالحة المعتدلين من أهل الجماعة مع المعتدلين من الشيعة. ولكنّ الأهمّ من إشارته إلى ائتلافِ ما بين الفلاسفة ـ المعتزلة الشيعة (الذي لم يُوجد في الواقع الفعلي): هو أنّ مآلات الاهتمامات الفكريّة للبرامكة ثمّ المأمون، كانت تصبّ في تعزيز الفلسفة ودعم علم الكلام والتصالح مع الشيعة، والتسامح مع أهل الذمّة من غير المسلمين (وانتباهُه إلى أنّ النزعة الشعبيّة والفِرَقيّة لأهل الحديث كانت تهدّد هذه السياسات).

وانعزاله عن مجموع المسلمين. فقد أسّس المعتصم مدينة أخرى: سامرّاء، وبناها (٨٣٦) على ضفّة دجلة، مبتعدةً إلى الشمال من بغداد لتكون مركزاً للحكم، وظلت بغداد بطبيعة الحال هي المسيطرة على التجارة والعلم. أما في سامراء، فقد كان الخليفة، المحاط بحرسه من العبيد الترك، ملكاً مطلقاً، إنما بات بعيداً عن العناصر الاجتماعيّة المهيمنة في الإمبراطوريّة.

تزامنت وفاة المأمون مع خوض الإمبراطوريّة حملة دفاعيّة ضدّ البيزنطيين. وقد تمكّن المعتصم من تجديد الروح الهجوميّة التي سادت في زمن الرشيد، وتمكّن من شنّ أكثر الحملات العسكريّة طموحاً منذ أيام المروانيين. في الأناضول، تمّ تحطيم شوكة أنقرة والاستيلاء على عمورية؛ وتمّ إعداد العدّة للبدء بحصار جديد للقسطنطينيّة، ولكنّ المشروع لم يكتمل بعد أن هَلك أسطول المسلمين في عاصفة شرسة. ولكن سرعان ما تمّ التخلّي عن الأناضول والانسحاب منها. وقد كان ذلك هو آخر المآثر العظيمة الخارجيّة لدولة الخلافة.

في هذه الأثناء، لم يُفلح مشروع تأسيس مؤسسات دينيّة مرتبطة بالحكومة، ولم يُكتب له التقدّم إلا خطواتٍ ضئيلة. على أنّ الشعور الدينيّ الجماعي قد ساعد بالطبع على فرض درجة من الوحدة الثقافيّة. وقد كان من شأن ثورة بابك [الخرمي]، ذات الطابع الإيراني في أذربيجان، أن تُصلّب من موقف الرجال الذين يُعتقد بأنّهم يُكنون نوعاً من التعاطف الصريح تجاه التقاليد الإيرانيّة في العاصمة. تحقّق الانتصار على بابك (٨٣٧) على يد الأفشين [واسمه حيدر بن كاوس]، الذي كان حاكماً فارسيّاً ورث الحكم في مقاطعةٍ تقع وراء نهر جيحون [وهي أشروسنة]، ولكنّه في الوقت نفسه كان قائداً كبيراً لدى الخليفة. دخل الأفشين في الإسلام، ولكنّه أخفى تعاطفه مع الثقافة الإيرانيّة القديمة؛ فرفض الختان مثلاً، زاعماً أنّ ما منعه من ذلك هو خوفه على صحّته، كما أنّه ظلّ على محبّته للكتب البهلويّة القديمة برسوماتها الملوّنة وزينتها المخصوصة. على هذا الأساس، تمكّن أعداؤه في العاصمة من اتهامه بالخيانة، زاعمين بأنّه كان يتآمر سراً مع بابك ضدّ المسلمين وضدّ الروح العروبية التي تشكّل مادّة الإسلام. وقد لاحظوا، على وجه خاصّ، أنّه كان يسمح لأتباعه في مقاطعته بأن يصفوه بألفاظ تأليهيّة، وهو موقف يتنافى مع الإسلام قطعاً.

الخلفاء العباسيون
(٨٣٣ - ٩٤٥)



وقد استمات في الدفاع عن نفسه، مُشيراً إلى أنّ تلك الألقاب التي قبلها لنفسه استمرارٌ للمفاهيم الشعبيّة السائدة بين سلالته، وليس في يده رفضها من دون أن يقوّض شرعيّة حكمه بين قومه (الذي كان يستعمله لخدمة الإسلام)، وأنّه لم يكن يعبأ بهذه المفاهيم. إلا أنّ هذه الحجج السياسيّة لم تهدئ من فورة جمهور المسلمين. وهكذا، نجح أعداؤه في مسعاهم، وحُكم على الأفشين بالموت (٨٤٠)، ثمّ تمّ تشويه جثّته، كما هو عُرف تلك الأيام(*).

في النهاية تمّ إخماد الثورات المستمّرة منذ عهد المأمون. ومع حكم ابن المعتصم وخليفته، الواثق (٨٤٢ ـ ٨٤٧)، لم تعد سلطة حكومة الخلافة (من حيث المبدأ) محلّ شكّ أو سؤال في الولايات المختلفة (اللهم، إلّا إذا استثنينا الطرف الغربيّ الأقصى من حوض البحر الأبيض المتوسّط). ولكنّ موقع العبيد الأتراك في قلب الإمبراطوريّة قد ترسّخ واستحكم.

تدهور عمليّة الريّ في السواد

إلى جوار التراجع السياسي في مقدار الولاءات البشريّة لدولة الخلافة، خسرت بغداد بعد عصر المأمون قاعدة اقتصاديّة أساسيّة، كان الموقعُ السياسي والثقافي المركزي لبغداد قد تأسّس عليها. وعلى المدى البعيد، كان لهذا الفشل الاقتصادي تأثير هائل على الحكم المطلق لا يقلّ عن تأثير الفشل السياسي، الذي لا ينفصل عنه بالضرورة.

كان إنتاج المنطقة الزراعيّة الغنيّة بين النهرين ـ السواد ـ قد بدأ يقلّ، لا في مردوده للحكومة وحسب، بل في ناتجه الإجماليّ أيضاً ـ يُمكن القول بأنّ ذلك قد نجم جزئيّاً ـ على الأقل في حوض ديالى (المنطقة القريبة من بغداد) ـ عن أسباب متراكمة تقع خارج قدرة الحكومة على السيطرة عليها. إذ يبدو بأنّ منسوب الأرض قد ارتفع بطريقة جعلت نهر ديالى يجري بسرعة أكبر، فتجاوزت سرعته في بعض الأحيان النقطة الحرجة: فعوضاً عن أن

(*) سُجن ومات جوعاً ثمّ صلب وأحرقت جثّته ونثر رمادها في دجلة. يمكن الاطلاع على الخبر وعلى نصّ محاكمته في: غلام حسين صديقي، **الحركات الدينيّة في إيران في القرون الأولى**، ترجمة نصير الكعبي (بيروت: المركز الأكاديمي للأبحاث، ٢٠١٣) (المترجم).

يفيض النهر دوريّاً ويوزّع الطمي على الأراضي من حوله، أصبح النهر يمشّط قاعَه ويجرفه، حتى انخفض مستواه عن الأرض المحيطة به. في البداية، مثّلت الضفاف المرتفعة للنهر، التي تشكّلت من الطمي الفائض عنه، مشكلة هندسيّة طفيفة تَعوق جرّ مياه النهر للريّ. ولكن، حين تعمّق قاع النهر وانخفض أكثر عن مستوى السهل، أصبحت المشكلة أكثر تعقيداً من مجرّد تمهيد قنوات الريّ وتمهيد الضفاف المرتفعة. وهكذا، بات على المهندسين أن يُحوّلوا مجاري قنوات الريّ بطرق مكلفة (بل إنّهم في النهاية حاولوا رصف قاع النهر وتعبيده لمنع المزيد من الانجراف لقاعه). ولكن، على الرغم من كلّ هذه الاستثمارات المتزايدة، تناقصت مساحة الأراضي المزروعة.

ولكنّ الأمر لم يقتصر على هذه التغيّرات الجيولوجيّة (التي لم تقتصر هي الأخرى على حوض ديالى بالطبع). فمع عمليّة الريّ االمكثّفة المستمرّة منذ عهد أنوشروان على الأقل، ارتفعت نسب الملوحة في أجزاء واسعة من سواد العراق (فنقص التروية تسبّب في ارتفاع منسوب المياه الجوفيّة إلى درجة باتت المياه المالحة معها تقضي على جذور النباتات). وكان لا بدّ لعلاج ذلك من عمليّة طويلة من الإصلاح لتصريف هذه المياه، ثمّ استصلاح الأراضي من جديد. على أيّة حال، مع بداية القرن العاشر، كان السواد يُدرّ ناتجاً أقلّ بكثير مما كان عليه في الأجيال السابقة. وكان أن وصل هذا الانحدار إلى نقطةٍ بات معها خاضعاً لتسارعه الذاتيّ. بل يُمكن القول بأنّ الاضطراب العسكري نفسه قد نشأ من تراجع موارد الحكومة، الملتزمة بنفقات البلاط الباهظة، الأمر الذي أسهم أيضاً في مضاعفة أسباب المشكلة: في عام ٩٣٧، عندما تضرّرت قناة النهروان الرئيسة بسبب حركة الجنود في أثناء الاقتتال الداخلي بين القوى المتنافسة، لم يتمّ تدارك الأمر واسترجاعها بسرعة. فقد كفّ المهندسون عن محاولة الحفاظ على المستوى الزراعي القديم. وهكذا وصلت عمليات صيانة السواد إلى نقطةٍ بات تناقص العوائد والإيرادات معها أقلّ جدوى من الاستثمارات المودعة فيها.

في مثل هذه الظروف، يُمكن حتّى للمسؤولين المدنيين أن يتوقّفوا عن محاولة الحفاظ على المعايير الإداريّة؛ فحين تهبّ ريح الفوضى وتضعف الروح المعنويّة، تبرز الصعوبات الطبيعيّة عبر ميل المسؤولين لخفض

توقّعاتهم حول ما يُشكّل السلوك البيروقراطي المقبول؛ ويصبح الفساد، الذي هو خطر دوماً، أكثر خطراً وسوءاً وفتكاً.

ولكن، بما أنّ البنية السياسية والاجتماعيّة للسواد قد أصبحت معتمدة على بغداد والمدن الكبرى الأخرى، كان التدخّل المركزي ضروريّاً إذا أُريد لهذه المنطقة ألا تنحدر زراعيّاً إلى المستوى الذي كانت عليه في حقبة الريّ غير المركزي، أي إلى ما قبل الأزمنة الساسانيّة. لم تعد المبادرات المحليّة في موقع كافٍ يُؤهلها لاستعادة درجة معقولة من الازدهار، ذلك أنّ الأرض كانت تُدار من المدن؛ ومن دون تدخّل مركزي كانت المنطقة توشك على السقوط في يد الرعاة، الذين كانوا وحدهم من يملكون البنية الاجتماعيّة القبليّة، والموارد البدويّة البديلة، التي تُمكنهم من الصمود في وجه ضغط المدن. في القرون التالية، لم يعد السواد مصدراً رئيساً للدخل المركزي في المنطقة، ولم يعد يُقدّم للحكومة المشرفة عليه إلا القليل من الموارد التي تُساعد الحكومة المركزيّة على مواجهة حركات التمرّد والقلاقل الأخرى في أرجاء الإمبراطوريّة. ولكن، لم يكن ثمة قاعدة اقتصاديّة بديلة متاحة على ذات الشاكلة للإمبراطوريّة ذات البيروقراطيّة المركزيّة. ولكي تتمكّن من الاستمرار، كان على الإمبراطوريّة أن تجد قاعدة اقتصاديّة عامّة لاستمرار سلطتها. وهكذا ترافقت مشكلة الشرعيّة الدينيّة مع مشكلة الصلاحية الاقتصاديّة، ومدى قدرة الاقتصاد على الاستمرار، وضاعفت كلٌّ منهما آثار الأخرى. كما أنّ أزمة الثقة السياسيّة، بسبب ضعف السيطرة المركزيّة وإجهادها ماديّاً ومعنويّاً، قد سرّعت من الاضطرابات الاقتصاديّة(٣).

أزمة الحكم المطلق للخلافة

قام الخليفة التالي للواثق، المتوكّل (الذي حكم ما بين ٨٤٧ ـ ٨٦١) بالتراجع عن السياسة الدينيّة التي تبناها المأمون والمعتصم، ولكن من دون أن يُمكّنه ذلك من إعادة الإمبراطوريّة إلى ما كانت عليه من قوّة مَهيبة غير منحازة إلى طرف إبان زمن الرشيد. ومع مرور الوقت، كانت القوّات التركية

(٣) درس عبد العزيز الدوري (وكلُّ كتبه مهمّة)، التاريخ الاقتصاديّ في نهاية مرحلة الخلافة العليا في كتابه: **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع** (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٤٥).

تدرك بأنّ اعتمادها على الخليفة وحده يعني اعتماد الخليفة عليها وحدها أيضاً. حاول الخلفاء تعويض هذه النتائج وموازنتها عبر إدخال عناصر إثنيّة أخرى في القوات، لتصبح القوات مزيجاً من فرق متنافسة يسهل السيطرة عليها. وهكذا فقد وُضِع الترك في مواجهة العبيد الزنج والقوات الآتية من الولايات الغربيّة. ولكن إذا كانت قوّات الجنود مستقلّة اجتماعياً وقائمة بذاتها، فإنّ قوتهم الجمعيّة ستعتمد، بالضرورة، على المجموعة القادرة على التسيّد بينهم، وستغدو هذه المجموعة قادرة على فرض اختياراتها على الخليفة وإجباره عليها من دون خوف من أيّ تدخّل خارجيّ، ما دامت تمكّنت من لجم منافسيها العسكريين وتخويفهم. لقد نجحت سياسة «فرّق تسد» في تحقيق أهداف الخليفة على المدى القصير، ولكنّها في حال وقوع أيّ أزمة جدّية بين القوّات، كانت تؤدّي إلى اقتتال فصائلي مدمّر ولا يُمكن السيطرة عليه، وتجعل القادة في خضمّه أقلّ مسؤوليّةً.

جلس المتوكّل على العرش في المقام الأوّل برغبة الحرس الأتراك، وانشغل في حياته الخاصّة بالترف والسفاسف، مما شجّع نموّ بعض الجوانب الفنيّة ـ وهذه بالطبع إحدى وظائف الملك ـ إلا أنّ ذلك قد تمّ على حساب المسؤوليات الملكيّة (في يوم من أيام شربه، اشتهى المتوكّل أن يكون كلّ شيء باللون الأصفر: يرتديً الضيوف ملابس صفراء، أن تكون الجواري شقراوات، أن يكون الطعام أصفر اللون في صحون من الذهب، كما يجب أن تكون المياه الجارية في الحدائق مصبوغة بالزعفران الأصفر. ويبدو أنّ أحد عمّال القصر قد أخطأ في تقدير كميّة الزعفران المطلوبة للحفاظ على صفرة المياه قبل أن يسكر الخليفة فلا يُلاحظَ شيئاً؛ فلما نفد الزعفران، أخذوا الثياب المعصفرة بالقصب ونقعوها في المياه لتحافظ على اللون الأصفر فيها). أما السياسة العامّة فقد تُركت بيد أهل الحديث المتعصّبين، الذين ابتهجوا بنهاية محاولة دولة الخلافة السيطرةَ على علماء أهل السنّة والجماعة، ومارسوا في الوقت نفسه اضطهاداً فعّالاً على خصومهم؛ فعانى المعتزلة من المهانة والإذلال، وهُدمت معابد الشيعة. واتساقاً مع المذهب القائل بعدم جواز إقامة الذميين أماكنَ جديدة للعبادة بعد الفتح الإسلامي، تمّ تدمير العديد من الكنائس والكُنُس اليهوديّة.

طوال أربع عشرة سنة، لم تمتلك الحكومة سياسة إمبراطوريّة موحّدة.

وهكذا، فقد ظهر إلى العلن مدى القوّة الجديدة، المقرّبة من العرش، التي امتلكت قوّة عسكريّة كافية للتصرّف: قام الجنود الترك العبيد باغتيال المتوكّل ووضع ابنه محلّه، من دون أن يجدوا من يعارضهم من أيّ قطاع من قطاعات المجتمع.

تلت ذلك أزمةٌ أعظم من الأزمة التي تلت موت الرشيد. في النهاية، ثبت بأنّ المطالب بوحدة المسلمين، التي صعدت منذ زمن معاوية واستمرّت حاضرة في كلّ أزمة، قد باتت هشّة وعاجزة. فخلال عشر سنوات (٨٦١ ـ ٨٧٠)، تناوب على كرسيّ الخلافة في سامراء أربعة خلفاء، لم يجلس أحدهم على العرش إلا قليلاً، حاول جميعهم عبثاً أن يتملّصوا من قبضة الجنود الأتراك، الذين نصّبوهم ثمّ خلعوهم كيفما شاؤوا. أوّلهم (المنتصر، وهو ابن المتوكّل)، وقد وُصم بأنّه قاتل أبيه، وسرعان ما تمّ خلعه. ثمّ تلاه المهتدي، الذي عُرف بين الناس كنموذج في النزاهة والاعتدال، وحاول بذلك كسب مكانة دينيّة وكسب دعم أعيان رعيّته، وقد تمكّن لعدّة أشهر من مقاومة الأزمة بشجاعته؛ إلا أنّه قُتل أيضاً في نهاية المطاف. كان جميعهم صنيعة لأحد الفصائل العسكريّة، ومن ثمّ فإنّهم كانوا خاضعين للقائد العسكريّ صاحب السلطة، الذي كان ينهب ثروات الدولة لصالح قواته وبالتالي يهيّئ لسقوطه ماليّاً واقتصاديّاً. أما الولايات المختلفة فقد تُركت لتُدير نفسها عبر أجهزتها الخاصّة في تلك الفترة.

تمكّن الحاكم الفعليّ التالي لدولة الخلافة، الموفّق [بالله] (حكم ما بين ٨٧٠ ـ ٨٩١) ـ أخو الخليفة المعتمد الذي لم يكن له من الخلافة إلا الاسم ـ من فرض سلطته على القوات العسكريّة عبر مناورات سياسيّة عدّة وشيء من حسن الحظّ. وبحكم امتلاكه شعبيّة جيّدة بين العباسيين في رأي البغداديين، تمكّن من شقّ طريقه عبر سلسلة من الانتصارات العسكريّة بالصبر والتنظيم الجيّد. وقد واجه الثورات والحروب الأهلية من كلّ حدب وصوب. في الجهة الغربيّة، سمح الموفق للحاكم التركي على مصر، أحمد بن طولون، بالاستقلال عمليّاً بمصر، بل وبضمّ سوريا تحت جناحه (لاحقاً تسبّب ابن طولون بالمزيد من المتاعب للموفق عبر محاولته إقناع أخيه، الخليفة الاسمي، بالهرب من الوصاية المفروضة عليه من الموفّق واللجوء إليه والمكوث تحت حمايته، وقد احتاج الحاكم الفعلي إلى بعض

الوقت لقمع هذه الدسائس وإجهاضها. على أنّه فضّل ألا يخلع أخاه الغادر، بل أن يُحافظ على مظهر شرعيّة الخلافة). في الشمال، لم يتمكّن الموفّق من منع قيام دولة للشيعة الزيديّة في طبرستان، جنوب بحر قزوين.

أما في الشرق، فقد عاد حاكم سجستان يعقوب الصفار من قتاله على الجبهات بعد أن أصبح بطلاً شعبيّاً. كان يعقوب يقود القوات العسكريّة المحليّة في مواجهة عصابات الخوارج في شرق إيران، الذين كانوا قد تحوّلوا إلى عصابات من الشطّار، ولم يعد لهم تأييد بين السكان المحليين، الذين كان الكثيرون منهم قد دخلوا في الإسلام وباتوا يشعرون بالخطر الذي يهدد نظام المسلمين. سرعان ما تمكّن يعقوب من الاستئثار بحكم ولايته خلال الاضطرابات التي تلت وفاة المتوكّل، وكسب ثقة سكان المدن وحماستهم في تأييده. وقد كان ذلك عائداً جزئياً إلى العطايا الشخصيّة التي كان يُقدّمها كقائد (يُقال بأنّ أوّل ما جذب اهتمام العامّة نحوه هو براعته في إدارة عصابةٍ للصوص بنفسه)، إضافة إلى سياسته الاجتماعيّة. وقد كان يعقوب ابناً لحرفيّ، وكان يقود القوات التي يتألّف جلّها من أبناء المدن، الذين لم تكن لهم ولاءات أرستقراطيّة على الإطلاق. وهكذا فقد عُرف هو وخلفاؤه من عائلته بأنّهم أقرب إلى مصالح الطبقات الدنيا من أهل المدن في مواجهة طبقة النبلاء من ملّاك الأرضي. في هذه الحالة العامّة من عدم اليقين، كان يعقوب مقتنعاً بتوسيع دائرة سلطته وقوّته؛ فقاد رجاله ضدّ غير المسلمين عبر الجبال الشرقيّة، وتمكّن في عام (٨٦٧) من السيطرة على جميع أراضي إيران، حيث يظهر بأنّ السكان لم يكرهوا قدومه، خاصّة وأنّ قوّاته كانت تتحلّى بدرجة عالية من الانضباط. ولم يتمكّن نظام الطاهريين الأرستقراطيّ من الصمود في وجهه. ولكنّ الموفق هزم يعقوب حين حاول الأخير تهديد العراق؛ وعلى الرغم من ذلك كان عليه أن يقبل احتفاظ يعقوب وأخيه عمرو بحكم مستقلّ لمعظم أجزاء إيران.

تركّزت جهود الموفق الكبرى على العراق لأهميّته الاقتصاديّة؛ فعلى الرغم من نقص إيراداته، إلا أنّ العراق لم يكن قد دخل بعدُ طوره الأخير من الانحدار. في الجنوب، ثار العبيد الأفارقة، الذين كانوا يُسمّون بـ«الزنج»، والذين تمّ جلب العديد منهم للعمل في مناطق السباخ [جمع سبخة وهي الأرض الملحيّة، وكان عليهم أن يُزيلوا طبقة الملح لتظهر التربة

الصالحة للزراعة، ثم ينقلون الملح ليُباع في المدن] على أطراف دجلة (في عام ٨٦٩)، بقيادة قائد خارجيّ [وهو علي بن محمّد الورزنيني العلوي]، وأسسوا دولتهم الخاصّة، التي قلبت الطاولة على الأسياد السابقين، فاستعبدت مالكي العبيد السابقين. تمّ نهب البصرة، ووقعت أجزاء كبيرة من جنوب العراق وخوزستان في أيديهم لبعض الوقت. وقد بنوا لأنفسهم مدينة حصينة [وسط فروع الأنهار، وهي مدينة المختارة، جنوب البصرة]، مما أحْوَج جنود الموفق إلى تقنيات خاصّة للوصول إليها. ولم يتمّ القضاء على هذه الثورة بشكل كامل إلا في عام ٨٨٣.

على الرغم من كلّ ذلك، تمكّن الموفق من استعادة شيء من القوّة والهدف لدولة الخلافة، إلا أنّه لم يتمكن من تجاوز الضعف العميق الذي وسم عهد المتوكّل. ولكنّ انتصاراته آتت أكُلها على يديه وعلى يدي ابنه المعتضد [بالله] (حكم ما بين ٨٩١ ـ ٩٠٢) ويدي حفيده، المكتفي [بالله] (حكم ما بين ٩٠٢ ـ ٩٠٨). فقد تمّت استعادة مصر حين ثبت بأنّ أبناء ابن طولون غير مؤهل للحكم. كانت الموارد التي بقيت للسلطة المركزيّة كافية لتمدّ السلطة سيطرتها على كتلة من الولايات الممتدّة من مصر في الغرب إلى فارس [المقاطعة] في الشرق، ومن عُمان في الجنوب إلى أرمينيا في الشمال. ظلّت الثورات ظاهرة مستمرّة، ولكنّ احتواءها ظلّ ممكناً بطريقة أو بأخرى. وقد حافظت الولايات البعيدة في الشرق والغرب والجنوب، التي كانت جزءاً من إمبراطوريّة الرشيد، على استقلال كامل ولم تساهم سوى بالقليل في دعم الإمبراطوريّة مالياً، لكنّها في الغالب اعترفت بسيادة الخليفة. كان فائض الإنتاج المالي يتراكم في بغداد (التي أصبحت عاصمة من جديد سنة ٨٩٢). ولكنّ الجند ظلوا يشكّلون عنصراً مستقلاً كامناً في السلطة، حتى في المركز، على الرغم من أنّهم كانوا خاضعين لبعض الوقت لإدارة مدنيّة.

فشل ثورة القرامطة

سواءٌ حين كانت بغداد في يد الخليفة وبيروقراطيّته المدنيّة أو حين كانت في يد الأتباع العسكريين والطغاة الطارئين، كان مركز المبادرة السياسيّة في الحاضرة الإسلامية آخذاً في الابتعاد عن بغداد؛ فقد باتت

المبادرة مرهونةً، أكثر وأكثر، بمن يستطيع عقد التحالفات بين العناصر المهيمنة في الولايات المختلفة.

مع نهاية القرن التاسع، بدأت حركات التمرّد، كتلك التي قام بها بابك، والتي تقوم على تقاليد وطنيّة قديمة، تفقد أهميّتها؛ وكذلك حصل الأمر ذاته مع ثورات الشيعة والخوارج التي كانت تحاول إصلاح دولة الخلافة من داخل طبقة الحكم المسلمة القديمة. لم تعد طبقة المسلمين الحاكمة ـ التي تشعر بأنّها انطلقت كطبقة للمسلمين ولو أنّها تضمّ العديد من المستويات الاجتماعيّة المختلفة ـ ولا الطبقة القويّة من القيادة الوطنيّة السابقة على الإسلام، قوّة سياسيّة فاعلة: فجميع العناصر السياسيّة الرئيسة على جميع المستويات الفاعلة في المجتمع باتت من المسلمين. ومن ثمّ، فعوضاً عن الأشكال السابقة من الثورات، كانت الحركات الجديدة التي هاجمت سلطة الخلافة أو انتقصت منها تقوم في الغالب على كتل سكانيّة، يُمكن القول بأنّها كتل مسلمة ولكنّ أفكارها السياسيّة كانت مستمدّةً من مصالح واهتمامات أقلّ شموليّة وأقلّ تبلوراً وصقلاً من المصالح التي قد تهمّ مجتمع المسلمين ككلّ واحد.

أصبحت الولايات، مثل سوريا ومصر وفارس، هي مركز الاهتمام وليس الإمبراطوريّة ككل. أيّاً كانت العصبيّة وروح الجماعة السارية بين **الكتّاب** الإداريين في دولة الخلافة ككل، فإنّها لم تكن قويّة بما يكفي لتمنع طبقة الكتّاب المحليين من الانضمام إلى برجوازيّة المدن في ربط مصالحهم بحاكم محلّي كفؤ وما يستتبع ذلك من أثر مباشر على مدنهم. وفي هذا السياق، لم تؤد طبقة ملّاك الأراضي القديمة ـ الذين لم يعودوا يمثّلون القوّة العسكريّة في الإمبراطوريّة، والذين تمزّقت قوتهم بسبب سعي الإدارة لمنح الأراضي لأشخاص جدد ـ سوى دورٍ ضئيل. حين بات ابن طولون قادراً على حرمان بغداد من حصّتها من الضرائب، وبات يحتفظ بعائداتها عنده وينفقها على الأعمال العامّة في مدن مصر، سَرّ هذا النوع من التغيير السكان، وأفرحهم رؤية حاكمهم مستقلاً. في ظلّ هذه الظروف، لم يكن ثمّة مقاومةٌ شعبيّة في وجه الوالي المُعيّن حين يخلع نير الخليفة عنه؛ بل قلّما ظهرت هكذا مقاومة حتى في وجه المغامرين العسكريّين الذين يقودون عناصر عسكريّة محليّة (البدو في الهلال الخصيب مثلاً) يُمكن لها أن تنتزع منصب الحاكم.

الدول والإمارات اللاحقة: ضعف سيطرة الخليفة

	إسبانيا والمغرب	مصر والهلال الخصيب	المرتفعات الإيرانية والمنطقة الشمالية الشرقية
٧٥٦	إسبانيا تستقلّ تحت حكم أمير أمويّ.		
٧٨٨	الشيعة الأدارسة يستقلون (حتى ٩٧٤)، أقاموا عاصمة في فاس.		
٨٠١	الأغالبة يستقلون (حتى ٩٠٩)، العاصمة في القيروان، شنّوا هجوماً على صقلية، جنوب إيطاليا؛ أسلمة إفريقيا.		
٨٢٢			الطاهريون (حتى ٨٧٣).
٨٦٧			الصفاريون (حتى ٩٠٨) ينتزعون معظم الأراضي من يد الطاهريين.
٨٦٨		الطولونيون (حتى ٩٠٥) يتسلّمون السلطة في مصر، ويتوسعون داخل سوريا.	
٨٧٤			السامانيون (حتى٩٩٩) يحكمون منطقة كبيرة لبعض الوقت، ويطورون ممارسات إدارية مهمة؛ ينحدر مؤسسها من أسرة زرادشتية نبيلة؛ رعوا ثقافيّاً الرازي والرودكي وابن سينا.
٩٠٩	الشيعة الفاطميون يخلفون الأغالبة في إفريقيا.		
٩٢٩	إعلان الخلافة في قرطبة.	الشيعة الحمدانيون في الموصل (حتى ٩٩١).	
٩٣٤			الشيعة البويهيون يستولون على شيراز.
٩٣٥		الإخشيديون (حتى ٩٦٩) يعتلون السلطة في مصر، ويتوسعون داخل سوريا.	
٩٤٤		الحمدانيون في حلب (حتى ١٠٠١)، يرعون الفارابي، الأصفهاني، والمتنبي.	
٩٤٥		الشيعة البويهيون يستولون على بغداد.	
نحو ٩٥٦ (؟)			السلاجقة الأتراك يدخلون منطقة بخارى ويعتنقون الإسلام.

أصبحت الحركات الشيعيّة والخارجيّة القديمة مقصورة على المناطق المحليّة؛ بل إنّ الحجاز نفسه قد تحوّل إلى منطقة معزولة سياسيّاً. في النهاية، نجحت الجهود المستمرّة الرامية إلى تأسيس حكم علوي محليّ في الحجاز إلى درجةٍ ما؛ ولكنّ انعكاس ذلك على الحركة الشيعيّة الواسعة ظلّ محدوداً؛ إذ إنّ الحجاز لم يعد بؤرة اهتمام لأي حركة سياسيّة عامة. غير أنّ التشيّع كان يحظى بعدد كبير من الأتباع (بخاصّة بين البدو) في المناطق الوسطى والمركزيّة، التي كان الموفّق يسعى إلى الحفاظ على سلطة دولة الخلافة فيها من خلال حملاته العسكريّة. وقد كاد الاستياء من حكومة الخلافة المسرفة يؤول إلى رفض علماء أهل السنّة والجماعة لها، وهم الذين كانوا قد عقدوا المساومة التاريخيّة معها. ولكنّ ذلك لم يكن يعني عادة إلا أن يكون بعض الحكام المحليين وداعموهم شيعة في شعورهم الديني، من دون أن يُقدّموا برنامجاً سياسيّاً شيعيّاً متمايزاً عن سواه.

غير أنّ حركة واحد قد مثلت استثناءً عن ذلك كلّه؛ ألا وهي الشيعة الإسماعيليّة. فقد أقامت برنامجها على إطار عمل إسلامي شامل، إنّما لم يقم هذا الإطار على القاعدة التي يعترف بها قادة التقوى الإسلامية؛ بل اقترحت هذه الحركة استبدال نخبة سياسية ودينيّة جديدة بالقديمة، وأسست نفسها في سبيل هذه الغاية على الاستياء الذي عمّ جميع الطبقات. ومع انتشار العقيدة الإسماعيلية بفضل **دعاتها** الأبطال، كانت الأرض ممهدة لظهور ثورة شاملة. في نهاية القرن التاسع، اشتعلت ثورة إسماعيلية في الصحراء المتاخمة للعراق وسوريا تحت اسم «القرامطة».

حظي الثوار ببعض الدعم من الفلاحين (نقرأ عن طوائف الفلاحين المؤمنين بالوعود المهدويّة التي تماهت مع القرامطة)؛ ولا بدّ أنّ الحركة اعتمدت بدرجة كبيرة على البدو الذين خاب أملهم منذ وقت طويل بدولة الخلافة. ويبدو أنّ قيادة الثورة كانت متمدّنة وحظيت بدعم الطبقات الدنيا في المدن. شارك عدد كبير من الشبان في معسكرات الإسماعيليين في الصحراء، وشعروا هناك بأنّ طرق الحياة القديمة قد ذهبت بلا رجعة، وبأنّ الطبقات ذات الامتيازات قد سقطت، وبأنّ العدالة الحقّة على وشك أن تعود. تولّدت مرارة هائلة لدى كلا الطرفين، وتمّ ارتكاب المجازر البشعة

التي ترافق الحروب الأهلية دوماً. نقرأ في أحد الأخبار عن امرأة تقيّة ذهبت إلى معسكرات الصحراء لاستدعاء ابنها، الذي انضم إلى المتمردين؛ وقد فزعت الأم من الجوّ المتحدّي والمندفع في المعسكرات، ودرجة المساواة المطلقة، والرفض الواعي لأعراف المجتمع القائم، والمطالبة الصارمة بالامتثال والانتظام بالمعايير الثوريّة الجديدة؛ وقد أظهر الابن المتحرّر صلابته وقسوته رافضاً الاعتراف بواجبات أمّه عليه؛ فتبرأت منه الأم وعادت مجلّلة باستنكار القرامطة وانتقادهم.

استمرّت الحركة في تهديد الحكم العباسي في العراق عدّة سنوات. وكان يُمكن اتهام أي شيعي بالتواطؤ مع القرامطة، فيُسجن أو يُقتل. ولكن دولة الخلافة تمكّنت من ردع هذا التهديد في نهاية المطاف؛ ذلك أنّها كانت لا تزال قويّة بما يكفي لتحافظ على سيطرتها على الولايات المركزيّة. وقد كان هذا آخر الانتصارات الكبرى للإمبراطوريّة.

بعيداً عن ذلك بعض الشيء، ظهرت مجموعة تحمل أيضاً اسم «القرامطة» في البحرين، التي كانت قد تكوّنت بالأصل حول مجموعة من الفرق الشيعيّة التي اقتنعت (لبعض الوقت على الأقل) بالقضيّة الإسماعيليّة. بعد فشل الحركة في الصحراء السوريّة، أسست هذه المجموعة جمهوريتها في مدن الواحات الواقعة شرق الجزيرة العربيّة. كان الحكم في هذه الدولة أوليغارشيّاً [حكم الأقليّة]، وكانت الدولة تتدخّل بشكل مباشر لتحافظ على ظروف الازدهار والفرص الاقتصاديّة المتساوية في البلدات. تمّ تجاهل أشكال إسلام الشريعة وإن لم يتم قمعها. لم يتم إدماج الفلاحين في الدولة الجديد، وإنّما اقتصر دورهم فيما يبدو على توفير الموارد لسكان المدن. أرسل هؤلاء القرامطة، لبعض الوقت، بعثات عسكريّة إلى المناطق البعيدة في الجزيرة العربيّة والعراق (وأشهرها الحملة العسكريّة التي قصدت مكّة وأخذت معها الحجر الأسود من الكعبة، فقد اعتبر الاسماعيليّون بأنّ التبجيل الذي يُمنح للحجر الأسود نوع من الوثنيّة. لاحقاً تمّ إرجاع الحجر الأسود إلى مكانه). وقد جدّد هؤلاء بعض جوانب الثورة القرمطيّة وأهوالها. ولكن بعد عقود من الهدوء النسبي، في القرن الحادي عشر، استعادت الشريعة مكانتها في البحرين وتمّ تدمير الأشكال الجمهوريّة، ربما بمساعدة الفلاحين والمزارعين.

الفاطميّون والسامانيّون

بينما تمكّنت الخلافة العباسيّة من الحفاظ على سيطرة هشّة على الولايات الداخليّة، باتت الولايات البعيدة تُنظّم وتُدار كمجتمعات مسلمة مستقلّة. وهناك، على الأقل منذ موت المتوكّل، لم يعد سؤال تدخّل السلطة المركزيّة مطروحاً، إذ بات يُمكن للدول أن تقوم على قاعدة أقلّ طموحاً من السعي وراء استعادة جميع أراضي دولة الخلافة. بل إنّ الحركة الإسماعيليّة أيضاً كانت تركّز على مصالح الولايات التابعة لها.

قامت الثورة الإسماعيليّة الأبرز بعيداً عن المركز، حيث كانت سلطة الخلافة قد كفّت عن التأثير. أما حركة القرامطة في البادية فقد كانت مرتبطة فيما يبدو بقيادة إسماعيليّة جعلت من سوريا مقرّ عملياتها. وقد رشّحت هذه القيادة مرشّحها الخاص للإمامة، الذي ـ سواء أكان من نسل إسماعيل فعلاً أم لا ـ لم يكن يحظى بولاء جميع المجموعات الإسماعيليّة؛ بل إنّ القرامطة في البادية قد رفضوا الاعتراف به، فكان عليه أن يتجه إلى مناطق أخرى. وقد هيّأ دعاتُه له الأرضيّة في كلّ من اليمن والمغرب؛ حين تمكّنوا من كسب دعم إحدى الكتل القبليّة البربريّة الرئيسة (قبيلة صنهاجة) في الجزء الداخلي من الجزائر الحديثة، وقد تمكّن من السفر إلى هناك بمشقّة وزعم بأنّه هو الخليفة الحقّ، وسمّى نفسه المهدي ـ بكل ما يحمله هذا الاسم من دلالات أخرويّة، ـ في عام ٩٠٩؛ فأوجد ما أطلق عليه السلالة الفاطميّة، نسبة إلى ابنة النبيّ التي ينحدر نسبه منها. وقبل أن تنطفئ الحماسة، نجح المهدي في الإطاحة بالخوارج الإباضية في تهرت [تيارت] وبحكم الأغالبة في شرقي المغرب.

كان على الخليفة الجديد أن يتبرّأ ويتخلّى عن بعض أتباعه الأكثر دمويّة في توقّعاتهم الأخرويّة، وتحالف بالمقابل مع المدن التجاريّة الساحليّة عبر نقل عاصمة شرق المغرب من القيروان، الواقعة على تقاطع الطرق الصحراويّة، إلى مدينة المهديّة، الساحليّة. يتبدّى هذا التغيّر في المزاج العام من خلال عمل القاضي نعمان [بن حيون]، الفقيه المالكي السابق الذي تحوّل إلى الإسماعيليّة وأسس نظاماً فقهياً شرعياً مفصّلاً، يقوم على أساس المدرسة التي تنسب نفسها إلى جعفر الصادق، لتزويد السلالة الجديدة بمادّتها القانونيّة الخاصّة. وقد فسّرت السلالة الجديدة بأنّ العمل الأخروي

للمهدي في إخضاع العالم سيتوزّع على حكّام هذه السلالة؛ وفي هذه الأثناء يجب على الدولة أن تعمل بالمجمل مثلما تعمل أي دولة أخرى للمسلمين. قاوم المهدي وابنه (الذي أطلق عليه اسماً أخروياً آخر، وهو القائم، وقد حكم ما بين ٩٣٤ ـ ٩٤٥) ثورات الخوارج البربر القويّة، التي حصرت قوّة الإسماعيليّين لبعض الوقت في عاصمتهم البحريّة الجديدة؛ ولكنّهم تمكّنوا من كسب دعم كافٍ من المدن للحفاظ على تنظيمهم سليماً ولهزيمة البربر. ومع قوات البربر الموالية لهم، تمكنوا من السيطرة على جميع الساحل المغربي، فأخضعوا حكام الأدارسة في المدن المغربيّة. ولكنّهم لم يعبروا إلى إسبانيا، التي بقيت مستقلّة تحت حكم الأمراء الأمويين. وبقوّتهم البحريّة التي خلفت قوّة الأغالبة البحريّة، ورث الفاطميّون الموقع الذي حظي به المسلمون في صقلية، وأصبحت مدينة المهديّة عاصمة تجاريّة كبرى في البحر الأبيض المتوسط.

في نفس الوقت الذي سقطت فيه الأراضي التابعة للأغالبة في يد السلالة الفاطميّة، سقطت الأراضي التابعة للطاهريين في يد حكام العائلة السامانيّة، التي كانت أكثر القوى الصاعدة ولاءً أو احتراماً على الأقل للخلافة. وقد تمكّن حكام بخارى وسمرقند في حوض نهر زرافشان شمال نهر جيحون (الذين بدؤوا حكمهم في ٨٧٥)، تمكنوا في عام ٩٠٣ (بقيادة إسماعيل بن نصر) من السيطرة على خراسان وانتزاعها من يد الدولة الصفاريّة. في النهاية، فإنّ القوة الاجتماعيّة تكمن بيد من يستطيعون تجميع القوى الاجتماعيّة، التي كان الصفاريّون قد استبعدوها وتجاهلوها. اضطر الصفاريّون للعودة إلى موطنهم في سيستان [سجستان]، حيث كانوا قادرين على الحفاظ على سلطتهم محلياً لأجيال عديدة. تألّفت الدولة السامانيّة إذاً من المناطق الواقعة شمال شرق إيران وحوضي نهري سيحون وجيحون (وهي أراضٍ شاسعة)، ولكنّها كانت تتألف بالغالبيّة من السكان الفرس وتحظى بأرستقراطيّة مشتركة وبتقاليد عسكريّة. شعر الدهاقنة [جمع دهقان]، وهم طبقة السادة من ملّاك الأرض، بأنّ الدولة دولتهم، وأنّ قيادتها الوطنيّة تمثّلهم، ومن ثمّ فقد دافعوا عنها في وجه قبائل الترك البدويّة. لقد اصطبغت الطبقة الأرستقراطيّة كلّها في شمال شرق إيران بهذا الصراع مع البدو، فقد كانوا معرّضين لهجوم البدو على طول المنطقة القاحلة التي تمتدّ على

مسافات شاسعة. وقد تمّ تعريف هذا الصراع على أنّه دفاع عن الإسلام وعن النزعة الإيرانيّة في آنٍ معاً. تحت حكم نصر الثاني (الذي حكم ما بين ٩١٣ ـ ٩٤٢)، تمكّن السامانيّون من جلب السلام والازدهار، أقترح: ليس إلى منطقة حوض جيحون وخراسان وحسب، بل إلى المناطق الغربيّة من إيران أيضاً.

في داخل أراضيهم، حافظ السامانيّون على البنية البيروقراطيّة للخلافة كما هي، مع القليل من التعديلات التي تتناسب مع ممارساتهم المحليّة؛ فقد كانوا رعاة متنوّرين للثقافة الأدبيّة في كلّ من اللغتين العربيّة والفارسيّة. وفي ظلّ حكمهم، وجد الأدب العربيّ موطناً للتجدّد والتطوّر، لا يقلّ عما وجده في بغداد. وفي ظلّ حكمهم أيضاً، أصبحت فارسيّة المسلمين، التي تبناها الدهاقنة، لغة معتادةً للأدب. وعلى خلاف الدولة الصفاريّة، التي لم تتحالف مع العناصر الأرستقراطيّة في سيستان، تمسّك السامانيّون بامتيازات الطبقة العليا، ولاقوا في مقابل ذلك مدح الطبقات المتعلّمة وتمجيدها.

أما في الأراضي التي بقيت تابعة لحكومة الخلافة في بغداد، فنجد على العكس من ذلك بأنّ الحكومة الجيّدة ـ إن وجدت ـ كانت لا تزال معتمدةً على قوّة الخليفة وسلطته، وهو ما كان يخفت ويضعف تدريجيّاً. في أثناء مراحل تنصيب الخليفة بعد وفاة المكتفي (٩٠٨)، يُقال بأنّ رجال البلاط الطموحين كان يُفضّلون صعود صبيّ صغير إلى الحكم، يسهل التحكّم به، عوضاً عن صعود رجل قويّ يمتلك أفكاره الخاصّة (كان المرشّح للخلافة آنذاك هو ابن المعتز، الشاعر والناقد الأدبي). فالصبي، المقتدر، كان مُناسباً لتحقيق آمالهم العاجلة والقريبة. على أنّ خلافته (التي امتدت ما بين ٩٠٨ ـ ٩٣٢) كانت تكراراً لخلافة المتوكّل، بلا أهداف واضحة ولا سياسيات جيّدة، ولو على نطاق أقلّ مما كانت عليه خلافة المتوكّل. ولكنّ دولة الخلافة الآن لم تكن تحتمل صعود حاكم ضعيف.

الانهيار

هذه المرّة لم يعد من الممكن استعادة الدولة. فإضافة إلى أنّ الجيش كان من دون جذور اجتماعيّة، كانت الشؤون الماليّة للدولة محكومة من قِبل

التجار الأثرياء الكبار (وكثيراً ما كانوا من الشيعة) الذين كانوا مهتمين بزيادة ربحهم الشخصي، بدلاً من أن تكون ماليّة الدولة في يد أرستقراطيّة مستقلّة أو بيد البيروقراطيّة الراسخة، اللتين تمتلكان عادةً مصلحة في استقرار الحكم. ويبدو بأنّ ما بقي من الأستقراطيّة الساسانيّة القديمة قد أصبح أكثر انجذاباً إلى نموذج الحكام المحليين. أما بلاط المقتدر فقد كان غارقاً في الإسراف والتبذير. في ظلّ هذه الظروف، كانت النتيجة هي سوء الإدارة الماليّة، وهو ما انتهى إلى مشكلات مزمنة في قدرة الدولة على التزويد المالي. وحين أدّى ذلك إلى تأخّر دفع مستحقات الجند بشكل مستمرّ، وصل الحال إلى فقدان الانضباط العسكري. مع نهاية حكم المقتدر، كانت الدولة قد وصلت إلى حدّ الإفلاس. في الوقت نفسه، انكمشت سلطة بغداد حتى في الولايات القريبة منها بشكل سريع. بعد وفاة المقتدر (الذي تمّ على يد أفضل قادته، مؤنس [الخادم]، وعلى كُره منه، وهو الذي ثار عليه في سبيل الحفاظ على دولة الخلافة)، كان ما بقي من إمبراطوريّة الخلافة آيلاً للسقوط السريع.

ما بين عامي ٩٣٢ و٩٤٥، تناوب أربعة خلفاء على الحكم، وكان كلّ واحد منهم خاضعاً لرحمة الفصيل العسكري الذي نصّبه خليفةً. بات القائد العسكريّ الأقوى مُلقّباً بلقب «أمير الأمراء»، وكان يحظى بسلطة هائلة في الدولة؛ وتخلّى الخليفة عن أيّ دور إداري مباشر، محافظاً على وظائف رمزيّة وحضور شكليّ في المراسم. ولكن سرعان ما باتت حكومة بغداد، التي اغتصبها الجند، تحكم مساحة أكبر من العراق بقليل. فالأراضي الواسعة التي ورثها المقتدر قد أصبحت مقسّمة بين القوى العسكريّة، التي لم تكن تحمل حسّاً بالمسؤوليّة يوازي حتّى ما يحمله حكام الولايات البعيدة في الشرق والغرب. وسادت قوّة الشيعة، بصورة أقلّ مشهديّة وأقلّ طموحاً من حالة الإسماعيليين، وبدأت لبعض الوقت تهيمن على شؤون الإمبراطوريّة.

منذ عام ٨٩٧، أسّس الزيديّة الشيعة حكمهم في اليمن، ولكنّهم كانوا بعيدين جغرافيّاً عن مركز الخلافة، مثل الإسماعيليّة في المغرب. أما في المناطق القريبة من المركز، فقد حكم الحمدانيّون ـ قادة التجمعات القبليّة البدويّة ـ الموصلَ في الجزيرة منذ عام ٩٠٥، وذلك قبل نهاية حكم

المقتدر، وأصبحوا مستقلّين تماماً. كان الحمدانيّون شيعة، مثل معظم البدو الشماليين في ذلك الوقت، مع بعض الميل إلى النصيريّة، ولكنّ قوتهم الأساسيّة كانت مستمدّة من موقعهم كزعماء محترمين بين البدو، الذين كانوا يحرصون على رضاهم. منذ عام ٩٤٤، حَكَم أحد فروع العائلة مدينة حلب. وهناك، كان عليهم أن يحملوا عبئاً كبيراً أمام المسلمين في مواجهة التقدّم العسكري البيزنطي الجديد (وهي المحاولة الوحيدة التي قام بها غير المسلمين بمهاجمة أراضي الخلافة خلال حقبة ضعف السلطة المركزيّة). استعاد البيزنطيون صقلية وأجزاء كبيرة من المرتفعات الشرقيّة في الأناضول، وتقدّموا شيئاً ما في سوريا؛ وعندها تقاطر **الغزاة** المتطوّعون من كلّ مكان للمشاركة في هذه الحرب المقدّسة ووقف الكارثة. اجتذب سيف الدولة، الحاكم الأشهر للحمدانيين، الشعراء والعلماء إلى حلب: فقد كان راعياً للمتنبّي وللفارابي. ولكنّه كان أقلّ نجاحاً في حروبه ضدّ البيزنطيين، التي لم يلقَ خلالها سوى القليل من الدعم الرسميّ من دول المسلمين الأخرى، ولم يتمكّن من إنقاذ أنطاكية. ولكنّ الشعراء مدحوا شجاعته على الرغم من ذلك، وقد اشتهر سيف الدولة بفضل هذه القصائد كما لو أنّه قد دحر العدو.

بحلول عام ٩٢٨، في المناطق الجنوبيّة من بحر قزوين، أسس الزياريّون، القادة العسكريّون، دولة مستقلّة، وبدؤوا بالاستحواذ على الحكم في عراق العجم أيضاً. ومن بين جنودهم المنحدرين من منطقة الديلم، وهي منطقة صغيرة ولكنّها منيعة في المرتفعات الوعرة المحاذية لبحر قزوين، تمكن ثلاثة إخوة من بني بويه من الصعود إلى الرياسة، وسرعان ما أعلنوا استقلالهم عن الزياريين وعن الخلافة معاً. وبحلول عام ٩٣٤، باتوا يسيطرون على الجزء الأكبر من غرب إيران على الرغم من أنّهم، مثل الحمدانيين، كانوا مضطرين في حكمهم لمراعاة رضا رجالهم من الجنود المحترفين، من الديلم ولاحقاً من بلاد الترك. كان البويهيّون شيعة أيضاً، كمعظم سكان الديلم (وقد دخلوا في الإسلام في الغالب عن طريق الثوار الشيعة الذين كانوا يتحصّنون في جبالهم). كان البويهيّون ميالين إلى الاثني عشريّة، ولكنّهم لم يحصروا أنفسهم بمذهبهم؛ وقد منحوا الأعياد والمناسبات الشيعيّة مكانة رسميّة في أثناء حكمهم.

لم يصعد نجم البويهيين، مثل الطاهريين والطولونيين، كولاة مُعيّنين بشكل اعتيادي، وإنّما كمرتزقة/ متعاقدين يملؤون الفراغ السياسي؛ ولم تكن تربطهم أيّ قيود أو روابط خاصّة مع حكومة الخليفة. ولكنّهم، مثل الحمدانيين، لم يحاولوا أن يستبدلوا بالخليفة أيّ شخصيّة أخرى: وكلّ ما قاموا به هو أنّهم أبطلوا سلطة الخلفاء الفعليّة في الأراضي التي سيطروا عليها. وقد حاولوا ضمان استمرار إدارة دولة الخلافة، إنّما بأبسط شكل ممكن.

كانت مصر قد عادت إلى السلطة المركزيّة، من يد الطولونيين في عام ٩٠٦ في أثناء حكم المقتدر، ولكن في عام ٩٣٧ أثبت الوالي الذي عيّنه الخليفة ـ وهو قائد ينحدر من دولة وراء نهر جيحون تُسمّى «إخشيد» ـ أنّه قويّ بما يكفي إلى درجةٍ يصعب معها استبداله. وهكذا فقد حكم مصر على نحوٍ مستقلّ، وضمّ إليه جزءاً من سوريا (وفي البداية قام بمواجهة البيزنطيين بشكل أكثر نجاحاً مما فعل سيف الدولة). وقد حكم أبناؤه من بعده ولكن بشكل اسمي تحت وصاية كافور، الذي كان في الأصل عبداً زنجياً مخصياً. وبعد موت كافور، أمكن للفاطميين في المهديّة أن يُحقّقوا حلمهم القديم بالاستيلاء على مصر.

لقد فشل أنصار الحكم الملكيّ المطلق في بناء بُنية للسلطة قادرة على الحياة، حين سمحوا لهيبة الخلافة وسلطتها أن تتبددا جيلاً بعد جيل. ولم يكن علماء الشريعة قادرين على تقديم نظام سياسي مستقر، سواء بالتعاون مع الدولة في ظلّ حكم المأمون والمعتصم أو بالاستقلال الذي تمتّعوا به عنها بعد ذلك. ولكنّ الانهيار والأفول هنا لم يلحق بسلطة الخلافة ومكانتها وحسب، بل بالتقليد الملكي برمّته، الذي بدأ قبل الإسلام بوقت طويل. لقد بات تراث الحكم المطلق الإيراني ـ السامي بأكمله تحت المُساءلة، وبات معلّقاً دون أن يحظى بمُناصر له أو ببديل عنه[٤].

(٤) H. A. R. Gibb, "Government and Islam under the Early 'Abbasids: The Political Collapse of Islam," papier présentés à: *L'Elaboration de l'islam: Colloque de Strasbourg, 12-14 juin 1959* (Paris: Presses Universitaires de France, 1961), pp. 115-127.

حيث يقترح بأنّ فشل دولة العباسيين في الحفاظ على نفسها لمدى زمنيّ طويل كما فعل الساسانيّون مردُّه إلى الضعف النسبي للطبقات الزراعيّة في الدولة العباسيّة، حيث تطوّرت البيروقراطيّة والجيش والمؤسسات الدينيّة في استقلالٍ نسبيّ عن المَلَكيّة. وقد تتبّعت بعض خيوط فكرته هنا (كما أنّ دراسته تُشير إلى الانتشار الواسع لمشاعر الولاء العلويّ في تلك الفترة).

في عام ٩٤٥، تمكن أحد القادة البويهيين ـ وكان أخواه يحكمان المرتفعات الإيرانيّة الغربيّة المطلّة على العراق ـ من احتلال بغداد. وعلى الرغم من تشيّعه، اتخذ القائد البويهي في بغداد (معزّ الدولة) لقب أمير الأمراء، واعترف بالمكانة النظرية للخلفاء العباسيين، الذين احتفظوا ببلاطهم وبسلطة محليّة معقولة. ولكن العراق كان قد أصبح مجرّد ولاية تابعة للسلطة البويهيّة الجديدة. لقد توقّفت دولة الخلافة عن الوجود كإمبراطوريّة مستقلّة.

مراجع مختارة للتوسّع

تمّ تقسيم الأعمال التالية بناء على موضوعاتها على نحوٍ يُقابل جزئياً وليس كلّياً فصول هذا الكتاب. لم أسعَ للكمال في هذا الصدد، وإنّما كان اختياري للكتب متوافقاً مع ما أجد عندي من ملاحظات بخصوصه. وقد حاولتُ أن أشير إلى الأعمال التي تشكّل نقاط انطلاق مفيدة للراغبين في تتبّع المسائل في حقل معيّن بمزيد من التفصيل. في العديد من الموضوعات التفصيليّة، علّقت على المراجع في مواضعها في هوامش الكتاب. إنّ قائمة المراجع هذه لا تشمل جميع الأعمال التي استشهدت بها في الكتاب. على القارئ أن يعود إلى قائمة مراجع سوفاجيه ـ كاهن (والمُشار إليها أدناه) قبل التوسّع في القراءات الإضافيّة.

أعمال مرجعيّة عامّة

- الطبعة الثانية من **دائرة المعارف الإسلاميّة**:

The Encyclopaedia of Islam, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1954-1966),

التي ظهر منها مجلّداها الأوّلان وبعض الكراريس [وقد استمرّ العمل على إعدادها بين عامي ١٩٥٤ ـ ٢٠٠٥، وبدأ العمل على الطبعة الثالثة منذ ٢٠٠٧]. يُعِدّ موادّها نخبة من علماء الإسلاميّات. وكلّ مادّة فيها تحوي ثبتاً للمراجع. وهي تمثّل المرجع العامّ الأساس لأيّ موضوع مرتبط بالإسلام أو بالحضارة الإسلاماتيّة، بخاصّة في الأزمنة ما قبل الحديثة. للاطلاع على موادّ تتناول الدين والقانون، والتي لم تُغطَّ في الطبعة الثانية بعد، انظر النسخة المختصرة من:

The Shorter Encyclopaedia of Islam, edited by Hamilton A. R. Gibb and J. H. Kramers (Leiden: E. J. Brill, 1953),

التي تمّ تحديثها، بخاصّة في قائمة مراجعها، من المقالات المختارة من الطبعة الأولى من **دائرة المعارف الإسلاميّة** *Encyclopaedia of Islam* (Brill, 1913-1938)، في أربعة مجلّدات وبعض الملاحق؛ وصحيحٌ أنّها تقادمت الآن، ولكنّها تظلّ مهمّة بحكم وجود بعض المواد التي لم تُدخَل في الطبعة الثانية ولا في **دائرة المعارف الإسلاميّة** المختصرة.

- *Historical Atlas of the Muslim Peoples*, edited by R. Roolvink (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957).

وهو الأطلس التاريخي العامّ الوحيد في هذا المجال، على ما ينقصه من ملاحق وافتقاره إلى التفاصيل التاريخيّة وحاجته إلى المراجعة وإضافة الخرائط وبعض التطويرات في المراحل ما قبل الحديثة المتأخّرة.

- Harry W. Hazard, *Atlas of Islamic History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1951).

دراسة هازارد أساسيّة حول التغيّرات في توازن القوّة بين المسلمين والمسيحيين في عموم منطقة البحر الأبيض المتوسّط، قرناً بقرن، وهي تحوي بعض المعلومات العامّة حول الظروف السياسيّة في العديد من المناطق في كلّ قرن، ولكنّها لا تتناول ما يقع شرق إيران أو في الشمال والجنوب البعيدين. من المأمول أن يصدر أطلس أفضل في الطبعة الجديدة من **دائرة المعارف الإسلاميّة**. ومن الممكن الاطلاع على بعض الخرائط المفيدة في كتاب جاي لي سترانج، **أراضي الخلافة الشرقيّة: بلاد ما بين النهرين، فارس وآسيا الوسطى: من فتوحات المسلمين إلى عصر تيمور**: G. Le Strange, *Lands of the Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslent Conquest to the Time of Timur* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1930)، الذي يُغطّي منطقة الأناضول أيضاً. كما تتوفر بعض الخرائط في الموادّ ذات الصلة في **دائرة المعارف الإسلاميّة**، وفي كتاب زامبار E. de Zambaur, *Manuel de Genealogie et de Chronologie pour l'histoirede l'islam* (H. Lafaire, Hanover, 1927, reprinted 1955)، الذي يحوي جداول موسّعة لسلاسل الحكّام. كما تتوفر بعض الخرائط في الأعمال الثانويّة العامّة المُشار إليها أدناه.

- كليفورد بوزورث، **السلالات العربيّة الحاكمة: دليل مرجعي في التاريخ والأنساب** [وقد تُرجم إلى العربيّة] Clifford E. Bosworth, *The Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Handbook* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967)، وهو يحوي ملاحظات مختصرة حول الأحداث السياسيّة التي أثّرت على سلالات المسلمين المهمّة من غرب البحر الأبيض المتوسّط إلى المنطقة

الهنديّة، كما يضمّ قوائم بحكّامها. وقد حلّ هذا الكتاب محلّ عمل ستانلي لين بول، **سلالات المحمّديين الحاكمة** Stanley Lane-Poole, *The Mohammadan Dynasties*... (London: Constable, 1893; reprinted Paris, 1925)، على أنّ الأخير يحوي رسومات تفصيليّة لسلاسل النسب. كما أنّ عمل زامبار المُشار إليه أعلاه، على الرغم من حاجته إلى بعض التصحيحات، يظلّ أساسيّاً.

بيليوغرافيات

- W. A. C. H. Dobson ed., *A Select List of Books on the Civilizations of the Orient* (New York: Oxford University Press, 1955).

وهو مرجع مفيد للقراءة العامّة. تسرد الأقسام المخصّصة للعالم الإسلامي (والهند) قائمة بأفضل الكتب المكتوبة بالإنكليزيّة حول معظم جوانب الحضارة الإسلاماتيّة، بما في ذلك جملة من الترجمات المنقولة.

- Charles J. Adams, ed., *A Reader's Guide to the Great Religions* (New York: The Free Press, 1965).

وفيه فصل ممتاز عن الإسلام يضمّ بعض التطويرات الحديثة.

- Jean Sauvaget, *Introduction to the History of the Muslim East: A Bibliographical Guide*, revised by Claude Cahen (Berkeley, CA: The University of California Press, 1965).

وهو المُشار إليه (سوفاجيه - كاهن) فيما سبق. وهو نقطة انطلاق أساسيّة للباحث في هذا الموضوع، على الرغم من أنّه يتجاهل الأراضي الواقعة شرقيّ فارس، ويُركّز تركيزاً أكبر على التاريخ السياسي والاجتماعي. كما أنّ الطبعة الفرنسيّة (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1961)، وإن لم تكن حديثة بما فيه الكفاية، لا تزال مفيدة.

- J. D. Pearson, *Oriental and Asian Bibliography* (London: Crosby Lockwood, 1966).

وهو ليس ببليوغرافيا بالمعنى المفيد، ولكنه توسيع مفيد في بعض الجوانب على قائمة سافاجيه - كاهن.

- Bernard Lewis, "The Muslim World," in American Historical Association, *Guide to Historical Literature* (New York: Macmillan, 1961).

وهو مقدّمة جيّدة إلى الدراسات التي أنجزت عن المرحلة السابقة لعام ١٤٥٠، للمهتمّين بالتاريخ من غير المتخصّصين. وفي المجلّد نفسه، دراسة رودريك دافيسون، "The Middle East since 1450" وهو معنيّ بدرجة كبيرة بالمسائل السياسيّة. أما الصفحات التي تتناول الإسلام تحت عنوان «تاريخ الأديان» في نفس المجلّد فهي ذات نفع قليل.

- D. Gustav Plannmüler, *Handbuch der Islam-Literatur* (Berlin: de Gruyter, 1923).

وهو - وإن تقادم - ما يزال مفيداً في المسائل الدينيّة؛ ويستعرض مواضيع وخلاصات الكتّاب الذين يسردهم. يُمكن العودة إليه للاستزادة بخصوص واقع الدراسات الغربيّة في القرن التاسع عشر وبداية العشرين في معظم المسائل.

- J. D. Pearson, *Index Islamicus, 1906 - 1955* (Cambridge, MA: Heffer, 1958).

وفيه سرد خالٍ من التعليقات للموادّ المكتوبة باللغات الأوروبيّة حول الموضوعات الإسلاميّة في المنشورات الدوريّة والجماعيّة، بحسب الموضوعات، مع بعض المراجع العابرة للمواضيع لتتبّع بعض التفاصيل. ولا تزال الأجزاء التكميليّة منه تصدر على نحو منتظم.

- Denis Sinor, *Introduction a l'etude de l'Eurasie central* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1963).

وفيه ببلوغرافيا مفصّلة ومشروحة، لغويّة وتاريخيّة، حول الشعوب المتحدّثة بالألطيّة والفينيّة - الأوغريّة، بخاصّة من الترك (من دون أن يتناول الأجسام الكبرى، التي ابتعدت عن السهوب [الأوراسيّة]، كالعثمانيّين والهنغار).

المجلات والدوريات

للقارئ العام

- مجلّة **الشرق الأوسط**، تصدر عن معهد الشرق الأوسط، واشنطن (Middle East Institute, Washington, DC). وتركّز على المسائل الحديثة، وتضمّ استعراضاً للأحداث الجارية من المغرب إلى البنغال؛ كما أنّها تضمّ عرضاً للكتب وملاحظات قيّمة حول المقالات الدوريّة، وتشمل ثبتاً بالمجلّات العلميّة.

- مجلّة **العالم الإسلامي**، الصادرة عن مؤسسة هارتفورد للتعليم اللاهوتي (Hartford Seminary Foundation). وهي مصمّمة بالأساس لتزوّد المبشرين المسيحيين بما يحتاجونه من تبصّرات حول الإسلام، ولكنّ نطاق اهتمامها واسع جدّاً؛ كما أنّها تضمّ عروضاً وملاحظات حول الكتب.

- **المجلّة الإسلاميّة الفصليّة**، تصدر عن المركز الثقافي الإسلامي في لندن، يُحرّرها دعاة مسلمون يخاطبون الناطقين بالإنكليزيّة، وتضمّ موادّ يكتبها علماء إسلاميّات من المسلمين وغير المسلمين، وبعض موادها قيّمة للغاية.

للمساهمات العلميّة الحاليّة

- مجلة **الدراسات الإسلاميّة**، بخاصّة قسمها الملخّص الإسلامي (*Abstracta Islamica*)، الذي يستعرض الكتب والدراسات، حتّى الصادرة باللغات غير الغربيّة.

- **نشرة مدرسة الدراسات الإفريقيّة والمشرقيّة** (جامعة لندن) (*Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (University of London))، التي تخصّص حصّة كبيرة للموادّ التاريخيّة الإسلاماتيّة المهمّة.

- **ستوديا إسلاميكا**، وتصدر على نحوٍ غير منتظم، وتحوي دراسات ذات قيمة رفيعة، بالفرنسيّة والإنكليزيّة.

- **أرابيكا**، وتحوي دراسات ممتازة في حقل الدراسات العربيّة.

- للمزيد من المجلّات الممتازة، انظر سوفاجيه ـ كاهن، الفصل العاشر.

حول التطوّرات التاريخيّة في الأراضي الإسلاماتيّة بعامّة

- Felix M. Pareja-Casañas, *Islamologia* (Orbis Catholicus, Rome, 1951; editions in Spanish and in Italian).

وفيه مجموعة وافرة من المعلومات حول معظم جوانب التاريخ والثقافة الإسلاماتية، مع مسرد موسّع، خالٍ من التعليقات، للمراجع.

- Bertold Spuler, *Geschichte der Islamischen Länder*, 3 vols. (Brill, Leiden, 1952-1959).

وقد تُرجم مجلّداه الأوّلان إلى الإنكليزيّة على يد فرانك باجلي (وتمّ تصحيحه) بعنوان *The Muslim World: A Historical Survey*, Parts I and II (Leiden: E. J. Brill, 1960). ويحوي تلخيصاً لبعض الأحداث السياسيّة ومسرداً للمراجع.

- كارل بروكلمان، **تاريخ الدول والشعوب الإسلاميّة** [تُرجم إلى العربيّة] *Geschichte der Islamischen Volker und Staaten* (Munich, 1939). وقد تُرجم إلى الإنكليزيّة على يد جول كارمايكل وموشيه بيرلمان Joel Carmichael and Moshe Perlmann, *History of the Islamic Peoples* (London: Routledge and Kegan Paul, 1949). وهو سرد سياسي مكثّف يتضمّن بعض التاريخ الثقافي، بخاصّة حول الإمبراطوريّة العثمانيّة؛ ويتجاهل الشعوب الإسلاماتيّة شرقيّ فارس.

- Sydney N. Fisher, *The Middle East, a History* (New York: Knopf, 1959).

ويركّز بالأساس على الإمبراطوريّة العثمانيّة والدول التالية لها. يستحقّ القراءة ولكنّه ليس موثوقاً تماماً.

- فيليهلم بارتهولد، **ثقافة المسلمين** V. V. Barthold, *Mussulman Culture* [1918] تُرجم عن الروسيّة ترجمة سيّئة من قبل شهيد سهروردي (Shahid Suhrawardy) (The University of Calcutta, 1934). وهو استعراض تاريخي مختصر وممتاز بالتركيز على قلب أوراسيا.

- F. August Müller, *Der Islam im Morgen-und Abendland*, 2 vols. (Berlin, 1885-1887).

وهو سرديّة تحكي القصّة خلال القرن الخامس عشر. وقد حلّت محلّه مجموعة من الدراسات الحديثة، على أنّ توصيفه للتطوّرات في المرحلة العباسيّة لا تزال مفيدة.

حول المنطقة الإسلاميّة بعامّة

- Hamilton A. R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey* [1949], 2nd ed. (Oxford University Press, 1953).

وهو دراسة بارزة حول الدين كما تشكّل منذ الأجيال الأولى إلى تطوّراته اللاحقة.

- Ignàz Goldziher, *Volesungen über den Islam* (Heidelberg: Carl Winter, 1910)؛ الذي تُرجم إلى الفرنسيّة على يد فيليكس آرين بعنوان *Le Dogme et la loi de l'Islam* (Paris: Paul Geuthner, 1920). وهو لا يقلّ براعةً عن جب (ويُغطّي نفس المادّة)، وهو أكثر تفصيلاً، مع هوامش مفيدة، ولكنّه في بعض المسائل قد أصبح قديماً بحاجة إلى تحديث.

- كينيث مورجان (محرر)، **الإسلام: الطريق المستقيم، تأويلات الإسلام عند المسلمين** Kenneth Morgan, ed., *Islam-the Straight Path: Islam Interpreted by Muslims* (New York: Ronald Press, 1958). وهو يضمّ موادّ لمفكّرين مسلمين مطّلعين على المشارب الفكريّة والحياتيّة الغربيّة، ويُخاطب الغربيين حول الإسلام كما يرونه في الأجزاء المختلفة من العالم. التكرارات في الكتاب سطحيّة أحياناً.

- توماس آرنولد، **الدعوة إلى الإسلام**، [تُرجم إلى العربيّة]، Thomas Arnold, *The Preaching of Islam*, 2nd ed. (London: Constable, 1913) ذلك أنّ طبعة عام ١٨٩٦ أقلّ اكتمالاً في دراستها لآليات انتشار الدين الإسلامي، وباتت متقادمة؛ ولكنّ سرده لأحداث توسّع الإسلام من البداية إلى القرن التاسع عشر في جميع أجزاء العالم مفيد.

- كنيث كراج، **نداء المئذنة** Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret* (New York: Oxford University Press, 1956). والجزءُ الأوّل منه تفسير دقيق للدين الإسلامي من قِبل مبشّر مسيحي يحمل احتراماً عميقاً للإسلام؛ أما النصف الثاني فيُناقش مهمّة التبشير المسيحي بين المسلمين كما يراها.

أعمال عامّة حول الثقافة الإسلاماتيّة في ظلّ الخلافة العليا

- برنارد لويس، **العرب في التاريخ** [تُرجم إلى العربيّة] Bernard Lewis, *The Arabs in History* [1950], 3rd ed. (London: Hutchinson's University Library, 1956). وهو عمل مختصر ولكنّه يُقدّم مسحاً تاريخيّاً ثاقباً للتاريخ الاجتماعي والسياسي، بخاصّة ما قبل عام ١٠٠٠م؛ إذ إنّ التاريخين العربي والإسلامي ظلّا متزامنين ومتوافقين نسبيّاً حتى ذلك التاريخ. في الفصول ما بين ٢ و٨ يُغطّي المجتمع الإسلامي بالعموم.

- فيليب حتي، **تاريخ العرب** [تُرجم إلى العربيّة] Philip K. Hitti, *History of the Arabs* [1937], 8th ed. (London; New York: Macmillan, 1964). وهو أكثر إسهاباً من كتاب لويس، ولكنّ مفاهيمه الإرشاديّة غير موثوقة، وكذا بعض المسائل التي يجزم بخصوصها. ولكنّه أكثر إنصافاً بكثير من كتاب موير المُشار إليه أدناه. ربما يُمكن الاستفادة من الكتاب بخاصّة في دراسة واقع الجزيرة العربيّة قبل الإسلام والتطوّرات السياسيّة حتّى عام ٧٥٠م.

- موريس جودفروا ـ ديمومبين (وسيرجي بلاتونوف)، **العالم الإسلامي حتى الحملات الصليبيّة** Maurice Gaudefroy-Demombynes (and Sergei F. Platonov), *Le Monde musulman et byzantine jusqu'aux Croisades* (Paris: Boccard, 1931), وهو يصوّر التغيّر في المؤسسات السياسيّة أكثر من مسار الأحداث، ويُمكن أن

يُستغنى عنه اليوم لصالح كتاب إدوارد بيروي، **العصر الوسيط: توسّع المشرق وولادة الحضارة الغربيّة** *Histoire du Monde*, ed. E. Cavaignac, vol. VIII. وهو يشمل الفترة العثمانيّة المبكّرة، كما يشمل ملاحظات حول بعض التغيّرات الاجتماعيّة والاقتصاديّة المهمّة.

- Edouard Perroy, ed., *Le Moyen Age; l'expansion de l'orient et la naissance de la civilisation occidentale* (Paris: Presses universitaires de France, 1955); in *Histoire generale des civilizations*, ed. M. Crouzet, vol. III.

- توماس آرنولد وألفريد جويلام (محرران)، **تراث الإسلام** Thomas Arnold and Alfred Guillaume, eds., *The Legacy of Islam* (New York: Oxford University Press, 1931; and reprs). وفيه مسح لبعض التطوّرات الثقافيّة الإسلاميّة في القرون الأربعة أو الخمسة الأولى، بخاصّة من زاوية التراث الذي تمّ اقتباسه في التطوّرات الأوروبيّة اللاحقة.

- غوستاف فون غرونباوم، **إسلام العصور الوسطى** Gustave E. von Grunebaum, *Medieval Islam* [1946], 2nd ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1953). وهو يتتبّع نتائج رؤية العالم المرتبطة بالإسلام، ضمن تقلّبات التاريخ، بخاصّة في مرحلة الخلافة العليا، ولكنّه يستحضر بعض الموادّ المتأخّرة أيضاً.

- غوستاف فون غرونباوم، **الإسلام: مقالات حول طبيعة التقليد الثقافي وتطوّره** Gustave E. von Grunebaum, *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition* [1955], 2nd ed. (Routledge and Regan Paul, London, 1961). وهو مرجع مكمّل للمرجع السابق.

- ألفريد فون كرامر، **تاريخ الشرق الثقافي تحت حكم الخلافة** Alfred von Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, 2 vols. (W. Braunmüller, Vienna, 1875-1877). لا يزال مشوّقاً وإن أصبح قديماً. تمّت ترجمة بعض أجزائه في S. Khuda-Bukhsh as *The Orient under the Caliphs* (University of Calcutta, 1920).

- إريك شرودر، **أمّة محمّد** Eric Schroeder, *Muhammad's People: A Tale by Anthology* (Portland, Maine: Bond Wheelwright Co., 1955). وفيه مجموعة من الترجمات الجميلة عن العربيّة، التي يروي بواسطتها قصّة المسلمين حتى عام ١٠٠٠. صحيح أنّ فيه مسحة رومانسيّة، إلا أنّها غير مشوّهة، وهي تعكس الأحكام التقليديّة (مثل أحكامه عن الأمويين والمعتزلة)، وهي بحاجة إلى المراجعة.

حول بعض التأثيرات غير العربيّة ما قبل الإسلاميّة في الإسلام وفي الثقافة الإسلاماتيّة

- يورغ كرامر، **مشكلة تاريخ الثقافة الإسلاميّة** Jörg Kraemer, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte* (Niemeyer, Tübingen, 1959). والكتيّب في حدّ ذاته مقالة عامّة، ولكنّ مسائله تمثّل مقدّمة للدراسات (المتوزّعة في المقالات والدراسات) حول الانتقال من الثقافات ما قبل الإسلاميّة إلى الثقافة الإسلاماتيّة، بخاصّة من الهيلينيّة.

- تور أندريه، **أصل الإسلام والمسيحيّة** Tor Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum* (Kyrkohistorisk arsskrift, vols. 23-25, Uppsala and Stockholm, 1926). على أنّ الدراسات المتأخّرة قد ألقت بظلال من الشكّ على بعض المسائل حول العلاقة بين المواعظ المسيحيّة والسور القرآنيّة.

- ريتشارد بيل، **أصول الإسلام وبيئته المسيحيّة** Richard Bell, *The Origin of Islam in Its Christian Environment* (London: Macmillan, 1926). وهو يتناول التأثير المسيحي على محمّد، ولكنّه يركّز على استقلاليّة محمد.

- أبراهام جيجر، **ما الذي استقاه محمّد من اليهوديّة؟** Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* [1833]. تُرجم إلى الإنكليزيّة بعنوان F. M. Young, *Judaism and Islam* (V.D.C.S.P.C.K., Madras, 1898). جزئيّاً حلّ محلّه كتاب أبراهام كاتش التالي.

- أبراهام كاتش، **اليهوديّة في الإسلام** Abraham I. Katsh, *Judaism in Islam* (New York: New York University Press, 1954). وهو دراسات حول الأصل اليهودي للمادّة القرآنيّة. مع الأسف، فإنّ دراستين حول التأثير اليهودي على محمّد مبنيّتان على افتراضات غير مقنعة، وهما: تشارلز توري، **التأسيس اليهودي للإسلام** Charles C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam* (New York: Jewish Institute of Religion, 1933)؛ وحنا زكارياس، **من موسى إلى محمّد** Hanna Zakarias, *De Moïse à Mohammed* Paris: Minard, 1955).

حول سيرة محمّد وعصره

- فرانتس بوهل، **حياة محمّد** Frants P. W. Buhl, *Muhammeds Liv* [1903]. ولا يزال نافعاً كسرديّة شاملة لسيرة محمد.

- تور أندريه، **حياة محمّد ومعتقده** *Das Leben Muhammeds* (Leipzig: Quelle und Meher, 1930). وقد تُرجم إلى الإنكليزيّة بعنوان Theophil Menzel, *Mohammed, the Man and His Faith* (London: George Allen and Unwin, 1936). وهو تفسير مختصر ومحكم لبعض الجوانب الجوّانيّة من حياة محمّد.

- ولیام مونتغمري وات، **محمّد في مكّة**، و**محمّد في المدينة** [تُرجما إلى العربيّة]
William Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* and *Muhammad at Medina* (Oxford University Press, 1953 and 1956). وهما دراستان مفصّلتان تستدعيان المضامين الاجتماعيّة والسياسيّة لرسالة محمّد وإدارته للدولة. وفيهما تعديلات على خلاصات بوهل واستكمال لدراسة أندريه.

- مونتغمري وات، **محمّد: النبيّ ورجل الدولة** m. M. Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman* (New York: Oxford University Press, 1961). وهو اختصار سهل وجيّد لما سبق.

- ريجي بلاشير، **مشكلة محمّد** Régis Blachère, *Le Problème de Mahomet, Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam* (Paris: Presses universitaires de France, 1952). يركّز فيه على قلّة ما نعرفه عن تلك المرحلة.

- ابن إسحاق، **سيرة محمّد**، ترجمه إلى الإنكليزيّة ألفرد جويلام Ibn Isḥâq, *Life of Muḥammad*, translated by Alfred Guillaume (New York: Oxford University Press, 1955)؛ وقد تمّ إلحاق إضافات ابن هشام على نحوٍ غير مناسب في النهاية. وهي السيرة الموسّعة الأولى، التي يعترف بها عموم المسلمين كمرجع موثوق.

- ليون كايتاني، **حوليات الإسلام**، ١٠ مج Leone Caetani, *Annali dell' Islam*, 10 vols. in 12 (Milan; Rome: U. Hoepli, 1905-1926). وقد خضعت السنوات الأربعون الأولى بعد الهجرة لتمحيص دقيق ومفصّل، وإن كان مفتقراً إلى العمق أحياناً، وقد ترجم بعض المصادر الرئيسة. على أنّ أحكام كايتاني لا تبدو موثوقة دوماً.

ترجمات القرآن إلى الإنكليزيّة

- لعلّ أفضل ترجمة من ناحية التأثير الكلّي للنصّ واستمراريّة اتصاله في القراءة المتأنيّة هي ترجمة آرثر آربري Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted*, 2 vols. (London: George Allen and Unwin, 1955). وهو يستفيد من اللغة القديمة والمهجورة ومعانيها وإن كان لا يخلو من خطأ. أما ترجمة ريتشارد بيل Richard Bell, *The Qur'an*, 2 vols. (Edinburgh: T. and T. Clark, 1937)، فهي أكثر دقّة ولكنّها لا تناسب القراءة المتصلة، وتشوبها في بعض الأحيان تفسيرات مغرضة؛ وقد تمّت إعادة ترتيب الآيات بصورتها التقليديّة. أما ترجمة نسيم جوزيف داوود N. J. Dawood, *The Koran* (London: Penguin Books, 1956) فهي الترجمة الأسهل للقراءة، ولكنّها متعسّفة في أداء الكثير من المعاني. أما كتاب محمّد بكتال، معاني القرآن العظيم، فيحسن تجنّبه لأنّه يؤدّي المعاني على نحوٍ غير لائق ويصحبها بتأويلات حداثيّة.

- لعلّ البديل الأفضل عن ترجمة آربري هو ترجمة إدوارد بالمر Edward H. Palmer, *The Koran* [1880]. وهي - وإن كانت أقلّ مقروئيّة من ترجمة داوود - أكثر دقّة. وكذلك هي ترجمة جون رودويل John M. Rodwell, *The Koran* [1861] (now in Everyman's edition)، فهي أقلّ مقروئيّة بكثير ولكنّها أكثر دقّة من ترجمة داوود. ومثل ترجمة بيل، فإنّ ترجمة رودويل تُعيد ترتيب الآيات. كما أنّ هناك عدداً من الترجمات الإنكليزيّة التي قام بها المسلمون الهنود المحدثون، والتي يظهر فيها أثر الإسلام الهندي واضحاً. أما ترجمة عبد الله يوسف علي Abdullah Yusuf 'Ali, *The Holy Qur'an* (Lahore: Muhammad Ashraf, 1938)، فمن الصعب فصلها عن التعليقات الحداثيّة المصاحبة لها. وترجمة محمد علي Muhammad 'Ali, *The Holy Qur'an*, 4th ed. (Lahore: A,madiyyah Press, 1951) فيها شيء من عدم الدقّة، كما أنّ مذهبه الأحمديّ واضح التأثير في الهوامش. أخيراً، ظلّت ترجمة جورج سال (١٧٣٤) George Sale (1734) (Wisdom of the East series) طوال قرنٍ ونصف هي النسخة الإنكليزيّة المعتمدة؛ وهي تؤدّي المعاني أداءً معقولاً من وجهة نظر التقليد السنّي، ولكنّها مثقلة بحمولات التقليد السنّي ومتداخلة بخطوطه وتأويلاته، وهو ما يُمكن أن يكون أمراً مفيداً لمن شاء الاطلاع على هذا النوع من التفسير؛ كما أنّ هوامشه تلخّص آراء أهل السنّة الأشهر.

- ريجي بلاشير Régis Blachère, *Le Coran*; traduction selon un essai de reclassement des sourates, 2 vols. (Paris: G. P. Maisonneuve, 1947-1950),

وهي ترجمة شاملة وفيها تقديم حصيف للقرآن كما كان معروفاً في الإسلام المبكّر، وتفوق في ذلك كلّ ما هو موجود بالإنكليزيّة. والمجلّد الأوّل (١٩٤٧) هو مقدّمة تاريخيّة، تُقدّم إرشاداً للطلبة أفضل من مقدّمة ريتشارد بيل للقرآن *Richard Bell, Introduction to the Qur'an* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1953)، التي، وإن كانت مهمّة، فإنّها تخمينيّة بدرجة كبيرة. أما **مقدّمة إلى القرآن** التي أعدّها بلاشير، والتي تمّ طبعها مستقلّة (١٩٥٩) مع ترجمته للقرآن بعد أن تمّ اختصارها من مجلّدين إلى مجلّد واحد، فهي تحوي الملاحظات الأكثر أساسيّة (١٩٥٧).

حول الخلافة المبكّرة والأزمنة المروانيّة

لا نزال مفتقرين إلى تناول حديث جادّ للفتوحات العربيّة، على الرغم من صدور عملين جديدين. حول سوريا ومصر وغربهما، انظر: تاريخ كامبريدج للعصور الوسطى، المجلّد الأوّل، الكتاب الثاني، الفصلان ١١ و١٢، اللذان كتبهما (إن كان قصدُنا الفصول) كارل بيكر. حول بلاد ما وراء النهر، انظر:

Hamilton A. R. Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia* (London: Royal Asiatic Society, 1923).

- يوليوس فلهاوزن، **تمهيد لأحداث تاريخ الإسلام** Julius Wellhausen, *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*, in *Skizzen und Vorarbeiten*, VI (Berlin: G. Reimer, 1899)، وكتابه **الإمبراطوريّة العربيّة وسقوطها** Das arabische Reich und sein Sturz (Berlin: G. Reimer, 1902). وقد تُرجم الأخير إلى الإنكليزيّة Margaret Weir, *The Arab Kingdom and Its Fall* (University of Calcutta, 1927, and repr. Khayat's, Beirut, 1963). ولا يزال الكتاب المرجعي في هذه المرحلة هو كتاب ليون كايتاني، **حوليات الإسلام** Leone Caetani, *Annali dell' Islam* (انظر أعلاه)، وهو مفيد للمرحلة السابقة على معاوية.

- يوليوس فلهاوزن، **أحزاب المعارضة السياسيّة الدينيّة في صدر الإسلام** [تُرجم إلى العربية] Julius Wellhausen, *Die religiös-politischen Opposition sparteien im alten Islam* (Berlin: Weidmann, 1901)، وهو كتاب أساسيّ للتاريخ السياسي لطلائع الشيعة والخوارج.

- نشر هنري لامنس مجموعة من الدراسات التفصيليّة حول المرحلة الأمويّة؛ وقد تمّت الإشارة إليها في قائمة مراجع سافوجيه ـ كاهن. في بعض الأحيان، يشطح لامنس في خلاصاته، ولكنّ كتابه يظلّ أساسيّاً لا غنى عنه. أما كتاب فرانسيسكو غابريلي (المُشار إليه في سافوجيه ـ كاهن) فهو آكدُ وأدقّ، ولكنّه أكثر ركاكة أيضاً.

- وليام موير، **الخلافة: صعودها وانحدارها وسقوطها**. وقد راجعه تي. إتش. وير Wm. Muir, *The Caliphate: Its Rise, Decline, and Fall*, revised by T. H. Weir (Edinburgh: J. Grant, 1915). وهو يتتبّع السجلات العربيّة التقليديّة، مع المراجعات التي قدّمها فلهاوزن وغيره؛ على أنّ عمله مصبوغ بالانحياز المسيحي الذي طبع القرن التاسع عشر.

- إنّ دراسات هاملتون جب حول هذه المرحلة وغيرها مهمّة. وقد تمّ جمع بعضها في **دراسات في حضارة الإسلام** [مُترجم إلى العربيّة] *Studies on the Civilization of Islam*, edited by Stanford J. Shaw and William R. Polk (Boston, MA: Beacon Press, 1962).

- أحمد البلاذري، **فتوح البلدان**. وقد تُرجم إلى الإنكليزيّة بعنوان *The Origins of the Islamic State*، على يد فيليب حتي (المجلد الأوّل)، والمجلّد الثاني على يد فرانسيس مورجوتن وصدر عن (Columbia University). والكتابُ يتناول حملات الفتوح والتنظيمات السياسيّة والماليّة لكلّ منطقة تحت حكم المسلمين. على أنّ الترجمة مختصرة شيئاً ما أو منقّحة.

حول التطوّرات الإداريّة والسياسيّة في ظلّ الخلافة العليا

- وليام موير، **الخلافة** (*The Caliphate*) (انظر أعلاه). وهو يغطي الجزء المبكّر من هذه المرحلة أيضاً.

- دومينيك سوردل، **الوزارة العباسيّة** Dominique Sourdel, *Le Vizirat ʿabbâside de 749 à 936*, 2 vols. (Institut français de Damas, 1959-1960). يظلّ على تماس دائم مع موضوعه، ولكنّه يضيء على بعض الجوانب من تطوّر الإدارات؛ كما أنّه يحوي قائمة مراجع موسّعة حول تلك الفترة، مع بعض التعليقات على المصادر.

- توماس آرنولد، **الخلافة** [تُرجم إلى العربيّة] Thomas Arnold, *The Caliphate* (New York: Oxford University Press, 1924). وهو لم يعد مفيداً الآن، وإفادته مخصوصة بحجّته حول أنّ الخلافة لا تمثّل عند المسلمين نظيراً لما تمثّله البابويّة [عند المسيحيين]. حول الخلافة كمؤسسة، انظر مجيد خدوري وهربرت ليبسني، **القانون في الشرق الأوسط**، المجلّد الأوّل M. Khadduri and H. J. Liebesney, *Law in the Middle East*, Vol. I (Washington, DC: Middle East Institute, 1955). وقد كتب الفصل الأوّل هاملتون جب.

- إميل تيان، **مؤسسات القانون العام عند المسلمين**، مجلّدان Emile Tyan, *Institutions du droit public musulman*, 2 vols. (Paris: Recueil Sirey, 1954-1957). وفيه توصيف للمؤسسات الحكوميّة، بخاصّة في الشقّ النظري؛ ولا بدّ من قراءته بشيء من الحذر.

- هارولد بوين، **حياة الوزير علي بن عيسى وعصره** Harold Bowen, *The Life and Times of ʿAli b. ʿIsa, the Good Vizier* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1928). وهو دراسة معمّقة لوظائف الوزير في بداية القرن العاشر.

- ابن مسكويه وآخرون (جزء من كتاب «**تجارب الأمم**»)، بترجمة أميدروز ومرغوليث بعنوان *The Eclipse of the Abbasid Caliphate* (Oxford: B. Blackwell, 1920-1921). والأجزاء من ٤ إلى ٧ فيها ترجمة لهذا المؤرّخ وغيره من مؤرّخي القرن العاشر.

حول الجوانب العامّة للحياة الاجتماعيّة والثقافيّة في ظلّ الخلافة العليا

- آدم متس، **عصر النهضة في الحضارة الإسلامية** [تُرجم إلى العربيّة] Adam Mez, *Die Renaissance des Islams* (Heidelberg: C. Winter, 1922). تُرجم إلى الإنكليزيّة على يد خودا ـ بخش ومرغوليث بعنوان translated by S. Khuda-Bukhsh and D. S. Margoliouth, *The Renaissance of Islam* (London: Luzac, 1937). وهي ترجمة سيّئة لعمل جيّد في التفاصيل التي يقدمها حول القرن العاشر في العالم الإسلامي، وإن كان ضعيفاً في تعميماته وفي تناسب مواضيعه، وفي انحيازاته التي لازمت مؤلّفي القرن التاسع عشر.

- برتولد سبولر، **إيران في العصور الإسلاميّة المبكّرة: السياسة والثقافة والإدارة والحياة العامة... ٦٣٣ إلى ١٠٥٥** Bertold Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit: Politik, Kultur, Verwaltung, und öffentliches Leben... 633 bis 1055* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1952). وفيه قدر ممتاز من المعلومات من دون نفاذ في الرؤية.

- نابيا آبوت، **أميرتان في بغداد: أمّ هارون الرشيد وزوجته** Nabia Abbott, *Two Queens of Baghdad: Mother and Wife of Harun al-Rashîd* (University of Chicago Press, 1946) [وقد ترجم إلى العربيّة بعنوان «**المرأة والسياسة في الإسلام مع دراسة نموذجين من العصر العباسي: الخيزران أم الرشيد وزبيدة زوجته**»]. وهو خلاصة دقيقة.

- هنري جورج فارمر، «**تاريخ الموسيقى العربيّة حتى القرن الثالث عشر**» [وقد ترجم إلى العربيّة] H. G. Farmer, *A History of Arabian Music to the Thirteenth Century* (London: Luzac, 1929). وهو يعنّي بلفظة «Arabian» العربيّة، بل وربّما الإسلاماتيّة بالعموم من الناحية الاجتماعيّة والأدبيّة.

- إفاريست ليفي بروفنسال، **تاريخ إسبانيا المسلمة** E. Lévi-Provencal, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, 3 vols. (Paris: Maisonneuve, 1950-1953). وهي دراسة ممتازة حول التاريخ السياسي والثقافة هناك حتّى القرن الحادي عشر.

- أنطوان فتال، **الوضع القانوني لغير المسلمين في بلدان الإسلام** Antoine Fattal, *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam* (Beirut: Imprimerie catholique, 1958). وهي دراسة شاملة تعتمد بالأساس على المصادر النظريّة، على أنّها تشمل بعض الحقائق التاريخيّة، بخاصّة في البلدان العربيّة؛ وهي تتوقّف قبل العصور الوسطى المتأخّرة.

- سولومون دي جويتين، **دراسات في التاريخ والمؤسسات الإسلاميّة** Solomon D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden: E. J. Brill, 1966). وهي مجموعة من المقالات المتفاوتة، وفي بعضها مسح جيّد للتطوّرات الاجتماعيّة والاقتصاديّة.

- سولومون دي جويتين، **اليهود والعرب: علاقاتهم عبر العصور** Solomon D. Goitein, *Jews and Arabs, Their Contacts through the Ages* (New York: Schocken, 1955). وهو استعراض عام لعلاقاتهم عبر التاريخ.

- والتر فيشيل، **اليهود في الحياة الاقتصاديّة والسياسيّة في إسلام العصور الوسطى** Walter J. Fischel, *Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam* (London: Royal Asiatic Society, 1937). وهو دراسة لخمس حالات أصبح فيها اليهود ذوي مكانة بارزة (ثلاث منها خلال حقبة الخلافة العليا)، وفيها تحليل للمضامين الاجتماعيّة لمسيرتهم المهنيّة.

حول الأدب العربي الكلاسيكي

- هاملتون جب، **الأدب العربي**: **مقدّمة** Hamilton A. R. Gibb, *Arabic Literature: An Introduction* (New York: Oxford University Press, 1926, 2nd ed., 1963). وهو دراسة استقصائيّة مختصرة للأدب ما قبل الحديث، وفيه إشارات إلى الترجمات الجيّدة.

- رينولد نيكلسون، **التاريخ الأدبي للعرب** Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (London: T. Fisher Unwin, 1907; Cambridge University Press, 1930 and later). وهو دراسة استقصائيّة أشمل وإن كانت أقدم مقارنة بعمل جب، مع بعض الترجمات القصيرة. والكتاب مفيد بخاصّة لدراسة الموضوع في القرون الأولى.

- غوستاف فون غرونباوم، **مدى الواقع في الشعر العربي الأول** Gustav E. von Grunebaum, *Die Wirklichkeitweite der früarabischen Dichtung; eine literaturwissenschaftliche Untersuchung* (Vienna, 1937). وهو يُشير فيه إلى الاتساق الذي اتسمت به رؤية الشعر العربي ما قبل الإسلامي من جهة نظرته إلى العالم.

- تشارلز ليال، **ترجمات عن الشعر العربي القديم** Charles J. Lyall, *Translations of Ancient Arabian Poetry* (London: Williams and Norgate, 1885; repro 1930). وهو بالأساس ترجمات من الشعر ما قبل الإسلامي، مع مقدّمة وملاحظات ممتازة؛ وترجمتُه أمينة إلى درجة معقولة.

- آرثر آربري، **المعلّقات السبع**: **الفصل الأوّل في الأدب العربي** Arthur J. Arberry, *The Seven Odes: The First Chapter in Arabic Literature* (London: George Allen and Unwin, 1957). وهي ترجمة حديثة وتصويريّة للقصائد السبع الأشهر قبل الإسلام.

- أبو عثمان عمرو الجاحظ، **كتاب البخلاء**، *Le Livre des avares*, translated by Charles Pellat (Paris: G.P. Maisonneuve, 1951). وهو نموذج عن أفضل أعمال هذا الكاتب الممتع.

- غوستاف فون غرونباوم، **وثيقة من القرن العاشر الميلادي في النظريّة الأدبيّة والنقد العربي**: **الأقسام المخصّصة لشعريّة الباقلاني في إعجاز القرآن** Gustave von Grunebaum, *A Tenth-Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism: The Sections on Poetry of al-Bâqillânî's I'jâz al-Qur'ân* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1950). وفيه مقارنة لاهوتيّة شهيرة بين القرآن وشعر امرئ القيس من ناحية البراعة اللغويّة وجمالية الألفاظ.

- ابن قتيبة، مقدّمة كتاب **الشعر والشعراء** Ibn Kutaibah, *Introduction au livre de la poésie et des poètes*, translated by Maurice Gaudefroy-Demombynes (Paris: Société... Les Belles Lettres, 1947). وهو ملاحظات ناقد أدبي عربي من القرن التاسع.

- ثمّة مجموعة من المختارات الشعريّة القيّمة في: رينولد نيكلسون، **ترجمات من الشعر والنثر الشرقي** Reynold A. Nicholson, *Translations of Eastern Poetry and Prose* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1922)؛ وفيه عيّنة من الكتابات الممثّلة بالعربيّة والفارسيّة. وآرثر آربري، **جوانب الحضارة الإسلاميّة كما صوّرتها النصوص الأصليّة** Arthur J. Arberry, *Aspects of Islamic Civilization as Depicted in the Original Texts* (London: George Allen and Unwin, 1964)؛ وفيه كذلك مجموعة من الأمثلة من العربيّة والفارسيّة. وانظر إريك شرودر، **أمّة محمّد** (انظر أعلاه).

عن النظرة الاجتماعيّة لإسلام أهل الشريعة

- نويل كولسون، **تاريخ القانون الإسلامي** Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964). وهو مقدّمة مختصرة ممتازة إلى الشريعة وإلى التطوّرات الحديثة.

- جوزيف شاخت، **مقدّمة إلى القانون الإسلامي** Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (New York: Oxford University Press, 1964). ويصلح بديلاً عن المرجع السابق.

- موريس جودفروا ـ ديمومبين، **مؤسسات المسلمين** Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Muslim Institutions*, translated by John MacGregor (London: George Allen and Unwin, 1950). إذ يقترح بعض المضامين الاجتماعيّة لمبادئ الشريعة، ويصف في الفصل المخصّص للعبادات الصلاة والحج وغيرها من شعائر الإسلام.

- دانكن ماكدونلد، **تطوّر اللاهوت، والفقه، والنظريّة الدستوريّة عند المسلمين** Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory* (New York: Scribner's, 1903; repr. Khayats', Beirut, 1965). يحوي بعض الإضاءات الممتازة وإن كانت أطروحته قد تقادمت.

- لوي غارديه، **المدينة الإسلاميّة: الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة** Louis Gardet, *La Cité musulmane, vie sociale et politique* (Paris: Vrin, 1954). وهو كتاب من وجهة نظر كاثوليكيّة، يُركّز على التأثيرات الحديثة على شعوب المسلمين، بخاصّة العرب.

- ألفرد جويلام، **تقاليد الإسلام** Alfred Guillaume, *The Traditions of Islam* (New York: Oxford University Press, 1924). لا يدور حول التقاليد traditions، بالمعنى الإنكليزي للكلمة، وإنّما حول مرويات الحديث ونظام نقدها؛ معتمدٌ على

- إجناتس جولدتسيهر، **دراسات محمدية** [تُرجم إلى العربيّة] Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Vol. II (Nielneyer, Halle, 1890); edited and translated by C. R. Barber and S. M. Stern as *Muslim Studies*, Vol. II (Chicago, IL: Aldine, 1966). وهو دراسة كلاسيكيّة حول نمو الحديث.

- جوزيف شاخت، **أصول الفقه المحمّدي** [تُرجم إلى العربية] Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (New York: Oxford University Press, 1950). حول تطوّر الفقه والأحاديث التي استعملت لهذا الغرض، مع دراسة حيثيّات ذلك وآثاره والخلافات التي دارت حول الرأي والقياس، إلخ.

- مجيد خدوري وهربرت ليبسني (محرران)، **القانون في الشرق الأوسط**، المجلّد الأوّل: أصول القانون الإسلامي وتطوّره Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny, eds., *Law in the Middle East*, Vol. I, "Origin and Development of Islamic Law" (Washington, DC: Middle East Institute, 1955) والفصول الأربعة الأولى تمثّل عرضاً بارعاً لتشكّل الشريعة ونظريّاتها الأساسيّة؛ أما بقيّة الكتاب فيُناقش بعض بنود القانون كما تمظهرت في المحاكم والبلاط، مع عناية خاصّة بوضع الأراضي العربيّة والإمبراطوريّة العثمانيّة.

- آصف علي أصغر فيضي، **معالم القانون المحمّدي** Asaf A. A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law* (New York: Oxford University Press, 1949). وفيه تفصيل للقانون كما يُطبّق في الهند الحديثة.

- [أبو الحسن] علي الماوردي، **الأحكام السلطانيّة**، ترجمه إلى الفرنسيّة فاجنان *Les statuts gouvernementaux*, translated by E. Fagnan (Algiers: Jourdain, 1915). وفيه إيضاح لمعالم تقليد الشريعة الكلاسيكي، بعد تعديله بما يناسب واقع الإشكالات التي طرحها سقوط دولة الخلافة في القرن العاشر.

- **صحيح البخاري**، بترجمة هوداس ووليام مارسي Al-Ṣaḥîḥ translated by O. Houdas and William Marçais as *Les Traditions islamiques*, 4 vols. (Paris: Imprimerie nationale, 1903-1914). وهو المجموعة الرئيسة للأحاديث النبويّة.

- المحقق الحلّي، **شرائع الإسلام** *al-Muḥaqqiq al-Ḥillî, Sharâ'i' al-Islam*, translated by A. Querry as *Droit musulman*, 2 vols. (Paris: Imprimerie nationale, 1871-1872). وهو الكتاب المُفصّل في الفقه بين الشيعة الإثني عشريّة.

حول الحياة التعبّدية في أزمنة الخلافة العليا وما تلاها

- دانكن ماكدونلد، **الموقف الديني والحياة في الإسلام** Duncan B. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1909; repr. Beirut: Khayat's, 1965). ولا يزال مقدّمة ممتازة بهذا الخصوص.

- رينولد نيكلسون، **الصوفيّة في الإسلام**، [تُرجم إلى العربيّة] Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: George Bell, 1914; repr. by Routledge and Kegan Paul, London, 1963). وهو الكتاب الأساس من بين دراساته الجيّدة. وهو مقدّمة ممتازة، يُمكن الاستعاضة عنه بالكتاب التالي لآرثر آربري.

- آرثر آربري، **التصوّف**، Arthur J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London: George Allen and Unwin, 1950). وهو أقلّ عمقاً من السابق، إلا أنّ قيمته المضافة تتأتّى من ترجمات النصوص الصوفيّة التي يضمّها.

- جورج قنواتي ولوي جارديه، **التصوّف الإسلامي: الجوانب والاتجاهات، الخبرات والتقنيات** G. C. Anawati and Louis Gardet, *Mystique musulmane: Aspects et tendances, experiences et techniques* (Paris: Vrin, 1961). وهو استقصاء واسع ومعمّق لبواكير التصوّف، مع تحليلٍ لممارسات المتصوّفة من وجهة نظر كاثوليكيّة تتوخّى النظر إليها بوصفها «فائقة للطّبيعة».

- لويس ماسينيون، **بحث في نشأة المصطلح الفنّي في التصوّف الإسلامي** Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* [1922], 2nd ed. (Paris: Vrin, 1954). وهي دراسة موسّعة لتطوّر الفكر الصوفي في التقليد الإسلامي.

- لويس ماسينيون، **آلام الحلاج: شهيد التصوّف الإسلامي** [تُرجم إلى العربيّة] Louis Massignon, *La Passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam* (Paris: P. Geuthner, 1922). وهو دراسات مفصّلة عن أشهر حالة من تماسّ التصوّف مع الضمير الشعبي، بكلّ تشعباته؛ والكتابُ دراسة عظيمة القدر دقيقة المنهج.

- مارغريت سميث، **قراءات من متصوّفة الإسلام** Margaret Smith, *Readings from the Mystics of Islam*, (London: Luzac, 1950). مجموعة من المختارات المترجمة. على أنّ دراساتها الموسّعة مفيدةٌ أيضاً.

- علي [بن ربن] الطبري، **كتاب الدين والدولة [في إثبات نبوّة النبيّ محمد ﷺ]**. ومؤلّفه مسيحيّ تحوّل إلى الإسلام، وهذا الكتاب (الذي أُلّف برعاية الخليفة) يدافع عن الإسلام في وجه الهجمات المسيحيّة، ويصوّر تقوى المسلمين على مستوى رفيع.

- دوايت دونالدسون، **عقيدة الشيعة، تاريخ الإسلام في فارس والعراق** *The Shi'ite Religion, A History of Islam in Persia and Irak* (London: Luzac, 1933). وهـــو عرض غير نقديّ لنظريّات الإمامة الأرثوذكسية المتأخّرة حول الشيعة الأوائل، التي استحضرت تصوّراتها ومشاعرها تجاه الأبطال الأوائل ومذاهبهم. ويُمكن تصحيح بعض أخطائه من خلال دراستي «**كيف أصبح الشيعة الأوائل طائفة**» Marshall G. S. Hodgson, "How Did the Early Shi'a Become: Sectarian," *Journal of the American Oriental Society*, vol. 75 (1955), pp. 1-13.

في الفلسفة والعلوم واللاهوت في أزمنة الخلافة العليا وما تلاها

- هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلاميّة** [تُرجم إلى العربيّة] Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie islamique*, vol. I, with others to follow (Paris: Gallimard, 1964). صدر منه المجلّد الأوّل، وسيلحق به أُخر. وهو أفضل مقدّمة مختصرة لهذا الميدان. ينتهي المجلّد الأوّل عند القرن الثاني عشر. يُمكن مقارنة هذا العمل بعمل والزر التالي.

- ريتشارد رودولف والزر، فصل «الفلسفة الإسلاميّة» في: **تاريخ الفلسفة الشرقيّة والـغـربـيّـة** R. Walzer, "Islamic Philosophy," in: Sarvapelli Radhakrishnan, ed., *History of Philosophy Eastern and Western*, (London: George Allen and Unwin, 1953), vol. II, pp. 120-148. مادّة محكمة ومنظّمة ودقيقة، تصلح مدخلاً لبعض جوانب الفلسفة الإسلامية.

- محسن مهدي (محرر مع ر. ليرنر)، **الفلسفة السياسيّة الوسيطة** Muhsin Mahdi, ed. (with R. Lerner), *Medieval Political Philosophy* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1963). وهي مجموعة من المختارات لفلاسفة مسلمين ويهود، وفيها اشتغال فلسفي عامّ مفيد يتجاوز حدود العنوان، ولكنّها لا تتناول فلاسفة المرحلة الوسيطة المتأخّرة. (لا تتوافق المختارات من كتابات المسلمين بالكلّية مع الكتّاب المسيحيين).

- ألدو ميلي، **العلوم العربيّة ودورها في التطوّر العلمي العالمي** Aldo Mieli, *La Science arabe et son role dans l'évolution scientifique mondiale* (Leiden: E. J. Brill, 1938). وهو يركّز على الأجزاء التي أثّرت في العلوم الأوروبيّة الغربيّة في الحقبة الوسيطة، ولكنّه شاملٌ في نطاق اشتغاله؛ وهو يصلح كبديل للأجزاء التي تتناول هذا الموضوع من عمل جورج سارتون الكبير، **مدخل إلى تاريخ العلم**.

- باول كراوس، **جابر بن حيان: مساهمة في تأريخ الأفكار العلميّة في الإسلام** Paul Kraus, *Jabir ibn/ayyan, Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, in: *Mémoires de l'Institut d'Egypte* (Vol. XLIV, 1933, and XLV, 1942)؛ وفيه دراسة للأعمال الإسلاماتيّة المبكّرة المهمّة في الكيمياء.

- فضل الرحمن، **النبوّة في الإسلام** Fazlur-Rahman, *Prophecy in Islam* (London: George Allen and Unwin, 1958). وفيه تحليل دقيق لتأويلات الفلاسفة لمسألة النبوّة.

- أرند جان فنسنك، **العقيدة الإسلاميّة: نشأتها وتطوّرها التاريخي** A. J. Wensinck, *The Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1932). وهو دراسة حول تطوّر اللاهوت الإسلامي خلال المراحل المبكّرة؛ يُمكن قراءته مع

- مونتغمري وات، **المشيئة والقدر في صدر الإسلام** W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (London: Luzac, 1948). وفيه سبر للقوى الدافعة في التطوّر اللاهوتي الإسلامي، ولكنّه ليس شاملاً مثل كتاب فنسنك.

- لوي غارديه وجورج قنواتي، **مقدّمة في اللاهوت الإسلامي: مقال في اللاهوت المقارن** Louis Gardet and M. M. Anawati, *Introduction à théologie musulmane: essai de théologie comparée* (Paris: Vrin, 1948) وهو تحليل كاثوليكي معمّق، يركّز بالأساس على المرحلة المبكّرة، وعلى بعض العرب المتأخّرين.

- مونتغمري وات، **الفلسفة واللاهوت الإسلاميّ** W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, "Islamic Surveys; no. 1" (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1962)، وهو مقدّمة مختصرة للباحث المبتدئ.

- ريتشارد مكارثي، **لاهوت الأشعري** Richard J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'arî* (Beirut: Imprimerie Catholique,, 1953). وفيه ترجمة لنصّين وبعض الملاحظات حول هذا اللاهوتيّ [المتكلّم] الرئيسّ، مع تأريخ لسيرته الذاتيّة وبعض المواد الأساسيّة حوله.

حول المواقف الفكريّة الإسلاماتيّة في المراحل الوسيطة (وهو جزء مكمّل للمراجع حول الفلسفة أعلاه)

- سهيل أفنان، **ابن سينا: حياته وأعماله** Soheil M. Afnan, *Avicenna: His Life and Works* (London: George Allen and Unwin, 1958). دراسة مختصّة مع ثبت بالعديد من الأعمال التي جعلت ابن سينا فيلسوفاً أكثر شهرةً من أقرانه؛ وفيه عناية خاصّة بدراسات أيه - إم جويشون وترجماته.

- إمام الحرمين الجويني، **الإرشاد [إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد]**، وهو Juveynî, Imam al-Ḥaramayn, *al-Irshâd (el-Irchad)*, ed. and مترجم ضمن translated into French by J.-D. Luciani (Paris: Ernest Leroux, 1938)؛ وهو رسالة كاملة ومفصّلة في علم الكلام أعدّها أستاذ الغزالي.

- مونتغمري وات، **عقيدة الغزالي وممارساته** Wm. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazâlî* (London: George Allen and Unwin, 1953). وهو ترجمة (مع مقدّمة قصيرة جيّدة) حول رسالتين من رسائل الغزالي، أولاهما **المنقذ من الضلال**، والثانية **مقدّمة لممارسات الحياة التعبّدية**.

- جي. إتش. بوسك، **الغزالي: إحياء علوم الدين** G.-H. Bousquet, *Ghazâlî: Vivification des sciences de la foi (I,yâ 'ulûm al-dîn)* (Paris: M. Besson, 1955)، ملخّص لتحفة الغزالي الكبرى.

- أرند جان فنسنك، **فكر الغزالي** A. J. Wensinck, *La Pensée de Ghazzālī* (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1940). دراسة للموقف الروحي عند الغزالي، مع تركيزٍ خاصّ على تصوّفه؛ ولعلّه يُقلّل من أهميّة ما كان إسلاميّاً أصيلاً في إبداع الغزالي.

- ابن رشد، **تهافت التهافت**، بترجمة سيمون فان بيرغ Averroes [Ibn-Rushd], *Tahâfut al-tahâfut (The Incoherence of the Incoherence)*, translated by Simon van den Bergh, 2 vols. (London: Luzac, 1954). وهي ترجمة ممتازة لردّ ابن رشد على الغزالي، وتشمل العديد من المقاطع من عمل الغزالي.

- هنري كوربان، **سهروردي حلب: مؤسس المذهب الإشراقي** Henry Corbin, *Suhrawardî d'Alep* (d. 1191) fondateur de Ia doctrine illuminative (ishrâqî), Publications de la Société des études iraniennes; no. 16 (Paris: Maisonneuve, 1939). وهو كتيّب للرجل الذي أفنى نفسه لإضاءة معالم الفكر الصوفي المتأخّر في إيران في أعماله اللاحقة؛ بخاصّة في **الخيال الخلاق والصلاة الخلاقة في تصوف ابن عربي** *l'Imagination créatice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi* (Paris: Flammarion, 1958)، وفي كتابه الأقرب إلى القرّاء، **الأرض السماوية وجسد البعث: من إيران المزديّة إلى الشيعيّة** *Terre céleste et corps de résurrection, de l'Iran Mazdéen a l'Iran Shî'îte* (Corrêa: Buchet/Chastel, 1960).

- محيي الدين بن العربي، **فصوص الحِكم** Muḥyi-d-dîn Ibn-'Arabî, *La Sagesse des Prophètes (Fuçuç al-Ḥikam)*, translated by Titus Burckhardt (Paris: Albin Michel, 1955). وهي ترجمة موجزة لواحد من أهمّ عملين لابن العربي.

- أبو العلا عفيفي، **الفلسفة الصوفيّة عند محيي الدين بن عربي** [مُترجم إلى العربيّة] A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muḥyid Din-ibnul-'Arabî* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1939)، وهو دراسة ميتافيزيقيّة حول ابن العربي.

- رينولد نيكلسون، **فكرة الشخصيّة في التصوّف** Reynold Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism* (Cambridge University Press, 1923; repr. Lahore: Muhammad Ashraf, 1964). وهو دراسة متأنّية حول المفكّرين الصوفيين المتأخّرين حول هذه المسألة.

- أبو بكر بن طفيل، **حيّ بن يقظان** Abû-Bakr Ibn-Ṭufayl, *The History of Ḥayy ibn-Yaqẓân*, translated from Arabic by Simon Ockley and A. S. Fulton (New York: Stokes, 1929) وهو ترجمة لعمل ابن طفيل الرئيس من دون التوطئة المهمّة.

- هنريك صمويل نيبرج، **المؤلّفات الصغرى لابن العربي**، H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn-al-'Arabî* (Leyden: E. J. Brill, 1919). وهو شرح علمي بديع.

- محسن مهدي، **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون** [تُرجم إلى العربية] Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (London: George Allen and Unwin, 1957). وهو أفضل مقدّمة لهذا الفيلسوف المهمّ.